

Jonas Tadeu Silva Malaco

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da
Universidade de São Paulo para a obtenção do Título de Doutor

Parte I: A CENA E OS DRAMATIS PERSONAE

Orientador: Prof. Décio Azevedo Marques de Saes

São Paulo

1995

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Parte I

Jonas Tadeu Silva Malaco

data defesa
17/10/95

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da
Universidade de São Paulo para a obtenção do Título de Doutor

Parte I: A CENA E OS DRAMATIS PERSONAE

Orientador: Prof. Décio Azevedo Marques de Saes

São Paulo
1995



USP-FAU
711.09
M29C
V.1

MONOGRAFIAS

CONSTRUCAO DA CIDADE NA

00030598



A meu filho.

Agradecimentos:

Ao Departamento de História da Arquitetura e Estética do Projeto da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, por ter propiciado as condições para a elaboração deste trabalho.

A Décio Azevedo Marques de Saes, por ter tomado a orientação desta tese.

À Maria Alice da Gama e Silva Foz, minha mulher, pela compreensão e apoio irrestritos.

ÍNDICE

Introdução.	11
------------------	----

PARTE I – A CENA E OS DRAMATIS PERSONAE

1. No Pireu, a casa de Céfalos.	39
2. Céfalos.	56
3. Polemarco.	68
. Fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos.	71
. A oportunidade da justiça: a guerra e a paz.	75
. Usar e guardar.	79
. O homem justo e o ladrão.	82
. Ter os bons como amigos.	86
. A justiça como perfeição humana: fazer o bem incondicionalmente.	90
. A medicina não poderia produzir a ignorância da medicina; nem a justiça, a injustiça.	95
. Homens ricos que se tinham na conta de poderosos.	104
4. Metecos, mercadores, mercado.	106
5. Trasímaco: governar e servir.	121
. A justiça como legalidade, factualismo.	130

. Legalidade e justiça.	131
. Factualidade.	136
. Da factualidade ao rigor das definições: o artífice não erra.	138
. A réplica de Sócrates.	144
. O artífice e sua perfeição.	147
. O artífice e seu serviço.	156
. Servir e governar.	158
. Governar é servir.	161
. O pastor e suas ovelhas.	163
. O pastor e seu patrão.	165
. Ser <u>versus</u> discurso em Trasímaco.	176
 6. Trasímaco: o direito da força.	 180
. A sabedoria da justiça - dignidade das artes.	185
. Na consecução da concórdia, a força.	191
. A quem, a felicidade?	196
. O remate de Sócrates.	197
. O calar de Trasímaco.	198
. O falar de Trasímaco.	207
 7. Entreato.	 211
 8. Gláucon e Adimanto.	 213
. Contratualismo.	217
. A natureza de cada qual.	218
. Os "verdadeiramente homens".	222
. A raposa matreira e astuciosa.	227
. Além do bem e do mal.	234
. O caráter do desafio.	237
. O modo de enfrentar o desafio.	240

PARTE II - A CONSTRUÇÃO DA CIDADE

1. A cidade em seu princípio.	3
. Um senso que é comum.	9
. Dois modos de vida em contraposição.	16
2. À procura da medida em uma cidade "inchada de humores": o artífice da guerra.	27
2a. A natureza e a formação dos guardiões da cidade e das leis: a constituição de suas propriedade subjetivas.	32
. As histórias que se lhes deveriam contar.	36
. De como as histórias deveriam ser contadas.	40
. O caráter da harmonia e do ritmo.	42
. A arte como cópia e também modelo do bom caráter.	49
. A ginástica.	56
. O caldeamento da música com a ginástica.	58
. Os militares, eleitos governantes.	62
. Os governantes e seus auxiliares: os exames.	65
. De como a educação deveria ser apresentada para ser aceita.	69
2b. Dos bens materiais dos guardiões: de sua dotação de propriedades materiais.	80
. Os princípios para a distribuição dos bens.	81
. As determinações da posse.	82

. A medida da felicidade e da riqueza dos guardiões.	93
. A distribuição dos bens entre todas as classes.	95
. A cidade em sua medida.	102
2c. Medida e ordem.	107
3. Criação e reprodução.	118
. A criação originária e as que lhe seguiriam.	123
3a. Natureza e espontaneidade (Os pressupostos da espontaneidade).	127
. O natural desejo de bem servir.	131
. O natural desejo do necessário.	132
3b. Condicionamento e automatismo (As condições da espontaneidade).	135
. A qualificação dos bens.	135
. A função imperiosa.	144
3c. A legalidade constitutiva e originária da cidade.	150
4. A cidade em sua fundação.	155
4a. Os cidadãos vão às compras sob a vigilância dos chefes.	161
. O mercadejar dos simples cidadãos.	163
. O descaso dos "demais".	165
. Proprietários privados.	168
. Uma e outra legalidade.	170

4b. O ser comunitário dos guardiões.	176
. Cuidar acima de tudo de si próprios.	179
. Um salário em víveres.	183
4c. Distintas modalidades de relações.	187
5. Provas de qualificação.	192
5a. A cidade em suas virtudes, as classes em suas funções.	195
. O desafio de provar a cidade concebida como totalmente boa.	196
. Uma hipótese e o modo de sua comprovação.	198
. Ainda preliminares de método.	202
. A sabedoria.	203
. A coragem.	205
. A temperança.	207
. A justiça.	210
. "Evitar que cada um detenha bens alheios ou seja privado dos próprios".	215
. A tarefa de cada um e a classe de cada qual.	218
. A parte e o todo.	223
5b. Os indivíduos em suas qualidades.	230
. O caráter individual.	231
. Os elementos da alma.	234
. O homem é justo à semelhança da cidade.	238
. Uns e outros.	243

5c. A correção da forma de propriedade.	253
. A natureza de cada qual e a tarefa de cada um.	256
. A natureza e a educação das mulheres.	258
. Os sponsais.	263
. As relações de parentesco.	267
. Prazeres e penas em comum.	268
. Um ser próprio de classe.	271
6. As relações de troca, fetichismo e exorcismo.	276
6a. O mercado como reivindicação de humanidade.	282
. A relação elementar.	282
. A regra prática sumária.	290
. Testemunho de contemporaneidade.	294
. Aristóteles: igualização pela demanda.	295
. Aristóteles: o representante da demanda.	301
. Reivindicação de humanidade.	311
6b. O mercado como meio de enriquecimento.	316
. Reciprocidade compulsória e relativa, conflito e incerteza.	317
. Ilusionismo.	324
. Potência de enriquecimento.	330
. Ganhos de comercialização.	337
. Ganhos de produtividade.	341
. Liberdade de enriquecimento.	344
. A forma e o seu conteúdo.	352

6c. A crítica do mercado na <u>República</u>	354
. O pai, o filho, e o espírito dos dois.	356
. O gênio do mal.	366
. Ascensão.	374
. O quadro de referência.	379
. Indeterminação.	379
. Determinação.	382
. A negação das relações de mercado.	383
. Medida de que desmedida?	385
7. A ordem do ordenamento dos modos de vida.	388
. Como deveriam ser tratados os "demais".	389
. Os outros: homens e cidades.	392
. Os expedientes da tirania.	400
. Guerrear a quem?	403
Conclusão.	408
. Alternativas.	411
. Uma associação de bons profissionais.	415
. As objeções de Aristóteles ao modo de vida proposto para os guardiões.	424
Bibliografia.	430

Introdução.

"Como pode alguém esconder-se diante daquilo que jamais tem ocaso?" (Heráclito, frag. 16)

A presença da obra de Platão é um dado e como tal deve ser encarada. Sendo lida há séculos, nada promete que possa vir a ser esquecida. Tem havido sempre quem dela se lembre, lendo-a, traduzindo-a, publicando-a e comentando-a. Temos sido o que somos com sua presença. Quem leu torna a fazê-lo; quem não o fez, sente-se em falta. De uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, em maior ou menor medida, temos estado sempre a pensar em Platão. Ele não pede para se fazer presente, ele se dá já como presença.

Mas sempre estamos também pensando em mais alguns autores e ainda nos demais dados que temos como fazendo parte do que somos. Platão é um dado entre outros. Ao lado dele, outros dados há que também somos obrigados a pensar. Para pensá-los todos há que se organizar; há mesmo que priorizar. E, ao eleger prioridades, por que escolher Platão?

O texto de Platão tem algo de uma cantilena mágica e capciosa. Sua tecitura, a forma dramática de sua exposição, a argumentação complexa; tudo nele escapa à simplicidade do que possa ser imediatamente compreendido. Sendo assim, dedicar-se ao seu estudo, necessariamente demorado e sem perspectiva assegurada de sucesso, não seria deixar-se levar por sua habilidade encantatória, descurando-

se da solução de outras questões, também importantes, dadas, no entanto, por formulações bem menos enigmáticas? Por que nos deixar conduzir por um autor que nos impõe questões formuladas de maneira tão artilosa, que parece sempre preferir as formas indiretas e muitas vezes obscuras? Por que escolher quem se recusa a revelar suas próprias idéias e parece esconder-se por detrás de seu texto? Não haveria como nos livrarmos dessas dificuldades?

O texto de Platão sobrepuja todas essas dúvidas. — Deciframe, parece ele dizer a nos desafiar. E ainda que não pronuncie uma sentença de morte a quem não o consiga, são conhecidos os riscos que envolvem sua leitura. Por que, então, não nos furtamos a eles? — É que não seriam menores os perigos sem a sua presença inquietante. Sem ela, da mesma forma, nos debateríamos na procura da solução de nossos problemas em meio à multiformidade de nossos valores. Não é por falar do estado precário de nossa existência que ele se faz necessário; não é mesmo por isso que precisamos dele. Em nada nos arriscamos a mais por causa especificamente de Platão. Sua obra, pelo contrário, oferece a oportunidade de observarmos isso tudo que somos e pensamos. Por isso ele faz parte.

A obra de Platão faz parte porque o que mostra é a nós mesmos. Seus personagens são escolhidos entre nós: dentre nós, as mais eminentes figuras de seu tempo. As idéias apresentadas são as nossas, aquelas mais significativas também de seu tempo. E como seu tempo em muito se identifica com o nosso, o que nos oferece Platão é uma oportunidade de exercitarmos-nos de fato na realização da sentença delfica: "Conhece-te a ti mesmo".

Para esse exercício ele cuida não só de inventariar as definições conflitantes de que nos servimos; cuida também de mostrar as maneiras diversas deste e daquele personagem ao fazer uso delas. São também as maneiras que ele mostra e compara. Cuida de apresentar a multiplicidade de formas pelas quais uma mesma coisa pode ser expressa. Atém-se ainda às relações entre as definições tidas como maiores e aquelas referentes ao pormenor. Mostra as relações do pormenor com o maior. Ajuda-nos a pressentir no pormenor o todo por

vezes escondido. O que nos mostra Platão é um quadro ao mesmo tempo fantásticamente abarcador e detalhado daquilo que temos sido. Desenha esse quadro refazendo-o inúmeras vezes à procura de seus traços mais dominantes e da necessária precisão nos detalhes.

Para esse esforço nos convida por uma forma de escrita particularmente envolvente. Estabelece, em primeiro lugar, uma relação bastante direta entre o modelo e seu retrato na obra. Chama o próprio modelo à presença em seu quadro. Toma, dentre nós os que considera mais importantes e mostra-os em toda concretude de suas pessoas. Não se põe a falar desta ou daquela personalidade. Põe em nossa presença a personalidade mesma que, por si mesma, desenvolve a fala que a ela mesma revelará. Seus diálogos têm similaridade com a tragédia e a comédia. É a própria concretude de uma personalidade que nos é dada na sua consubstanciação em um personagem. Somos colocados frente a personagens vivas, definidas em todos os traços e características de importância para a trama pela qual se desenvolve o tema tratado. Alguns traços são privilegiados; particularmente, a atenção concentrar-se-á no discurso, mas nem por isso, a presença da personalidade toda se dispensa.

Aí, na concretude dos personagens, a medida especificamente humana é encontrada, e é segundo essa medida que o diálogo sempre procederá. Os assuntos nunca serão tratados abstratamente; sempre serão tratados por específicos interlocutores na particularidade de seu modo de ser e pensar. Assim, Platão faz com que, com eles, o leitor possa se identificar. Leitor e personagens identificam-se na medida de sua humanidade. Na obra de Platão, o que vê o leitor são outros homens como ele, dados segundo uma mesma medida de méritos e deméritos. O leitor interessa-se pela obra de Platão porque o que vê desenhado nela são seres da mesma medida que a sua própria.

Faz parte dessa medida a carência e a deficiência e, por elas, reforça-se o chamamento ao leitor. Por elas, o quadro que os personagens vão desenhando em seu desempenho faz-se marcado pela incompletude e pelo desvio em seus traços. Um traço mal desenhado, ou um que falte, chama pela participação do leitor. Este, identifi-

cando-se com a humanidade dos personagens e tendo, portanto, a si enquanto humanidade como objeto que se retrata, ao ver-se com a ausência deste ou daquele traço, com a incorreção de uma apreciação superficial ou malévola, é tentado a lançar-se sobre a obra para efetuar as correções que considere devidas. O leitor é chamado a efetuar correções pela medida humana dada na personificação, na concretude humana dos personagens que, assim como acertam, também erram. Entre seus acertos erros, o espaço para a intervenção do leitor. E mais, o leitor é levado a presenciar e viver o entrecchoque das personalidades e das opiniões, quando, nem sempre, há alguém ou alguma que prevaleça. Na indefinição dos resultados da pugna entre múltiplas idéias, o leitor encontra ainda mais espaço para sua intervenção.

O leitor lança-se sobre a obra para corrigi-la; também para decidir. Se o faz bem, muito que bem; mas isto é difícil. Acrescentar mesmo que seja um único traço exige habilidade, no próprio traçar e no estabelecimento da correspondência de cada traço com todos os demais. E exige mais, exige saber estabelecer uma boa relação entre si mesmo e a obra. O observador vê, por exemplo, que algo o torna menos digno na figura do personagem com que se identifica em sua medida de humanidade; mudá-lo, no entanto, implica, muitas vezes, mudar a si próprio. Não pode mudar a obra de modo a não se reconhecer na humanidade que nela há. Quantas vezes terá então de se questionar a respeito de sua própria imagem! Particularmente difícil é decidir sobre argumentos que se confrontam com brilho de ambas as partes. Tantas são as dificuldades que o observador-leitor, que é também quem se retrata na humanidade dos personagens, vai, pouco a pouco, tentativa pós tentativa, se fazendo aprendiz, aprendiz de artista e aprendiz de si mesmo. Por seu lado, o artista acaba por encontrar um parceiro. O seu desafio passa a ser compartilhado pelo próprio modelo que passa a ver na realização da obra a solução do enigma que ele mesmo para si mesmo é.

O desafio da obra de Platão é real. Há mesmo nela um enigma a ser decifrado. Caso contrário, seremos devorados; mas não pelo

monstro de corpo multiforme da lenda, e sim pela multiformidade de nossos próprios valores e crenças. De tudo talvez possamos nos livrar; não de nós mesmos.

Pontuações.

O texto de Platão é um dado que é forçoso reconhecer como importando. Outros textos há a que o mesmo reconhecimento é devido. Dados não textuais também se impõem. Na apreciação dos dados relevantes, há necessidade de pontuação. Há que selecionar e programar como apreciá-los. Isto, quem vem fazendo somos todos nós, é a história. Já toda uma tradição encarregou-se de eleger os dados relevantes, alencando textos, definindo períodos, privilegiando temas, procedendo a recortes. A tradição refaz-se sempre e sempre permanece. O que elege nem sempre é o mesmo, e sempre na eleição há permanência e continuidade.

A presença de Platão tem sido constante. Entre seus contemporâneos impôs-se, os séculos de predomínio político latino reconheceram-no, o mundo da Idade Média valorizou-o, a modernidade exaltou-o. Sua presença não foi afetada pelas disputas da tradição, nem, especificamente, pelas disputas a respeito do próprio Platão. A tradição nos diz sempre para ler Platão; de uma maneira ou de outra, ela insiste em que ele deve ser lido. Mas ela não diz que é só para ler Platão. Segundo a seleção que vem fazendo, define-se um universo, mais ou menos restrito mais ou menos amplo, de elementos que devemos apreciar. Definindo essas relevâncias, oferece-nos uma primeira pontuação para nossos esforços. A limitação do universo que estabelece não é, no entanto, na medida do indivíduo; talvez o seja do social. A tradição, para persistir, é preciso que estabeleça referências passíveis de uma assimilação mais ou menos geral.

É preciso que a sociedade tome para si as referências que lhe defina uma tradição. É preciso que, no conjunto de seus indivíduos e instituições, assuma uma tradição.

Nós, cada um de nós, somos uma parte. A essa parte não cabe assumir tudo que seja dado como relevante. À parte, cabe assumir só aquilo que lhe cabe como parte, ou aquilo que possa abarcar em sua própria particularidade. Cada um de nós é um indivíduo determinado. Essa determinação quem nos deu foi a própria tradição e é só a partir dessa determinação que podemos apreciar inclusive ela própria. Somos indivíduos determinados, capazes talvez de abarcar uma boa quantidade de coisas, mas limitados. A condição mesmo de nos colocarmos junto aos demais é o reconhecimento dos limites de nossas possibilidades, o conhecimento do que podemos e devemos fazer e daquilo que nos escapa, cabendo a outros. A tradição e a sociedade fazem-se pelos indivíduos; os indivíduos, pela sociedade. Para que esse duplo fazer possa continuar a existir, deve, o indivíduo apreciar o que ele mesmo é em sua particularidade, definindo suas possíveis potencialidades: o que pode fazer melhor, o que outros podem fazer melhor do que ele. Por sua determinação, os indivíduos fornecem-nos uma segunda pontuação. Ao escolherem suas partes, negociando-as com os demais, acabam por colocar marcos com que separam o de cada um e também o de todos. Estabelece-se o que cabe a um e a outro, e também o de que todos participam. Distribuição sempre refeita, mas que apresenta também estabilizações relativas, quando os marcos da separação individuadora permanecem mais ou menos estáveis.

Propomo-nos a ler a obra de um indivíduo determinado. Ele, como todos nós, fez o que fez nos marcos dados para sua individualidade. A partir desses limites, soube apreciar o mundo de maneira tal que, transcorridos séculos após sua existência particular, ainda se faz impositivamente presente pela força da representação que foi capaz de produzir. Mesmo assim, sua obra não deixa de ter as marcas da particularidade do indivíduo que a fez. Compreender essa obra em sua universalidade envolve a compreensão de suas

particularidades. Implica, necessariamente, apreciar suas definições primeiras, a seleção de seus temas, a ordem em que os tratou e a forma utilizada para tanto. A obra de Platão oferece-nos, assim, mais uma pontuação.

Sobre ela desenvolveu-se já uma particular tradição de leitura que, por sua vez, vem refazendo a pontuação inicial dada pela própria obra, estabelecendo re-ordenamentos, reclassificações, destacando temas, desenvolvendo estudos específicos, aprofundando-se aqui e deixando de se aprofundar lá. A específica tradição de leitura da obra de Platão dá-nos ainda outra pontuação.

Todas essas pontuações e mais outras ainda, a dos editores com suas específicas políticas, a das bibliotecas com suas disponibilidades de recursos ou na ausência deles, etc., faz com que se constitua uma espécie de supra-texto cultural de traços especificamente complexos, frente ao qual se encontra todo possível leitor. Este terá de proceder conforme as determinações dessas pontuações todas, pautando-se por elas, enfrentando-as, sobrepujando-as quando julgar necessário. Mas, como quer que venha a proceder, ao dar conta do texto cultural com que se depara, o princípio de sua atividade é sua própria ação de ler. Esta é um ato de específica particularidade. Ler é sempre ler um só texto, por parte de um só leitor. Há no ler uma relação entre um só leitor e um só texto: é este leitor que lê este texto e nenhum outro; é este texto que é lido por este leitor e por nenhum outro. Essa particular relação entre um único texto e seu particular leitor é o princípio a partir do qual a tradição de leitura de um específico texto pode ser pensada, e talvez refeita; e é, a partir daí também, o princípio pelo qual toda uma tradição de cultura histórica de leitura pode ser pensada e refeita. O exame de um texto por seu leitor é, assim, o momento decisivo e originário de que tudo mais depende. Principia conforme as pontuações dadas. Poderá reafirmá-las ou negá-las. Como atividade originária, toda permanência ou mudança dela é dependente.

A leitura.¹

O texto a ser aqui lido será um diálogo de Platão: A República; o leitor, nós o seremos. Definidos texto e leitor, teríamos já os elementos necessários ao princípio de uma atividade? Para ler um texto bastaria tomá-lo com as mãos, lê-lo simplesmente e apreender o que diz? Em termos gerais, sim, mas o que vêm a ser, mais especificamente, cada uma dessas atividades?

Em primeiro lugar, deparamo-nos com um problema: - Que texto efetivamente tomar para ler? Definimos que um texto seria lido: A República. Mas, na verdade, A República não é um único texto; são alguns textos que são A República. Em nossas bibliotecas fazem-se presentes várias edições da obra de Platão e da República em particular. Seria indiferente ler qualquer uma delas? - Certamente não. Já de princípio, algumas se destacam, quer pela consideração da crítica, quer por sua presença reiterada como resultado da política dos editores. Entre estas tivemos acesso e acompanhamos a edição de James Adam, de 1902, referência quase obrigatória na bibliografia. Consultamos a tradução para o inglês de Benjamin Jowett, de 1896, cuja presença na crítica não pudemos observar com a mesma freqüência, mas que é objeto de reiteradas publicações. Consultamos ainda o texto da tradução de Francis Macdonald Cornford, de 1941. Acompanhamos com particular atenção a edição da "Belle Lettre", por Emile Chambry, de 1932. Recorremos ainda à tradução francesa de Leon Robin, de 1950. Em português, seguimos a edição de Maria Helena da Rocha Pereira, de 1980, tradução do texto

¹ O que segue neste item é, com pequenas correções, uma transcrição da introdução de nossa Dissertação de Mestrado: A República de Platão: questões preliminares, São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 1989.

estabelecido por John Burnet, de 1889-1906, conforme edição de 1949.²

Tendo tomado essas edições para ler, surgiram certas inquietações. Em relação às traduções, sabemos que não são o próprio texto. Com traduções não se tem o texto mesmo; o que com elas se tem é a transposição de um texto para uma outra língua. Essa transposição é o que fez a tradução. E, tendo-o feito, em geral, espera-se que, em uma outra língua, esteja-se a dizer o mesmo que dizia o texto original. Considera-se que a boa tradução é aquela que diz, em outra língua, o mesmo que o texto que foi traduzido. Mas como nos assegurarmos disso? Como avaliarmos uma tradução? Para sabermos se o texto traduzido está dizendo, realmente, o mesmo que o texto original, não precisaríamos, antes, saber o que este estaria dizendo? Sabendo o que estaria dizendo o original, entenderíamos que seria isto mesmo que deveria estar presente na tradução. Se for assim, para avaliarmos uma tradução deveríamos, em última análise, antes saber aquilo que se diria no texto original.

Em nosso caso, bastaria o recurso ao texto grego para que obtivéssemos essa resposta? Poderíamos nos dar por satisfeitos por cotejarmos com ele as traduções? Assim encontraríamos a possibilidade de saber o que efetivamente teria dito Platão? — Na verdade, não; pois onde estaria o texto de Platão? Não basta recorrer às versões gregas do texto de Platão para que possamos alcançar suas próprias palavras. É mesmo impossível chegar propriamente até Platão. O que temos de Platão são transcrições mais ou menos tardias. As mais antigas, e portanto mais próximas dele, distanciam-se cerca de treze séculos de quando escrevia. Face à esta distância, não se pode deixar de colocar às versões gregas questões semelhantes às que se colocam às meras traduções. Dado o seu distanciamento em relação ao próprio texto, como confiar em que,

² Referências completas na bibliografia. No transcórrer deste trabalho, salvo observação em contrário, sempre citaremos as passagens da República conforme a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Tratar-se do texto mais facilmente acessível em nossas livrarias.

por tão longo tempo — cerca de treze séculos — e por não se sabe quantas cópias, o texto não se tenha alterado? O que não pode ter sido feito para preencher as lacunas deixadas por fragmentos perdidos e, ao fazê-lo, o texto não se tenha alterado? Quanto, aí, não pode ter sido acrescido de interpretação própria de quem se tenha dedicado a esse estafante trabalho? Podemos mesmo imaginar que aqueles que tomaram o texto para transcrevê-lo não se norteariam por aquele critério de, como copistas, copiarem simplesmente o texto. Talvez tivessem um outro entendimento de sua atividade. Talvez não desejassem dizer exatamente o mesmo que Platão.

Seria mesmo um reducionismo considerarmos o trabalho do copista como uma mera transposição de caracteres gráficos. Ele, ao trabalhar, também se coloca a questão do que o texto estaria a dizer, ou mesmo, do que deveria estar a dizer. Exige-o a sociedade ou o meio de que participa; por si mesmo pode formulá-la. Esta questão acompanha-o em sua atividade e, acompanhando-o, as respostas que venha a lhe dar deverão fazer-se mais ou menos presentes no texto que sai de suas mãos. E ainda, humano que é, está sujeito a uma série de erros semelhantes àqueles que mesmo as mais modernas das nossas edições não conseguem evitar. Por tudo isto, como validar e confiar em uma transcrição na ausência do original?

A grande concordância entre os manuscritos em que se baseiam os estudiosos modernos é motivo para certa tranquilidade, como aliás acontece também com as traduções. Mas esta concordância poderia estar indicando tão somente a filiação dos manuscritos existentes a uma mesma fonte, sem que esta fonte fosse, necessariamente, o próprio texto de Platão. Saber o que foi efetivamente o texto de Platão é algo possível, — quem poderia afirmar peremptoriamente a sua impossibilidade? —, mas o que de fato se tem é o que poderíamos acreditar ser uma boa aproximação.³

³ Para o que precede: Henri Alline — Histoire du Texte de Platon; Maurice Croiset — "Introduction", em Platon — Œuvres Complètes, Tome I; Emile Chambry — "Introduction", ibidem, Tome VI; Léon-Robin — "Introduction", em Platon — Œuvres Complètes.

Sendo assim, talvez alguém coloque a seguinte pergunta: — Não haveria uma seqüência obrigatória entre dois tipos de trabalho; primeiro, o do estabelecimento definitivo de um texto e, só depois, em segundo lugar, o seu estudo propriamente dito? Apesar desta pergunta poder ser descartada como mera ingenuidade, preferimos levá-la em consideração como pretexto para discutirmos uma questão mais geral, visto que, em quem viesse a formulá-la, esta pergunta deveria advir de uma incompreensão do que seja propriamente um texto; talvez de um privilegiamento indevido que se estaria atribuindo aos caracteres gráficos que constituem sua presença física.

Para apreciarmos à cavaleira a questão, suponhamos o problema resolvido através de um acontecimento fantástico. Suponhamos que se encontrasse algum manuscrito que se pudesse atribuir às mãos do próprio Platão. Sem dúvida alguma, esse maravilhoso achado seria o termo de todas as inquietações relativas ao estabelecimento do texto. Teríamos assim o texto clara e definitivamente estabelecido. Estaria ele a nossa frente, pronto para ser lido. Admitamos a presença física do texto. Tomemo-lo com as mãos e vejamos o que temos.

No modo da escrita, estariam presentes as palavras de Platão⁴. Mas como palavras escritas, elas apresentariam uma característica peculiar. Por si mesmas, não seriam perceptíveis. Para que fossem percebidas, seria preciso que nós as lêssemos. O modo de presença das palavras escritas tem essa peculiaridade de depender essencialmente da atividade da leitura. A leitura do que foi escrito é o que lhe completa: só com a leitura a escrita encontra sua completude. É só a leitura que dá acabamento à escrita.

Do mesmo modo, podemos dizer que também o falar só se completa com o ouvir. Não há propriamente falar, se ao falar não corresponder um ouvir. O ler e o ouvir se assemelham: um é atentar

⁴ Para o que segue: José Cavalcante de Souza, em "Heráclito de Éfeso, Fragmentos", notas 3(Fragmento 1), 5(Fragmento 2) e 21 (Fragmento 114), in Os Pré-Socráticos - Fragmentos, Doxografia e Comentários; Martin Heidegger - "Logos (Heráclito, Fragmento 50)", ibidem, pp. 111-123.

para a palavra falada; outro, para a escrita. O ler pode mesmo ser entendido como uma espécie de ouvir: ler é "ouvir" esse tipo peculiar de palavras que se apresentam sob o modo da escrita. As palavras faladas dependem tão essencialmente da escuta como as escritas da leitura. Há nos dois casos uma dependência essencial. Só através de uma outra atividade palavras escritas ou faladas penetram no âmbito da ciência do outro. Só através dessas atividades se constitui uma cons-ciência. Só através delas se constitui essa consciência onde as palavras propriamente existem.

Quem fala pressupõe um ouvinte. Quem escreve, o seu leitor. Já mesmo quando pensadas, estão as palavras a pressupor esse outro que elas querem atingir-envolver. Ao serem proferidas, quem o faz projeta-se na direção desse outro. O salto, no entanto, pode cair no vazio. Para que não o faça é preciso que as palavras sejam ouvidas ou lidas. Se ouvidas-lidas, ligam-se as pessoas, completa-se a projeção de quem as proferiu.

Ligam-se as pessoas pelas palavras. O que se liga é uma pessoa a uma outra. Em uma e outra as palavras apontam para o mesmo. Em uma e outra identificam o mesmo. Ao dizer-ouvir "mesa" um mesmo identifica-se em quem diz e em quem ouve. Com as palavras um mesmo é estabelecido. Há uma comunhão.⁵

⁵ "Se nosso ouvir fosse primeiramente e sempre apenas este captar e retransmitir de sons, ao qual se juntariam ainda outros processos, então seria verdade que a mensagem sonora entraria num ouvido e sairia pelo outro. É exatamente isto que acontece, quando não nos concentramos naquilo que é dirigido a nós. Mas aquilo que se nos diz é ele mesmo a coisa estendida-diante e apresentada depois de recolhida. O escutar é propriamente este recolher-se, concentrado na palavra que nos é dirigida, que nos é dita. O escutar é primeiro o ouvir recolhido. Na atitude que se põe à escuta, manifesta-se a essência do ouvir. Escutamos, se somos todo ouvidos. Mas "ouvido" não é o aparelho do sentido auditivo. Os ouvidos que a anatomia e a fisiologia conhecem não produzem jamais, enquanto órgãos dos sentidos, um escutar. ... Aqui não se trata de investigar, mas de meditar atentamente uma coisa muito simples. ... faz parte do escutar propriamente dito justamente o fato de o homem poder ouvir mal, enquanto passa por alto o essencial que deveria escutar. ... Nós não ouvimos pelo simples fato de termos ouvidos. Nós temos ouvidos e podemos estar fisicamente armados de orelhas

No entanto, essa comunhão não está a eliminar necessariamente toda diferença. O mesmo que se estabelece pode ser um mesmo entre a diferença, uma identidade na diferença; a diferença não se suprimindo, persistindo. Haveria assim uma consciência comum, mas também uma ciência de si e uma ciência do outro em ambas as partes.

A ciência de si e do outro põem-se juntamente com a consciência comum quando o conjunto de representações presentes em cada um dos interlocutores não está, ainda que só parcialmente, exposto ao outro. Ao dizer-ouvir "mesa", algo de comum sempre se revela presente nos dois conjuntos de representações. Se não fosse assim, não haveria um dizer-ouvir, um dizer que correspondesse a um ouvir. Mas como cada um desses conjuntos pode ser diferente do outro, o que de comum revelou-se entre eles pela palavra "mesa", pode estar a associar-se, a ligar-se, em cada um deles com coisas diferentes e de maneiras diferentes também. Haveria algo de comum, mas a ligar-se diferentemente, e com coisas diferentes, conforme as diferenças de um e outro conjunto de representações.

Assim, uma mesma palavra pode dizer não exatamente o mesmo para quem a profere e para quem a ouve ou lê. Ela diz o que diz conforme o conjunto de representações de um e outro; e esses

porque ouvimos. Os mortais escutam o trovão do céu, o vento da floresta, o murmúrio da fonte, os acordes da harpa, o ruído dos motores, o barulho da cidade, somente e na medida em que de tudo isto já fazem ou não fazem parte. Somos todos ouvidos, quando o nosso recolhimento se transporta, puro, para dentro do poder de escutar, quando esqueceu completamente os ouvidos e a simples impressão de sons. Enquanto escutarmos apenas palavras como expressão de alguém que fala, não escutamos ainda, não escutamos absolutamente. E jamais chegaremos, assim, a ter realmente ouvido qualquer coisa. Quando então teremos ouvido? Tê-lo-emos, quando fizermos parte daquilo que nos é inspirado. O dizer aquilo que foi inspirado é légein, deixar estendido-diante uma coisa junto da outra. Fazer parte do dizer não é outra coisa que aquilo que um deixar-estendido apresenta em seu conjunto, deixá-lo estendido diante enquanto tal. Ele pousa a isto enquanto tal. Ele pousa um e o mesmo numa unidade. Ele pousa um como sendo o mesmo. Um tal légein pousa um e o mesmo, o hómon. Um tal légein é o homologeïn: um enquanto o mesmo, uma coisa junto da outra recolhida no mesmo de seu estar-estendido-diante." (Martin Heidegger, supra cit., pp. 114-115)

conjuntos de representações podem não ser idênticos. Se não são idênticos, em cada um deles a mesma palavra liga-se a outras diferentes palavras e outras imagens. E é nesse ligar-se que a palavra diz o que diz. O que diz, ela o diz conforme é aquele em que, para quem, ela o está a dizer. O que diz, ela só o diz enquanto um ligar-se ao que é isso que é aquele a quem ela o está a dizer. Ela só diz o que diz nesse ligar-se, nessa associação, onde ela não está só, onde está na co-presença disso que é aquele a quem ela está a dizer o que diz. A presença da palavra é sempre uma co-presença. O seu apresentar-se é também um apresentar-se de outras palavras, de outras imagens ainda. Para que ela possa dizer algo é preciso que essas outras palavras e imagens também o façam. Para que a palavra seja ouvida é preciso que aquilo que é o seu ouvinte também seja ouvido. O ouvinte só ouve a palavra quando também ouve aquilo que é. A palavra só diz o que diz quando o ouvinte também diz quem é.

O dizer e o ouvir, e também o escrever e o ler, são portanto relações onde o ouvinte e o leitor são ativos: são propriamente agentes, não se restringindo à passividade. A presença das palavras é algo que depende assim das determinações de quem as ouve ou lê. O que dizem as palavras elas só o dizem enquanto também dizem quem é o seu ouvinte e o seu leitor.

Em nosso caso, a leitura do texto escrito há milênios estaria realizando-se agora. O sentido do que há milênios foi escrito estaria a realizar-se agora. Isto na medida em que o texto estaria presente nesse modo específico de presença das palavras escritas; modo no qual, o leitor, ainda que tão distanciado do autor, determina em parte o que elas estão a dizer. E, nessa sua maneira de apresentar-se, o que diz o texto, ele o diz na medida mesmo em que o leitor está também a dizer quem é. O que o texto original de Platão estaria agora a dizer seria pois aquilo, e somente aquilo, que seu leitor vivificasse pela leitura, onde ele, leitor, estaria também, em parte ao menos, a dizer quem é. E mais, marcando essencialmente o texto por isso mesmo que ele seria.

Assim, só assim, apresentar-se-nos-iam os originais de Platão, acaso fossem encontrados: marcados necessariamente por uma incompletude. Mas não simplesmente aquela da ausência de algum fragmento ou da impossibilidade de decidir sobre a autenticidade de uma ou outra passagem. Estariam, os originais de Platão, marcados, essencialmente marcados, por aquela incompletude que só a leitura pode suprimir. Os originais de Platão, acaso tivessem sido encontrados, para que verdadeiramente viessem a existir, precisariam ser lidos. E, ao serem lidos, a leitura integrar-se-ia naquilo mesmo que o texto teria a dizer. Nada nos poderiam dizer os originais de Platão senão pelo viés da leitura, ou melhor, das várias possíveis leituras.

E ainda que não possamos reconstituir em detalhe o que teria sido a leitura desse texto quando ele ainda existia em sua forma original, com certeza, ela partilharia disto que é uma característica essencial de toda e qualquer leitura. Da mesma forma, com todas as outras leituras que se somaram no transcorrer dos séculos que nos distanciam de Platão. Essas leituras, por sua vez, forneceram o princípio para as transcrições e traduções. Forneceram aos transcritores e tradutores a resposta à questão do que estaria o texto a dizer

Por inúmeras vezes leu-se o texto e, na leitura, o leitor fez-se presente juntamente com o texto que leu. A presença do texto só é mesmo possível com a presença do leitor. Este, se "depois" de ler, transcrever ou traduzir, fixará em seu trabalho parte de si mesmo. Sua transcrição ou tradução é, pois, mesmo essencialmente, também obra sua. Há uma espécie de co-autoria entre o autor primeiro e o seu tradutor ou transcritor. Nessa espécie de co-autoria, a solidariedade dos tempos de um e outros. À marca do tempo do texto primeiro, soma-se a marca do tempo da transcrição ou tradução. Por tudo isto, cada uma das cópias, transcrições e traduções são, a seu modo, obras primeiras, marcadas pela originalidade de um homem e de uma época.

Mas isto tudo não faz com que Platão se perca na diversidade de suas transcrições ou traduções. Todas as transcrições e traduções aproximam-se ou comungam em uma mesma origem primeira. Todas elas o são de Platão, este nome estando a explicitar essa comunhão em um mesmo princípio. Este princípio - Platão - não é, no entanto, algo que exista sem aquilo de que é o princípio. O texto de Platão não existe mesmo para além das transcrições ou traduções de que é o princípio.

O princípio que é, é um princípio subjacente, não anterior - talvez pudéssemos dizer. O princípio que é o texto de Platão ele o é enquanto algo comum a que se reportam seus leitores. Ler é apresentar-se através do texto lido. Ler é um duplo apresentar-se, aquele do texto e aquele de quem lê. Ler um mesmo texto é compartilhar dele nessa ação de apresentar-se que é a leitura. Ler um mesmo texto é compartilhá-lo na ação de apresentar-se: é apresentar-se compartilhando de algo comum.

Algo comum transcende as consciências particulares. E é já por causa dessa transcendência que são escritos os textos, e é por ela também que são preservados. Por ela procura-se resgatá-los dos acidentes devastadores da história. Por isso um texto é guardado, transcrito, traduzido. O que não significa que permaneça imutável. O texto existe pela sua ação de transcendência; este é o seu serviço. Em função dele quer-se mesmo o texto inalterável, para que inalterável seja essa referência onde se encontram as consciências à procura de identidade ou de unidade para sua diversidade. Mas, inalterável não pode ser o que serve a essa procura de identidade ou unidade, quando a história dessa procura é a dos conflitos que constituem a nossa própria história. Nestes conflitos, são os textos preservados; neles também eles se mutilam. Sua sorte não é muito diferente da nossa, onde temos nos preservado através de nossa própria mutilação.

Em meio a essa história, é que o texto de Platão é um princípio. Como algo de comum a que se reportam seus leitores, ele define já um participar ou não participar desse mesmo reportar-se.

Serve assim o seu texto para a definição dos partícipes em uma certa comunhão. O estabelecimento do texto é o de uma pertinência ou impertinência, através da qual as pessoas se aproximam ou se distanciam. O princípio que é o texto de Platão é o da definição de um âmbito de comunhão - de definição também dos excomungados. O texto redefine-se com a redefinição desse âmbito.

Aí, o estabelecimento do texto é definição de referência comum - definição de identidade ou de unidade na diversidade. Isto se opera através de múltiplos entrechoques. Estabelecer o texto é resolver este conflito. É pôr-lhe um termo. Termo que tem sido sempre mais ou menos parcial, mais ou menos temporário. Há assim uma história pontuada por essas resoluções parciais. Esta é a história do texto de Platão. Esta é uma cultura a referenciar-se em Platão.

O que temos, pois, em mãos não é, bem na verdade, Platão. O que temos é antes uma cultura a referenciar-se em Platão. Platão é um laço de união entre homens e épocas, é uma relação sempre a refazer-se ao fazer-se a escrita de sua obra.

E é um momento, um instante, nesse fluxo de constantes recriações que fixamos para ser o objeto do estudo que empreendemos: esse é o texto lido. É o Platão das indicadas edições, não outro, o texto que lemos.

Face a esse texto, colocamo-nos como seu leitor que, como todo e qualquer outro, revelou-se em sua leitura e expor-se-á agora ao exame ao relatá-la.

A tese.

A tese que sustentaremos é a de que a cidade que se constrói na República é uma resposta determinada a um conjunto muito bem definido de questões. A cidade que se desenha no texto, em nosso en-

tender, é uma espécie de contra-imagem. Acreditamos que havia uma imagem do que fosse a cidade dada à consciência dos interlocutores; e o texto, tomando essa imagem, opera no sentido de transformá-la numa outra imagem, cujos traços se definem como formas de respostas a questões colocadas à primeira. Entendemos que no texto haja uma primeira e uma segunda imagem do que seja a cidade, uma opondo-se a outra. Procuraremos entender uma e outra, e também como se opera a transformação da primeira na segunda.

Para fazê-lo, haverá que entender os próprios interlocutores como portadores dessas imagens. As cidades que se mostram na República, a primeira e a segunda, são cidades que pertencem a indivíduos determinados; são dados da imaginação de indivíduos particulares. Não são imagens que se mostrem separadas de específicos indivíduos. Verdade é que, em sua particularidade mesma, esses indivíduos representam mais do que simplesmente eles mesmos. São personalidades que devem ser tomadas como expressivas de toda uma categoria de pessoas: os exemplares mais significativos de suas categorias. Mas não é a categoria que fala por si mesma; se fala, ela só o faz pelas palavras desses indivíduos. Procuramos entendê-los em sua própria individualidade e perguntamos pelo caráter de suas falas. Nelas se encontraria ou não a categoria de que participavam? Quando falam os personagens, que são mesmo individualidades históricas bem determinadas, eles o fazem por si só ou pelas suas categorias sociais? Procuraremos sustentar que falam por suas categorias.

Pelos personagens falariam determinadas categorias sociais. E o sobre o que falam é a justiça. Um dirá que ela é isto e outro que é aquilo. Apesar da diversidade de suas falas, é no que dizem que o texto encontrará uma primeira cidade: um modo de relacionamento entre todos. No que dizem, entendem eles que os homens seriam sempre dotados de um certo caráter e pressupõe-se também que se relacionariam de um certo modo. Esse caráter dos homens, ou a sua natureza, e o modo em que se relacionariam, percebe o texto como um dado comum à diversidade de seus pensamentos. Na diversidade de

seus entendimentos encontrar-se-ia algo de comum a todos. É o que, de início, procuraremos aprender, ou seja, o que o texto diz do modo de pensar de cada um de seus personagens, como expoentes de determinadas categorias sociais, e também no que pretende que seu entendimento se faça comum por meio de uma mesma imagem do que seja a cidade. Em nosso entender, pois, no texto, diferentes categorias sociais mostrar-se-iam no seu particular modo de entender as relações que constituiriam a comunidade política que seria a cidade. Mas, em meio à particularidade de seus modos de pensar, encontrar-se-ia uma unidade de entendimento numa mesma imagem de cidade, comum a todas elas.

E essas categorias, procuraremos também sustentar, não seriam quaisquer umas. Seriam aquelas cuja existência e conflitos dariam às circunstâncias históricas do diálogo seus traços básicos; sendo, pois, a imagem de cidade, que se mostra como comum ao entendimento delas, a própria cena histórica do momento em que viviam, tal como a viam e pensavam os principais responsáveis por ela ser tal qual. Seriam diversas as existências de uns e outros, distintos os seus modos de vida, opostos e conflitantes seus interesses, belicosas e dramáticas suas relações; mas, os membros de todas elas teriam por referência uma mesma cena social. E mais, todos eles se entenderiam como fazendo parte de uma mesma humanidade. Participariam de categorias sociais distintas, mas cada uma delas composta de elementos semelhantes àqueles de todas as outras. Na diversidade de seus próprios traços particulares, entendiam que havia algo de comum. Qualquer que fosse sua categoria social, seriam os homens sempre os mesmos. Tentaremos definir que homens seriam esses que, no seu próprio entendimento, tal como nos mostra o texto, sempre os mesmos seriam, qualquer que fosse a categoria social a que pertencessem.

A tarefa nem sempre será fácil pois esse conceito comum de homem e de humanidade não é um dado presente imediatamente à consciência dos interlocutores. Cada qual tinha lá o seu, e o entendimento de cada um era, antes de tudo, a maneira particular de

a si próprio colocar em relação com os demais. O que faz o texto, e nós teremos que tentar também fazer para acompanhá-lo, é apreender como, a partir do entendimento particular de cada qual de como deveria colocar-se frente aos demais, eles, na verdade, desenham para si um determinado modo de relacionamento entre todos. O que faz cada qual é expressar o seu próprio modo de entendimento de suas relações com os demais. E, como cada um estaria a expressar o ponto de vista de uma categoria social, cada categoria estaria, pois, a mostrar-se em seu particular entendimento de como entenderia as suas relações com as outras. É a partir daí, do ponto de vista particular de cada uma das categorias, que se começa a mostrar uma cidade. É pelo ponto de vista de uma e outra parte que se começa a desenhar o todo. E entendemos que parte aqui também se possa considerar partido, porque, como pretendemos sustentar, as categorias sociais expressas pelos personagens, nas circunstâncias do diálogo, haviam-se feito partidos, apresentando-se à sociedade como sendo capazes de tomar em suas mãos a gestão dos negócios urbanos.

Do ponto de vista de uma parte, ver-se-ia de uma maneira; do ponto de vista de outra, de outra maneira. Na superposição e confronto das imagens, alguns traços básicos comuns destacar-se-iam. No conjunto dos diferentes entendimentos, destacar-se-iam alguns traços básicos comuns. Platão faz notar que entre os interlocutores havia quem disto se apercebesse. Dois deles entendiam assim e conseguem mostrá-lo. Surge, então, a primeira imagem do que seria uma cidade, ou seja, um conjunto de relações mais ou menos necessárias para um certo número de indivíduos. É esta a cidade que primeiro se desenha.

Todos estariam entendendo que se encontrariam em uma mesma matriz de relacionamento: a cidade em que viveriam. Mas, a princípio, eles não sabem disso: será preciso que se lhes diga, havendo entre os próprios interlocutores quem o faça. Estes serão eleitos, por isso, os interlocutores exclusivos do condutor da pesquisa para os desenvolvimentos posteriores do diálogo. Com eles, a matriz co-

mum de entendimento, que só eles perceberam existindo, será tomada como o principal objeto de pesquisa.

Mas não é que os pontos de vista particulares apreciados a princípio sejam simplesmente descartados. Por meio deles alguma coisa pôde ser aprendida, e isto será retido para posteriores desenvolvimentos. O que via cada um, a partir de seu ponto de vista particular, era parcial, era uma imagem que se desenhava a partir de uma perspectiva particular. Mas não é por serem parciais que nada vissem nas relações que entre todos haveria. O que se pôde ver a partir de um ponto de vista particular será combinado com o que se viu a partir de um outro ponto de vista particular. As contribuições de cada um dos pontos de vista serão resgatadas ao longo de todo o diálogo.

Mas, assim que se pôde ver a existência de uma matriz de relações como dado comum ao entendimento de todos, é essa matriz mesma que passa a ser tomada para apreciação. Toma-se essa matriz e se a explicita. Em sua explicitação, destaca-se um problema: ela não encontra uma medida. O que tinham como matriz para o seu relacionamento, a cidade que tinham em imaginação como sendo o dado natural da existência de todos, não se dava nenhuma medida. Tal como entendiam que seriam e se relacionariam não seria possível encontrar uma medida a ser dada à sua cidade. E entende Sócrates, procuraremos sustentar, que assim seria porque não teriam já uma medida para a vida de cada um. Cada qual não teria para sua vida uma medida; por isso também a cidade, como o conjunto deles todos, também não teria a sua.

Tratar-se-á no texto, então, entendemos, de procurar essa medida: a medida para cada um em sua própria vida. Será o trabalho, a função a desempenhar no interior da cidade, que dará essa medida para a vida de todos. Cada um deveria ter sua vida medida pelo seu trabalho. Tendo cada um a medida para sua própria vida, a cidade também teria a sua, como a soma do que se medisse para cada um. O trabalho daria a medida. Mas qual seria o trabalho de cada qual, para que com ele se definisse a medida de sua vida?

Para dar resposta a esta questão, um novo modo de organização da cidade será apresentado. De início, apresentou-se um; agora, apresentar-se-á outro. Na fala inicial dos interlocutores dese-nhava-se uma certa cidade; agora é outra que se desenhará. Na primeira observou-se a ausência de uma medida para a vida de cada um e, conseqüentemente, para a cidade como um todo. Procurou-se essa medida e ela foi encontrada no trabalho. — Mas quais seriam os trabalhos a dar a cada um? — Como definir os trabalhos a serem dis-tribuídos entre os cidadãos? Na primeira cidade isto não se resol-vera. Resolver-se-á agora. Para fazê-lo, um outro princípio de so-ciabilidade será definido. Surge uma nova cidade, um novo modo de organização das pessoas em sociedade.

Será particularmente difícil discutir o modo pelo qual se afirma este novo princípio. Há um primeiro princípio para a organi-zação da sociedade e há um segundo princípio para a organização da sociedade. Mas o texto faz com que o segundo se apresente como uma extensão do primeiro. Haverá que distingui-los e de entender porque o cuidado em confundi-los.

Para definir qual seria o trabalho de cada um o texto estabe-lecerá um novo princípio de sociabilidade. Esse princípio, na verdade, entendemos, já se encontraria nas próprias determinações através das quais se daria uma medida à vida de cada um. Na medida da vida de cada um encontrar-se-iam determinações que passariam a ser aplicadas à cidade como um todo. Mas, a princípio, as determi-nações de que se trata, quer individuais ou de classe, seriam definições para a medida de uma vida a ser vivida no interior da primeira cidade imaginada. Só depois, essas determinações mostrar-se-iam como capazes de fornecer princípios gerais de sociabilidade que deveriam substituir os anteriormente enunciados.

Efetuar-se-á essa substituição de princípios, entendemos; e, pelo novo princípio encontrado, desenhar-se-á uma nova cidade. Par-ticularmente difícil será entender essa substituição de princípios. O texto mostrará o segundo como uma mera aplicação do primeiro; quando, na verdade, trata-se de um outro, sendo que entre eles

existe, tão somente, uma parcial identidade formal. Talvez pudéssemos formular, numa primeira aproximação para suscitar alguma indagação preliminar⁶, que, de início, estabelecer-se-ia uma relação de proporcionalidade entre coisas. Chamá-la-íamos de A, B, C, e D. Dir-se-ia, de início, que A estaria para B, assim como C estaria para D. Estabelecer-se-ia uma relação entre coisas ao modo do que se chama de uma proporção descontínua, que poderia estender-se indefinidamente; pois, assim como A estaria para B, e C para D, poderia haver um E que estivesse F, um G que estivesse para um H, e assim indefinidamente. Depois, em vez desse tipo de relação dada por uma proporção descontínua, que se estenderia para um número indefinido de termos, estabelecer-se-ia uma outra, entre só três termos.: um A, um B e um C. Dir-se-ia que A estaria para B, assim como, B, por sua vez, estaria para C. Esta segunda relação teria com a primeira uma semelhança formal:

$$A/B - C/D \quad \text{é semelhante à} \quad A/B - B/C.$$

Mas, na segunda relação, o segundo termo é igual ao terceiro; sendo também uma proporção, seria contínua e não descontínua. Ainda que com alguma semelhança entre elas, as relações, já do ponto de vista meramente formal, não são as mesmas.

O texto, em nosso entender, servindo-se de uma semelhança formal do tipo, mascararia uma distinção. Ao enfrentar a questão da distribuição de tarefas no interior da cidade, a princípio, na imagem da primeira cidade, diz-se a cada um uma tarefa: para A, a tarefa B; para C, a tarefa D; para E, uma F, e assim por diante. Depois, na imagem da segunda cidade, diz-se que se estaria aplicando o mesmo princípio, ou a mesma forma de distribuição de tarefas; mas, na verdade, na segunda cidade, a tarefa do primeiro termo definido, é dada como sendo a de cuidar do segundo, assim como a

⁶ Sobre a expressão de relações sociais através de proporções matemáticas: Aristóteles - Ética a Nicômacos, V; Platão, Leis, 757b-d.

deste, cuidar do terceiro. Muda-se a forma da relação, fazendo-se de uma proporção descontínua uma contínua; e muda-se também, veremos, o seu conteúdo. No primeiro caso, um cuidaria de uma tarefa e outro de outra, sendo, em cada uma das relações, sempre o primeiro termo dado por um indivíduo ou classe e o segundo dado por sua tarefa; nunca um indivíduo ou classe tendo como tarefa o cuidado de outro indivíduo ou classe. No segundo caso, de maneira distinta, a tarefa que se dá a um indivíduo ou classe é, precisamente, a de assenhorar-se de outro indivíduo ou de outra classe. A cada um uma tarefa; mas a tarefa de um seria assenhorar-se de outro, um teria como seu objeto um outro, que, por sua vez, teria por objeto um terceiro. Diz-se que existiriam alguns cuja tarefa seria assenhorar-se de outros; enquanto, a princípio, na primeira cidade, ninguém se assenhoraria diretamente de ninguém; cada qual sendo senhor exclusivamente de sua própria tarefa, e não se intrometendo com um outro indivíduo ou uma outra classe, que seria senhora da sua.

Haveria uma primeira e uma segunda cidade; cada uma delas com seu próprio princípio de ordenamento, diferindo uma da outra pela distinção desses princípios. Mas o texto tenta mascarar a diferença entre uma e outra cidade, entre um e outro princípio, por uma parcial identidade formal existente entre elas e eles. Teremos que nos deter demoradamente nisto para tentar entendê-lo e expor os resultados de nossas indagações. Veremos.

Entendemos, então, que se estabelecerá um outro princípio de ordenamento das relações sociais, distinto do inicialmente enunciado; e, a partir dele, desenhar-se-á uma outra cidade, conseqüentemente, distinta da primeira. Mas nesta segunda cidade, a primeira continuaria a se fazer presente. Na segunda cidade haveria uma classe de cidadãos que se assenhoraria de uma segunda classe de cidadãos e esta, por sua vez, de uma terceira:

$$A/B - B/C .$$

No entanto, entre os membros da última classe, aquela que estaria sob o senhorio das outras duas, a vida permaneceria tal qual na primeira cidade. Nesta, na primeira cidade, não havia uma medida para a vida de cada qual, e entende-se que uma medida, que negasse essa desmedida, só poderia ser encontrada quando as determinações do trabalho se impusessem sobre a vida. Mas entende-se também que isso só deveria ocorrer em termos de que se imporia essa medida a uma primeira classe de cidadãos que, por sua vez, impô-la-iam a uma segunda classe de cidadãos; assenhorando-se a primeira classe da segunda exatamente pela imposição dessa medida. Mas uma e outra destas classes, a primeira e a segunda, assenhorar-se-iam de uma terceira classe sem a imposição dessa mesma medida. À terceira classe, a medida do trabalho sobre a vida não se imporia. Medida pelo trabalho seria a vida de uma primeira classe de cidadãos, e medida também seria a vida dos cidadãos de uma segunda classe. Mas os de uma terceira, sob medida nenhuma se encontrariam; sem que, no entanto, deixassem de ter, nessa desmedida mesmo, a determinação de seu modo de vida.

Definir-se-ia como função de uma primeira classe o assenhora-mento de uma segunda e, através, desta, de uma terceira. Definir-se-ia como função da segunda classe estar sob o domínio de uma primeira e, sob esse domínio, assenhorar-se de uma terceira. A esta última caberia, meramente, deixar-se dominar pelas outras duas, ela mesma não se assenhorando de ninguém. O trabalho de uns seria o assenhorar-se de outros; o destes outros, servir os primeiros, a que estariam subordinados.

O trabalho daria a medida da vida. Daria essa medida àqueles que se assenhorariam dos demais como um rigoroso regramento de todas suas atividades para que, por essa disciplina mesmo, sempre capazes fossem do assenhorar-se que seria a sua específica função. E o trabalho também daria a medida da vida dos outros, que sobre tal senhorio se encontrariam; só que, neste caso, a medida que daria o trabalho não seria a de um meticuloso regramento, mas a da ausência dele. Ao se definir o trabalho de uns como um mero servir, a medida

que esse servir meramente lhes imporia seria a de, por si mesmos, serem incapazes de se imporem medida para suas próprias vidas. Em si mesmos, deveriam permanecer na desmedida de suas vidas, para que, se alguma medida nela quisessem, só nos outros pudessem encontrá-la. Haveria aí uma espécie de desmedida como medida necessária ao bom ordenamento do senhorio dos outros.

A medida da vida de uns e a desmedida da vida dos outros, dar-se-iam pelo ordenamento de suas vidas, pelos modos diferenciados que teriam de viver e de relacionar-se. A cidade, a que por fim se define no texto, constituir-se-ia pela relação de uns, em seu modo de vida de medida, com outros, em seu modo de vida de desmedida. Em seu modo de uma vida desmedida, estes se encontrariam, ao fim, tal como estavam desde o princípio. Não haveria para eles modificações em seu modo de vida definido desde início, quando uma primeira cidade se desenhou. Essa primeira cidade acabará por ser substituída por uma outra, mas, para uns, permaneceriam os traços dessa primeira cidade em sua impossibilidade de medida. Haveria, pois, permanência na transformação.

Propomo-nos a entender um e outro dos modos de vida — aquele da primeira cidade, que para uns permanece também na segunda, e aquele que surge como novidade na segunda. Haverá que entender as distintas ordens de relacionamento que, internamente a si próprios, definem, e as relações entre um e outro na maneira de constituir-se por fim a cidade. Isto, tal como o fizemos, só foi possível através de uma leitura que teve de se deparar com a questão do porquê a escrita de Platão faz com que as diferenças entre tais modos antes se escondam do que se revelem; de como ele faz quando as revela e de como faz quando as esconde. Para isso, fomos obrigados a seguir seu texto muito de perto, detendo-nos nas passagens mais decisivas; quer porque elas o sejam conforme a própria ordem dos argumentos do diálogo, quer porque, face às dificuldades encontradas pelos intérpretes e críticos, elas o sejam para o específico entendimento de nossa própria época. Na verdade, foi da interpretação de algumas dessas passagens que resultou nossa tese como uma proposta de

leitura de uma primeira parte da República. E, no que viermos a contribuir para que as dificuldades no entendimento deste texto de Platão sejam menores, aí, encontrar-se-á a razão de ser de nosso trabalho.

PARTE I: A CENA E OS DRAMATIS PERSONAE

1. No Pireu, a casa de Céfalo.

De uma maneira geral, a cena - no teatro, na pintura e em toda a arte - proporciona a oportunidade dos acontecimentos e, nessa sua função primeira, poder-se-ia até lhe atribuir pouca importância, dado o fato de que seu papel poderia ser tido como sendo da natureza exclusiva do passivo, e dispensar, por isso, maiores preocupações. Os personagens precisariam de um espaço para sua representação, mas este poderia até ser reduzido à pura abstração. A cena nem sempre mesmo se define; muitas vezes ela é reduzida ao fundo neutro, procurando-se com essa neutralidade possibilitar a melhor definição dos personagens e seus movimentos. Estes é que efetivamente importariam como elementos indispensáveis; ao contrário do cenário que seria algo com o caráter do que, ao menos muitas vezes, seria prescindível.

Mas há também quem pense o contrário, vendo na cena os marcos sem os quais os personagens não poderiam encontrar vida. Só nos termos envolventes dados por ela, poderiam adquirir suas verdadeiras dimensões e dar significação a suas ações. Sem essa definição que lhes fornece o cenário, transformar-se-iam em figuras desprovidas de significação real; quer porque não adquirissem contornos precisos, quer porque não fossem providos da atmosfera que lhes daria vida.

A forma e o fundo, na verdade, parecem sempre estar sendo entendidos de maneira que a predominância de uma ou de outro, ou

ainda, seu equilíbrio, definem-se a cada caso, a cada época e autor. E o que parece importar nessa definição são os modos pelos quais os personagens estão a relacionar-se com os dados exteriores que lhes são imediatamente oferecidos pelo cenário.

Observe-se, mais particularmente, como o recurso a um fundo neutro serve para atribuir universalidade às figuras e seus movimentos, que, ao destacarem-se sobre um fundo que esteja indeterminado, ou dele prescindirem, instalam-se no universo de um espaço e de um tempo não determináveis, com o caráter da universalidade. É o que fazem muitas vezes os autores ou o que fazemos nós quando interpretamos suas obras. Isso parece ser particularmente conveniente no tratamento dos "clássicos". A tragédia, por exemplo, ao prescindir das definições de época em seu cenário, situar-se-ia no plano que lhe seria próprio.

E quando se trata de Platão, são os próprios personagens que nos aparecem muitas vezes desprovidos de todos os seus caracteres, a não ser aqueles dados pelas falas. Nelas, a nossa tradição cultural é propensa a encontrar formulações sempre válidas de verdades perenes, senão eternas, ou, ao menos, a explicitação de problemas universais. E, efetivamente, talvez aí, na fala de seus personagens, é que esteja o que é substancial em Platão.

Mas não é imediatamente assim, sem carnatura, que ele apresenta seus personagens. São bastante concretos os seus personagens. São figuras de que a história retém a memória, como no caso de um Alcibiades e suas peripécias. São figuras vivas, e vivas inclusive bem para além do que delas nos revelam os diálogos platônicos. Nestes, são suas falas que são mais detidamente analisadas; suas vidas ou caracteres físicos e psíquicos não são tão cuidadosamente estudados. Mas estaria Platão, ao analisar com maior atenção exclusivamente as falas, dispensando-nos do conhecimento mais completo dos homens que põe a falá-las em seus diálogos? — Talvez ele o pressuponha. Senão, por que não apresentar as idéias sem que estas tivessem de surgir através da fala de homens tão destacados?

E mais, por que sempre apresentar estes homens em situações bem definidas por um cenário?

Em Platão, as idéias aparecem pela fala de personagens bem determinados e estes falam em situações bem definidas. É este ou aquele homem, de quem se conhece inclusive a história, que está a dizer isto ou aquilo, neste ou naquele lugar. Ele não reduz seus personagens a falas incorpóreas e nem a cena ao fundo neutro.

Na República, já no primeiro parágrafo, aparece o cuidado em caracterizar um cenário: é o Pireu. Diz logo no parágrafo primeiro que o cenário para seu diálogo será o Pireu. — O que nos estará a dizer essa palavra a nos designar um lugar, a nos definir um cenário?

Observemos, em primeiro lugar, que isto que nos traz à presença a palavra é algo que, na distância do tempo, e apesar da relativamente farta informação histórica de que se dispõe, deve ressoar para nós certamente de maneira diferente do que para os homens da época em que escrevia Platão. Para os contemporâneos de Platão essa referência, certamente, tinha significados que nós não podemos mais vivenciar plenamente, a não ser através de um esforço imaginativo por meio do qual tentemos recuperá-los. E nós frequentemente nos empenhamos nesse esforço. Muitas vezes parece, até mesmo, que não poderemos apreciar e entender o que as palavras de Platão estão a dizer se não o fizermos tal como fizeram aqueles homens, os gregos da época em que foram escritas. O nosso entendimento das palavras de Platão parece muitas vezes exigir (talvez exija mesmo) que nos transformemos, em certa medida ao menos, naqueles homens. O conhecimento daquilo sobre o que estariam a falar as palavras de Platão talvez esteja a solicitar um esforço através do qual nos transportemos deste nosso tempo para aquele em que viveu o homem que as escreveu.

Ao contrário de uma abstração da cena e da concretude dos personagens, aparece-nos, assim, o desejo de recuperar a plenitude de ambos. Somos levados a querer viver o burburinho do empório comercial do Pireu, conviver com os seus comerciantes, com os metecos

que circulam por suas ruas, visitá-los em suas casas e participar de seus negócios. Perguntamo-nos, também imediatamente, como seria a cidade lá em cima e, a partir de suas ruínas, tentamos recuperar a carnatura e o dourado de seus mármore, as suas comemorações religiosas, os embates políticos, os jogos, a vida e a emoção de seus personagens. Os registros históricos relativamente fartos parecem assegurar a possibilidade desse transporte. Transformar-nos-íamos naqueles homens, naquela humanidade.

E é interessante como isto, que é tão radicalmente o oposto a uma supressão do cenário e da concretude de personagens, seja uma tendência, ou até mesmo um impulso, tão forte como o para aquela dupla abstração. Somos tentados a esquecer totalmente a especificidade histórica dos gregos com a mesma intensidade que vivê-la integralmente.

No primeiro caso, o impulso à abstração parece provir da universalidade que nossa cultura tem atribuído ao seu pensamento. No segundo caso, a procura de vivenciar o passado que representa pode, por um lado, decorrer de um desejo de alheamento de nosso próprio tempo; mas, por outro lado, pode também resultar de um autêntico desejo de conhecimento. Atentemos para isto com algum cuidado.

Observemos que quando se atribui universalidade a um pensamento de uma outra época, além de uma espécie de dignidade que damos a esse pensamento - na idéia de universalidade há, em geral, uma grande valorização implícita -, nós também valoramos nossa própria época na medida em que daquela universalidade nós estaríamos participando. Os gregos teriam formulado verdades universais, muitas vezes pensamos, e como tais seriam válidas também para nós. Sendo assim, a nossa própria época participaria de uma universalidade que se afirmaria ao afirmarmos a universalidade dos gregos. Às vezes mesmo, ao desdobrarmo-nos em elogios aos antigos, não fazemos senão atribuir-lhes um certo mérito por formulações primeiras, por uma certa capacidade de apreensão do que ainda estaria em seu grau inicial de desenvolvimento e que só encontraria seu pleno acaba-

mento em nosso próprio tempo. E, mesmo ainda, quando consideramos suas formulações mais claras ou melhores que as nossas, consideramos que elas são sobre uma vida que, em certo plano, compartilhamos com eles. De uma forma ou de outra, não é difícil concordar com a idéia de que, ao universalizá-los, nós, em geral, também nos universalizamos. Sendo assim, aquela abstração de cenário e ausência de concretude de personagens parece associar-se a uma atitude afirmativa relativamente a nós mesmos (ainda que isto se dê em termos de um reconhecimento de nossos desatinos).

Ao contrário, mergulhar no passado, quando este perde sua universalidade e identidade com o presente, definido-se pela particularidade, pode ser, mais simplesmente, um mero alheamento do presente. Enquanto alheamento de um presente como este que é o nosso, é fácil ver razões para tal mergulho. A história propicia muitas oportunidades de alhearmo-nos em outras épocas onde, ao menos, podemos imaginarmo-nos vivendo melhor do que agora. No entanto, neste simples alheamento pouco mais do que repouso das fadigas de agora poderíamos encontrar.

Mas a volta ao passado não precisa ser um simples mergulho para esquecimento do presente. Quando, por exemplo, temos vontade de vivenciar a época em que um texto foi escrito, e quando é no texto propriamente dito que mantemos nossa maior atenção, é como se quiséssemos decifrar alguma mensagem de que intuímos a importância; e é para isso, para essa decifração que vamos à procura do entendimento de uma época passada. Assim, não é bem regressarmos ao passado o que queremos, pelo menos simplesmente; queremos mais é entendê-lo ou compreender dele alguns de seus aspectos para que a mensagem que julgamos estar presente em certo texto, que queremos decifrar, possa se esclarecer. Nosso esforço parece ter um sentido bem determinado. É uma dificuldade definida que o motiva.

Partamos da motivação. Que espécie de dificuldade nos poderia motivar a tentar o entendimento de uma época passada? Mais especificamente, haveria logo na primeira sentença do texto de Platão, em sua referência ao Pireu, alguma dificuldade? Ao procurarmos recupe-

rar isso que seria o Pireu, não nos estaríamos deixando tomar por aquela tendência de um simples alheamento deste nosso tempo? — Talvez devêssemos começar por falar em estranheza, antes que em dificuldade. Vejamos.

Sabemos que na República estuda-se o que é o justo. Platão para expor sua própria concepção de justiça, ou aquela de Sócrates, poderia fazê-lo da seguinte maneira: "Várias são as concepções errôneas a respeito de que seja o justo; esta peca por tal deficiência ou erro, aquela por aquele e aquela outra por tal outro erro; em contraposição a tais concepções errôneas, eis esta, a minha ou de Sócrates, que é a verdadeira". Mas não é assim que ele procede, e é estranho que ele assim não o faça; isto porque essa é a maneira que ele considera a melhor e o diz na própria República [392d-398b]. Ao contrário dessa forma de narrativa onde em momento algum o narrador deixa de aparecer como tal para assumir as vezes de seus personagens, Platão faz com que Sócrates se apresente a reproduzir as suas falas como se fossem eles mesmos que estivessem a falar. O narrador desaparece sob a fala dos personagens. Com isso, estes adquirem mais vida frente ao leitor, que facilmente pode imaginar-se em suas presenças. Os personagens são apresentados como se estivessem efetivamente a falar à nossa frente. E, à nossa presença, também se oferece o cenário onde falam estes personagens. A similitude com a tragédia é assim muito grande. A similitude com o trabalho do historiador também, pois não são indivíduos criados simplesmente pela imaginação do autor que se fazem presentes. São individualidades concretas, com uma história claramente definida e conhecida que Platão nos apresenta. E aqui também, da mesma maneira, o cenário não é algo que o autor tenha criado com sua imaginação: é um lugar determinado e até bastante conhecido.

Assim, os personagens não são propriamente personagens de Platão; os personagens são personagens da história. O que, então, estaria ele fazendo ao apresentá-los, ou melhor, rerepresentá-los? Vejamos.

Situa-nos de início em meio ao Pireu. Sobre o Pireu, o que é que ele diz? — Já a princípio, o diferencia da cidade. Diz o personagem Sócrates que lá estando, que estando no Pireu, está a se pôr a caminho para regressar à cidade. Não considera, pois, o Pireu como sendo a cidade: diz que o Pireu não é a cidade, que é algo distinto dela. A princípio, é só isto que diz. Mas já nisto poderíamos interrogar sobre o que está a dizer¹. — Só com isto, não poderia ele estar negando ao Pireu toda a dignidade de fazer parte da cidade? Com o que diz, não estaria ele excluindo o Pireu da Polis, mantendo-o à parte? Que cenário é esse afinal que está a definir para o diálogo quando, tão preliminarmente, faz esta distinção?

Lembrarmo-nos de Aristóteles pode ser sugestivo. Para Aristóteles os portos seriam algo com um estatuto peculiar. Suas funções seriam econômicas e militares, não políticas. Empório comercial e ancoradouro das forças navais de uma cidade seriam suas funções. Uma e outra diriam respeito às relações da cidade com o exterior e, assim, o porto estaria entre a cidade e aquilo que lhe seria estranho. Local intermédio, seria marcado pela presença de certas condições e determinados homens de que a cidade necessitaria para sua intermediação com o exterior; mas sem que por esta necessidade essas mesmas condições e homens viessem a fazer parte da cidade propriamente dita. Conforme sua maneira de pensar, não deveriam mesmo dela participar. A comunidade política que seria a Polis precisaria relacionar-se com o exterior; para isso, o seu porto prestar-lhe-ia serviços. Mas estas relações com o exterior deveriam ser regradas para que não se afetasse por elas a unidade interna da cidade; e seu porto, como meio para essas relações, deveria ser objeto de cuidados para que, por esse ponto de contato que ele seria,

¹ "... d'après Denys d'Halicarnasse, Quintilien et Diogène Laërce, Platon aurait plusieurs fois remanié le début de la République avant de trouver un ordre des mots satisfaisant, et on aurait découvert une tablette de cire où les huit premiers mots (qui se réduisent à quatre dans l'adaptation latine de Quintilien) étaient disposés de plusieurs façons différents." (Henri Alline - Histoire du Texte de Platon, p. 21)

não se fizesse a Polis permeável a influências maléficas. Nesse ponto de contato mesclar-se-ia o que seria próprio e o que seria estranho. Nesse mescla teríamos a presença próxima e constante do estranho. Nesse meio, por esse meio, poderia o que é próprio diluir-se, o que é estranho desenvolver-se. Em Aristóteles, as relações da Polis com o exterior, e para elas o porto, aparecem mesmo como uma espécie de mal necessário.²

O próprio Platão, em outro texto, pronuncia-se sobre os portos e os principais personagens que, segundo ele, nele se encontrariam — "o comerciante, o turista intelectual, o embaixador e o filósofo"; todos estrangeiros que deveriam ser tratados de maneira especial quando viessem a permanecer na cidade. Particularmente negativa é sua idéia dos comerciantes; seriam "aves migratórias" que voltariam regularmente, "voando decididamente por cima dos mares, ávidos de ganhos". Deveriam ser recebidos nos mercados, nos portos, ou nos edifícios públicos por magistrados especiais; sempre fora da cidade, em sua vizinhança. Caberia a tais magistrados velar para que nenhum comerciante e qualquer dos estrangeiros se entregasse à subversão. Administrar-lhes-iam uma justiça correta, "mas teriam com eles apenas um mínimo de relações, as que fossem impossíveis de evitar".³

E devemos ainda lembrar da maneira pela qual o Pireu aparece na história política de Atenas, particularmente nos acontecimentos em torno da época em que a crítica data dramaticamente o diálogo: aquela da Guerra do Peloponeso⁴. Aí o Pireu aparece sediando agrupamentos políticos de modo a sugerir, inclusive, que os conflitos políticos internos a Atenas poderiam encontrar uma definição em termos de decalque topográfico. Fala-se mesmo naquele momento em dois partidos: o "da cidade" e o "do Pireu" — o primeiro sendo o "oligárquico" e o segundo o "democrático"⁵.

² Aristóteles — Política, III, 5, 132a-b.

³ Leis, XII, 952d-953e.

⁴ Maria Helena da Rocha Pereira — "Introdução", Platão — A República, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

⁵ Ver: Aristóteles — A Constituição de Atenas, XXVII a XL.

Estas lembranças são indicações do que uma denominação toponímia – o Pireu – estaria a fazer logo na primeira frase de Platão, quando este define um cenário para seus personagens. Tais indicações talvez nos ajudem a entender o que faz Platão com essa definição. Ao mesmo tempo o que diz Platão sobre o Pireu, talvez nos ajude a entender o que era o porto de Atenas. Vejamos:

É lá, no Pireu, que Platão nos faz encontrar seus personagens. Quando isto ocorre há uma festa sendo celebrada, em homenagem à Bendis, deusa Trácia – uma estrangeira. O que faz Platão ao nos transportar para essas festividades e nos colocar a conviver com as figuras que a povoam? Por que ele estaria procedendo dessa maneira?... Mas o que é mesmo isto que ele está a fazer? Observemos com mais cuidado.

Em primeiro lugar, transporta-nos para o Pireu e fala-nos do que está ocorrendo; sugere-nos mesmo o clima dos acontecimentos. Em meio a estes, encontramos com alguns dos personagens que constituirão o grupo dos interlocutores do diálogo. Em seguida, esses primeiros interlocutores levar-nos-ão à presença dos demais; isto já no interior da casa de um deles, lá mesmo no Pireu. E assim, observe-se, a seqüência tem um sentido de penetração na cena – nesse cenário que é o Pireu – nesse mundo do Pireu. De uma panorâmica chegamos ao interior de uma de suas casas. É um percurso que o diálogo faz rapidamente, mas faz questão de frisar que está a fazê-lo. Alguma coisa, pois, está a querer dizer com ele. Se fala no Pireu, em algo o Pireu deve importar; se fala em uma de suas casas, este interior também em algo deve importar.

O percurso leva-nos do espaço aberto do Pireu a um interior: tem mesmo o sentido da penetração. Há algo que se mostra para nele se penetrar. Aquilo que se mostra e em que se penetra é Pireu. A falar do Pireu são algumas poucas frases, mas nelas diz-se muito sobre o Pireu. Diz-se da sua distinção em relação à cidade. Diz-se também que lá está a realizar-se uma festa à Bendis: homenageia-se essa estrangeira que é uma deusa, e isto se faz com muito brilho, a

juventude ateniense estando presente e o próprio Sócrates deixando-se levar pela curiosidade.

Os perigos a que se refere Aristóteles, e o mesmo Platão nas Leis, poderiam, efetivamente, estar presentes. No Pireu a divindade estrangeira consegue fazer-se celebrar e em sua celebração estão a envolver-se os jovens de Atenas. No entanto, Platão não diz estar preocupado. Diz simplesmente o que está a ocorrer; não explicita nenhuma preocupação. Mas não explicitar preocupação alguma não é o mesmo que não as ter. Ao mostrar a situação, nesse simples mostrar, já está Platão a propor algo para nossa atenção: a celebração de uma divindade estrangeira com a participação interessada da juventude; isto a ocorrer no Pireu.

Mas se está a propor que para isto atentemos, por que não dizer que deusa é exatamente essa que se homenageia? Por que não falar sobre o que significaria tal homenagem estar se realizando no Pireu? Por que não apontar o que os jovens estariam arriscando na oportunidade? Estaria ele propondo à nossa atenção algo em que ele mesmo não estaria atento? Vejamos com mais vagar.

É por oportunidade das festividades que irão reunir-se os personagens do diálogo. Como estes se apresentam? A princípio, surge Sócrates e Gláucon. Esta primeira dupla encontra-se logo com uma outra: Polemarco e Adimanto⁶. Gláucon e Adimanto são irmãos mais velhos de Platão. Polemarco é filho de Céfalo, um rico meteco a introduzir-se posteriormente no diálogo.

Atentemos para estas duas duplas. A primeira delas é composta pelo velho mestre e um de seus irmãos. A outra, por um filho de um enricado meteco e por outro de seus irmãos. De um ponto de vista familiar, o que estaria então a ver Platão? Um de seus irmãos na companhia do homem a quem dedicava a maior admiração; em quem via, talvez se possa dizer, a figura da própria sabedoria: "o mais sábio e mais justo dos homens", dirá no Fédon. O seu outro irmão, o vê em companhia de um jovem sem tradições, ainda que enricado. Sendo as-

⁶ Acompanha-os Nicérato, filho de Nícias, e outros. Sobre isto ver Capítulo 4.

sim, de um ponto de vista familiar, para Platão, não estaria a apresentar-se uma situação onde a mais nova geração estaria a dividir-se entre o dar-se por companhia a filosofia ou a riqueza sem tradições? Nestes termos, a dupla Gláucon-Sócrates estaria representando a primeira associação - sua família e a filosofia -; e a dupla Adimanto-Polemarco, a segunda - sua família e a riqueza -.

E, para Platão, falar em uma perspectiva familiar não significa, é bom que se lembre, colocar-se no ponto de vista de uma visão restrita. Essa família, a sua, considerava-se até descendente do legendário rei Codros e, concretamente, tivera entre seus membros algumas das mais proeminentes figuras da vida política de Atenas, entre elas o próprio Péricles. Uma perspectiva familiar restrita não era mesmo o padrão grego da época, e isto muito menos seria o caso de tão destacada estirpe. Ao dar a seus irmãos, na República, o papel dos dois principais interlocutores de Sócrates, Platão está aí definindo o papel que atribuía à sua própria família. E, assim, as inquietações que, ao que parece, já começam a delinear-se com as companhias diversas em que aparecem seus irmãos, e que se farão patentes na continuidade do diálogo, são efetivamente importantes, pois dizem respeito ao que ele julga ser o que de melhor haveria entre a juventude ateniense. Ainda na própria República dirá que quando o desconhecimento dos verdadeiros valores não afeta o grupo de elite da sociedade, ainda que esteja afetando as demais classes, isto não é de maior importância; mas, se é entre os melhores que ocorre, daí sim deve advir o mal para as cidades [421a].

Ao falar de sua própria família não está, pois, Platão, a falar exclusivamente sobre si mesmo; está a falar da cidade, do melhor que ela poderia oferecer. Esta nos parece ser a perspectiva de Platão. E, da mesma maneira, a de Sócrates; ao menos, a do personagem da República. "Filhos de Ariston, raça divina de um varão glorioso!" - é assim que se refere a Gláucon e Adimanto [368a]. São estes jovens que privilegiará com o maior cuidado de sua atenção. É a eles que espera educar.

Estes jovens, de que tanto se espera, estão a passear no Pireu; participam das celebrações à deusa trácia Bendis, fascinam-se e divertem-se com a festa. E não dizem estar lá como meros observadores. Sócrates sim se diz motivado pela curiosidade. Os jovens apresentam-se com um envolvimento maior, particularmente Adimanto, acompanhado de Polemarco. Junto deste assume até ares de anfitrião ao insistir que Sócrates decline de seu desejo de regressar à cidade, quando ainda havia o que ver na corrida de archotes a se realizar.

Do lado de Sócrates, observe-se que só acaba por se deter por mais tempo no Pireu quando, em meio aos argumentos de Adimanto e Polemarco para que ficasse, Gláucon intervém e lembra que haveria a oportunidade de conversar com os jovens que estariam presentes. Sócrates só se dispõe a ficar por mais tempo no Pireu, para onde des-cera "para ver como se celebrava a festa", quando seu companheiro lembra que, com sua permanência, se daria a oportunidade de conversar, e de conversar com jovens.

É pois para conversar que Sócrates se detém-se. E conversar para ele é inquirir, atormentar mesmo seus interlocutores, se julgar que eles não estejam no caminho verdadeiro. Para ele a conversa não é um simples passatempo desprezível, é uma pesquisa; é, por excelência, a verdadeira pesquisa. Sendo assim, detém-se Sócrates pela oportunidade de pesquisar. O desejo de "ver como se celebrava a festa" o levava até o Pireu. Queria ter conhecimento da festa vendo como ela se celebrava. Esse seu interesse de ver o que acontecia não parece, no entanto, ser suficiente para detê-lo por um tempo maior. Só irá deter-se por mais tempo quando surgir a oportunidade de conversar, e, pela conversa, a possibilidade de ter conhecimento inquirindo seus interlocutores. É só a possibilidade de ter conhecimento por via do diálogo que é capaz de detê-lo por um tempo maior. O interesse que ele tem por aquilo que ele possa ver acontecendo no Pireu é, assim, menor do que aquele pelo que ele possa conhecer pelo diálogo.

Sócrates, em meio ao que está vendo, encontra alguns jovens. Com eles irá ter a oportunidade de conversar e nessa conversa, interrogar. É nessa última atividade que tem o seu maior interesse, e talvez pudéssemos, por isso, pensar que aquilo que ele estava a ver — a festa no Pireu — não estaria a lhe fornecer senão essa oportunidade: a de estar com jovens. E, ainda que o inquietasse ver esses jovens envolvidos pelos festejos, tal como nos parece ter sido o seu sentimento, ele não critica diretamente os acontecimentos, nem sequer interroga sobre o que poderiam significar. Talvez ele estivesse simplesmente a se preocupar com tomar os jovens e retirá-los do clima de agitação dos festejos, conduzindo-os ao espaço reservado e sereno do filosofar. A festa em si talvez pouco lhe importasse. Mas não é assim que ele mesmo se expressa. Diz estar também interessado na festa que acontecia no Pireu. Deve, pois, haver algum vínculo entre essas duas preocupações — a com o que acontecia no Pireu, para além da presença dos jovens, e o seu interesse específico de conversar com estes — já que tanto uma preocupação como outra o acometem, se não da mesma maneira ou no mesmo grau, ao menos fazendo-se igualmente presentes. Vejamos.

Sócrates deixa-se estar. Assim terá a oportunidade de ir até o interior da casa de Polemarco e de Céfalo, seu pai. Para quem estava interessado em ver, parece que houve algum ganho. Indo até a casa de Céfalo, não está mais a ver simplesmente a festa nas ruas do Pireu, mas também o interior da casa de um de seus mais importantes habitantes. Céfalo, o rico meteco, fora chamado a Atenas por Péricles e possuía uma considerável fortuna; a historiografia estima em cerca de mais de cem o número de escravos em sua fábrica de armamentos. Seus filhos Polemarco e Lísias, quando se escrevia o diálogo, já se haviam feito notáveis⁷. E é na intimidade dessa casa

⁷ "Céfalo, de origem siracusana, tinha emigrado para Atenas por amor da cidade e por conselho de Péricles, filho de Xantipa, seu amigo e seu hospedeiro. Excepcionalmente rico, tinha, dizem, alguns, sido expulso de Siracusa durante a tirania de Gélon. Nascido em Atenas sob o arcontado de Filocles, sucessor de Frasicles, no segundo ano da Octagésima Olimpíada, Lísias foi educado

que Sócrates penetra. O que aí pôde ver, nós o teríamos hoje talvez como um dos melhores exemplos, senão o melhor, do que seria um interior de residência de um membro do grupo social que marcava mais fortemente com sua presença a vida do porto de Atenas. O Pireu, lugar de marinheiros e comerciantes, passa, assim, a também ser observado pelo seu interior, através da residência de um dos mais importantes de seus habitantes. Sem dúvida, houve ganho para quem estava interessado em ver.

com os atenienses pertencentes às famílias mais importantes. Quando a cidade instalou em Síbaris a colônia que devia vir a tomar o nome de Túrcioi, para aí seguiu com Polemarco, o mais velho de seus irmãos (tinha ainda outros dois, Eutidemo e Bráquilos). O seu pai tinha morrido e, para ele, tratava-se de participar na partilha das terras na colônia. Era sob o arcontado de Praxíteles e ele tinha quinze anos. Completou lá a sua educação junto dos siracusanos Tísias e Nícias; possuidor de uma casa e de um lote de terras, gozou lá a cidadania e aí permaneceu até o arcontado ateniense de Cleócritos, ao todo trinta e três anos. No ano seguinte - Nonagésima Segunda Olimpíada - após a derrota dos atenienses na Sicília e os movimentos sobrevindos no conjunto das cidades aliadas e muito particularmente em Itália, foi acusado de ser um partidário de Atenas e expulso com trezentas outras pessoas. Regressado a Atenas sob o arcontado de Cálias, sucessor de Cleócritos, quando os Quatrocentos já governavam a cidade, aí foi passando a sua vida. A seguir à batalha naval de Egos-Potamoi e a tomada do poder pelos Trinta, foi, depois de sete anos de residência em Atenas, expulso, após ter perdido a fortuna e o seu irmão Polemarco, e ter fugido ele próprio da casa de duas saídas onde se encontrava guardado, para ser executado; viveu então em Mégara. Quando as gentes de File [Trasíbulo e os democratas] prepararam o Regresso, apareceu como um aliado muito útil, fornecendo duas mil dracmas e duzentos escudos. Foi enviado com Hérmon para recrutar mercenários. Recrutou trezentos e levou Trasídalios de Eleia, seu hospedeiro, a fazer uma doação de dois talentos. Motivo pelo qual Trasíbulo, durante a «anarquia» que precedeu o arcontado de Euclides, propôs um decreto outorgando-lhe o direito de cidade; o povo ratificou esta proposição, mas Arquinos introduziu contra ele uma ação de ilegalidade, por o decreto não ter sido previamente submetido ao Conselho e o decreto foi anulado. Assim despojado do direito de cidade, Lísias passou o resto da vida na qualidade de isótele e morreu em Atenas, tendo vivido oitenta e três anos dizem uns, setenta dizem outros, mais de oitenta e três diz-se ainda, tendo podido ver Demóstenes adolescente." (Pseudo-Plutarco - Vida dos Dez Oradores, Lísias, 1-43; citado por Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet - Economia e Sociedade na Grécia Antiga, pp. 255-256)

Em casa de Céfalo encontram-se "Lísias e Eutidemo, irmãos de Polemarco, e ..., além deles, Trasímaco de Calcedônia e Carmantidas de Painieu e Clitofonte, filho de Aristônimo." [328b]. Platão nomeia pela narrativa de Sócrates a presença de todas essas figuras naquela casa, mas não se detém mais uma vez em apresentá-las. A partir da saudação de Céfalo, passa imediatamente a interrogá-lo, e o texto segue então sob a forma própria do diálogo, sem que se façam mais referências diretas ao cenário. É só o diálogo propriamente dito que passa a estar presente.

A figura de Céfalo marca essa passagem. Com ela inicia-se efetivamente o diálogo. O movimento, através do qual se mostra o cenário e nele se penetra, encontra seu termo ao focalizar-se este personagem. Ao falar, Céfalo como que cobre de penumbra o cenário.

Com Céfalo abre-se a discussão. O substituirá, como interlocutor, Polemarco, seu filho. É pois, com essa família de enricados metecos que se inicia o diálogo. E, sendo assim, observe-se, dialoga-se, no Pireu, com aquilo que, do Pireu, se poderia propriamente dialogar. Em certo sentido, portanto, o Pireu não deixa de estar presente, ainda que a ele o texto não mais se refira: a sua presença persiste através do pensamento de Céfalo e Polemarco. Platão não deixa de se preocupar com o Pireu preocupando-se com o que pensam os seus habitantes. É o cenário histórico que ele definiu para seu diálogo que ele está, assim, a questionar, fazendo-o de uma maneira peculiar: indagando o que pensam os personagens desse cenário.

O cenário põe-se a falar por seus personagens. A cena perde sua mudez e põe-se a falar. Graças à maneira peculiar de Platão dizer o que diz, não o faz pela mediação de uma interpretação falada daquilo que por si mesmo nada diz. Platão não enfrenta o objeto de maneira a considerar aquilo que mais imediatamente se apresenta aos sentidos. Evita a dificuldade e o risco de enfrentar a imensa multiplicidade dos dados da sensibilidade, centrando sua atenção na maneira de pensar dos personagens.

"- Pareceu que deveria acautelar-me, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do sol. Algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que deveria buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas."⁸

É assim que se expressa no Fédon. É assim que julgamos estar se comportando. Evita astutamente se deixar tomar pela profusão de dados que se oferecem aos sentidos ao participar do burburinho das festividades que se realizavam no Pireu. Cuida de evitar enfrentar problemas cujos dados possam ser fugidios. Não desencadeará sua pesquisa senão quando considerar ter seu objeto suficientemente definido e devidamente manietado; o que talvez se dê com as pessoas que se dispõem a conversar. O bom termo da pesquisa que com elas se empreende, se não é seguro, ao menos é mais provável. Essas pessoas são mesmo um objeto que se oferece à pesquisa, que a solicita e, ao solicitá-la, mostram-se e se dizem-se carentes dela. Particularmente, os jovens a solicitam. Dessa maneira, o pesquisador não se intromete: ele é um convidado. E não só ele, mas também o próprio objeto estarão empenhados na realização de um mesmo objetivo.

Ao mesmo tempo, este aspecto que se privilegia é para Platão o de maior poder explicativo. A inteligibilidade das coisas para ele faz-se pelo conhecimento das idéias que as informam. As idéias são para Platão, o que, na terminologia de Aristóteles, seria a "causa formal", "final" e ainda "eficiente" das coisas. As idéias exercem em Platão o mais absoluto império. Compreendê-las para ele é, pois, condição para todo e qualquer conhecimento.

Em meio a tudo que observa, a tudo que poderia preocupá-lo, o que poderia fazer Platão senão ir à procura do pensamento que estaria a informar tudo aquilo? E como conhecer melhor esse pensamento senão através da revelação do que se poderia obter por via do diálogo?

Por tudo isto, acreditamos que a palavra que está a designar um lugar - o Pireu -, logo na primeira frase do diálogo, lá esteja para dizer com o que Platão está a preocupar-se. Define já, em parte, o objeto de seu estudo. Não é mera ambientação dramática no sentido de dar maior valor literário ao diálogo. É o objeto da pesquisa que já começa a definir-se; e isto o faz Platão à maneira de quem acredita que, a princípio, o que aos homens se apresenta não são senão sombras, imagens vagas e imprecisas, e que, para chegar ao verdadeiro conhecimento, é preciso abandonar esse plano e ascender até as idéias.

2. Céfalo.

"— Fomos, pois, à casa de Polemarco; e aí encontramos Lísias e Eutidemo, irmãos de Polemarco, e também, além deles, Trasímaco de Calcedônia e Carmantidas de Paianieu, e Clitofonte, filho de Aristónimo. Estava lá dentro também o pai de Polemarco, Céfalo. Pareceu-me bastante envelhecido; há 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. Sentamos, então, junto dele, porquanto havia ali algumas cadeiras dispostas em círculo." [328b-d]

Assim penetramos na casa do jovem Polemarco e lá Platão apresenta-nos seu pai, o rico meteco Céfalo, com quem, imediatamente a seguir, iniciar-se-á o diálogo mais cerrado. É uma figura bastante envelhecida que Platão põe na nossa presença, coroado ao modo de quem acabara de fazer um sacrifício. Junto dele, algumas cadeiras dispostas em círculo. — Eis o senhor da casa, o rico meteco Céfalo, tal como nos oferece à vista Platão.

Os termos em que se define essa imagem — a idade bastante avançada, a coroa sobre sua cabeça e as cadeiras dispostas em círculo —, estes poucos traços dão a Céfalo um destaque especial. Ao velho cabe o respeito e a coroa sobre sua cabeça o associa à glória pela glorificação dos deuses. O velho Céfalo, apresenta-o

Platão como um ancião devotado e participe por essa devoção da glória dos deuses. Junto dele, as cadeiras dispostas em círculo parecem reforçar essas sugestões.

Esse homem, assim exposto às nossas vistas, logo ao ver Sócrates, saúda-o e ao saudá-lo manifesta já o seu desejo e prazer da conversa. Sócrates parece encontrar o que procurava e, sem demora, vai à carga. Dizendo que para ele é um prazer conversar e, especialmente, conversar com pessoas de idade bastante avançada, pois junto delas poderíamos nos informar "... como de pessoas que foram à nossa frente num caminho que talvez tenhamos de percorrer"; dizendo isto, pergunta ao velho Céfalo, que está no limiar da velhice, como ele encara este período da vida.

"— Por Zeus que te direi, ó Sócrates, qual é o meu ponto de vista. Na verdade, muitas vezes nos juntamos num grupo de pessoas de idades aproximadas, respeitando o velho ditado. Ora, nessas reuniões, a maior parte de nós lamenta-se com saudades dos prazeres da juventude, ou recordando os gozos do amor, da bebida, da comida e outros da mesma espécie, e agastam-se, como quem ficou privado de grandes bens, e vivesse bem então, ao passo que agora não é viver. Alguns lamentam-se ainda pelos insultos que um ancião sofre de seus parentes, e em cima disto entoam uma litania de quantos males a velhice lhes é causa. A mim afigura-se-me, ó Sócrates, que eles não acusam a verdadeira culpada. Porque, se fosse ela a culpada, também eu havia de experimentar os mesmos sofrimentos devido à velhice, bem como todos quantos chegaram a esta fase da existência. Ora eu já encontrei outros anciãos que não sentem dessa maneira, entre outros o poeta Sófocles, com quem deparei quando alguém lhe perguntava: «Como passas, ó Sófocles, em questões de amor? Ainda és capaz de te unires a uma mulher?» «Não digas nada, meu amigo!» — replicou —. «Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado, como quem fu-

giu a um amo delirante e selvagem». Pareceu-me que ele disse bem nessa altura, e hoje não me parece menos. Pois grande paz e libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevém na velhice. Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o carácter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa: caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for.»
[329a-d]

Modo espirituoso de fazer a defesa da moderação, esse o de Céfalos. Dignos da admiração de Sócrates. A cordialidade e a amabilidade marcam ainda o seu comportamento. E, antes de tudo, observe-se a sua preocupação central com o carácter dos homens, ao que atribui a verdadeira responsabilidade sobre as suas ditas e desditas.

De particular importância é a sua maneira de encarar as paixões tal como "déspotas delirantes e selvagens". Para ele, é libertando-se delas que se obtém a paz e a liberdade. Com isto, o velho Céfalos distingue-se daqueles para quem o prazer físico é que se identifica com o bem. Com suas palavras, está a dizer que o plano em que se coloca não seria o da maioria, voltada para a busca indiscriminada de prazeres, mas o de quem possuiria o requinte de perceber que também, por exemplo, na conversação poderia um homem encontrar satisfação, tal como diz logo de início ao saudar Sócrates. E mais do que isso, coloca-se como quem poderia julgar o comportamento dos outros homens, e o faz citando a autoridade de Sófocles.

Assim, para quem desejava informar-se junto de alguém como de pessoa que "fora à frente num caminho que talvez tenhamos que

percorrer", Céfalos parece ter muito a dizer. Suas palavras parecem marcadas por uma espécie de sabedoria na defesa da moderação e nos modos cordatos e espirituosos em que o faz.

Admira-se Sócrates. [329d]

Mas por que haveria de admirar-se Sócrates? Admirar-se é encontrar algo onde não seria de esperar encontrá-lo, onde não seria natural encontrá-lo. O que na resposta de Céfalos seria surpreendente? Por que seria surpreendente? — As idéias apresentadas são tradicionais; nada de surpreendente há nelas. O que, no caso, pode estar a admirar Sócrates, a surpreendê-lo, talvez não seja outra coisa senão o fato de que essas idéias tradicionais estejam sendo pronunciadas por Céfalos, esse enricado meteco. São os traços de sabedoria com que parece revestir-se que talvez estejam provocando a admiração de Sócrates. Tais traços não lhe seriam naturais, surpreenderiam ao serem encontrados nele.

Admirar-se-ia Sócrates: surpreender-se-ia por ouvir de um meteco palavras com os traços da sabedoria; talvez por mais do que isto, por vê-lo julgar-se mesmo sábio e capaz de oferecer ensinamentos, de modo que, ao deixar-se levar por suas palavras, estaria nele a figura de um bom guia para a vida a se levar. Aquele enricado meteco, o velho Céfalos, apresenta-se mesmo com pretensões a condutor de homens no caminho da vida mais desejável. A coroa com que estava a cobrir-se parece até se justificar, ao menos a seus próprios olhos, não simplesmente pelo sacrifício que acabara de fazer. Parece estar ainda a servir para revesti-lo das glórias de quem, após um longo e difícil percurso, poderia alegrar-se por saber ter-se comportado dignamente e ser, por isso, capaz de instruir aqueles que o sucedessem.

Mas isto a Sócrates não intimida: simplesmente segue com sua ação inquiritória.

"— Ó Céfalos, 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." [329e]

Céfalo também não é de intimidar-se facilmente, e responde à altura:

"- Dizes a verdade: não as aceitam. E têm alguma razão; porém não tanta quanto julgam. Está bem certo aquele dito de Temístocles, que, como um habitante de Serifo o ofendesse, dizendo que a sua celebridade lhe viera, não de si mesmo, mas da sua cidade, lhe respondeu que nem ele se tornaria ilustre se nascesse em Serifo, nem aquele, se em Atenas. Adapta-se bem esta mesma história aos que, não sendo ricos, suportam a custo a velhice, porque nem o homem comedido agüentará facilmente a velhice na pobreza, nem o que o não é, ainda que rico, se tornará então cordato." [329e-330a]

À tão fantástica e espirituosa demonstração de discernimento, Sócrates, simplesmente declarando que Céfalo não parece prezar muito as riquezas, tal como o fazem aqueles que não as adquirem por si [330b-c], acrescenta com mais singeleza ainda:

"- A maior parte dos teus haveres, ó Céfalo, obtiveste-a por herança ou por aquisição?

- Quanto é que eu obtive por aquisição, ó Sócrates? Como homem de negócios, fiquei a meio caminho entre o meu avô e o meu pai. Com efeito, o meu avô, que tinha o mesmo nome que eu, herdou uma fortuna aproximadamente igual à que eu agora tenho, e aumentou-a umas poucas de vezes; ao passo que Lisânias, o meu pai, ainda a tornou mais pequena do que é presentemente. Eu dou-me por satisfeito, se não a deixar menor a estes moços, mas sim ligeiramente superior à que herdei." [330a-b]

Mais uma vez a moderação marca as palavras de Céfalo. Agora não só com relação aos prazeres do corpo, mas também com relação ao ganho. Deseja o meio-termo entre as fortunas de seu pai e de seu avô, e faz isto pensando em seus filhos. Parece que para ele a fortuna é encarada em seu significado real e em sua dimensão adequada. Ela não dispensaria a boa formação do caráter, mas um bom caráter também não poderia dispensá-la para que a vida não se fizesse demasiadamente penosa. Ao mesmo tempo, é algo que Céfalo aprecia com comedimento ao referir-se às suas pretensões de deixá-la a meio caminho entre aquela de seu pai e aquela de seu avô.

A moderação do enricado meteco parece ser a toda prova.

“— Mas diz-me ainda mais isto: qual é o maior benefício que julgas ter usufruído graças à posse de uma abundante fortuna?

— É tal que não seria capaz de convencer dele muita gente, por mais que dissesse. Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm de expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa — ou devido a debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas — seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças, atemoriza-se, quer despertando muitas vezes no meio do sono, como as crianças, quer vivendo na expectativa da desgraça. Porém aquele que não tem consciência de ter cometido qual-

quer injustiça, esse tem sempre junto de si uma doce esperança, bondosa ama da velhice, como diz Píndaro. São cheias de encanto aquelas suas palavras, ó Sócrates, de que quem tiver passado uma vida justa e santa,

A doce esperança

que lhe acalenta o coração, acompanha-o qual

ama

da velhice - a esperança que governa, mais que

tudo

os espíritos vacilantes dos mortais.

Palavras certas, e muito para admirar. Em face disto, tenho em grande apreço a posse das riquezas, não para todo homem mas para aquele que é comedido e prudente. Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada - para isso a posse das riquezas contribui em alto grau. Tem ainda muitas outras vantagens. Mas acima de tudo, ó Sócrates, é em atenção a este fim que eu teria a riqueza na conta de coisa muito útil para o homem sensato." [330d-331b]¹

É nesta fala que a idéia de justiça pela primeira vez aparece no diálogo. É Céfalo que a introduz, e o faz negativamente. É pelo seu temor de praticar injustiças que se inicia a discussão que irá dominar o diálogo. Céfalo teme ter de expiar, após a morte, as injustiças aqui cometidas. A justiça se faz presente via temor; impõe-se pelo medo. Medo de algo que Céfalo não conhece propriamente: é uma desconfiança. Desconfiança de que em algum lugar além, de alguma maneira, teria de pagar pelas injustiças que cometera.

¹ Grifos nossos.

Pensa nas injustiças via esse temor de algo exterior ao seu conhecimento, algo de estranho, envolvido nas sombras do que se refere ao além. Teme o além, lá se expiariam definitivamente as injustiças. Se não aqui, lá, por elas pagar-se-ia; teme.

Uma doce esperança. Esta é a oferta de Céfalo em contrapartida. E o que pensa dos homens, neles ele se incluindo, di-lo pelas palavras de Píndaro — "a esperança que governa, mais do que tudo, os espíritos vacilantes dos mortais" —. A esses espíritos vacilantes, com uma vida onde não estivesse presente a injustiça, para o além, oferecer-se-ia uma doce esperança.

Eis o moderado Céfalo a falar sobre a justiça. E é face a esse temor que diz ter em grande apreço a posse de riquezas, úteis para livrar-se dos compromissos terrenos, por oferecer condições ao cumprimento dos sacrifícios aos deuses, e também para que não se ficasse a dever aos homens, dispensando, ainda mais, as práticas da mentira e do engodo.

"— Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo que involuntariamente, nem ficar a dever, seja sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada — para isso a posse das riquezas contribui em alto grau." [331b]

A justiça é para Céfalo "uma criatura do medo" e consistir-se-ia, primeiro, em dizer a verdade; e, segundo, em nada ficar a dever, seja aos homens, seja aos deuses.

"— Falas maravilhosamente, ó Céfalo ... 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 é justo, outras injusto fazê-las? Como neste 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." [331c]

Sócrates é implacável. Quase insolente, talvez de uma certa impertinência em relação às maneiras espirituosas de Céfalo. Mas como faz imponente o poder da argumentação. Impiedosamente implanta no próprio discurso do interlocutor a contradição, fazendo-o só através do poder imperioso dos próprios argumentos. Mostra uma impertinência de fato, que não aquela que se poderia atribuir a seus próprios modos. A impertinência real é, na verdade, não a dos modos de Sócrates, mas a de uma idéia — e essa idéia é a idéia de amizade. É ela que está sendo dada por Céfalo como não pertinente. Sua definição de justiça prescinde de sua consideração. Numa aparente impertinência de seus modos, Sócrates mostra a não pertinência de qualquer consideração pela amizade no modo de pensar de Céfalo.

É pela lembrança da amizade, através do exemplo de um amigo que estivesse enlouquecido, que Sócrates invalida a definição de justiça de Céfalo. O exemplo, por si mesmo, de imediato, mostra que a definição não se aplicaria a todos os casos, ou, ao menos, que em um caso sua aplicabilidade seria problemática. A definição apresentada perde, assim, a sua universalidade; por isso se invalida. Mas não só. O exemplo do amigo enlouquecido não está só a dizer que a definição não se aplica a todos os casos, mas também algo mais. Ao não se aplicar ao caso lembrado, o do amigo privado de razão, ela mostra-se dando como não pertinente, à idéia de justiça, a consideração dos compromissos definidos pela amizade. São estes compromissos que Sócrates faz lembrar a seu interlocutor. "Lembrar" porque a amizade e os compromissos por ela implicados afirmam-se a Céfalo sem a necessidade de qualquer argumentação ou definição do que seriam. Há já em Céfalo a idéia do que seja a amizade; a idéia é algo já dado a ele, ou melhor, nele. O que faz Sócrates é simplesmente contrapor, à definição enunciada de justiça, algo que seu interlo-

cutor já tem como um dado em seu próprio pensamento.²

Com a lembrança desse dado, fazendo-se presente a amizade e seus compromissos, Céfalo não se mostrará capaz de, com sua definição, satisfazê-los. Mostra-se, pois, com a lembrança desse dado, que o seu pensamento, não só não se aplica a todos os casos, mas que também há em Céfalo uma contradição entre o que seja a justiça e os compromissos definidos pela amizade. Incompatíveis são a justiça de Céfalo e a amizade. E, a ele mesmo, a amizade não só é algo que sabe o que seja, mas algo que tem como um valor ao qual não apresenta questões. Assim, ao incompatibilizar-se com ela, a sua justiça define já a sua sorte: estará invalidada, por contraditória que era.

Contraditória seria sua definição. Mas ainda não é só isto o que nos mostra a lembrança do amigo privado de razão. Ao não se aplicar ao caso desse exemplo, a definição de justiça apresentada por Céfalo, não o faz na medida mesmo em que não tomou em consideração a situação daquele amigo. Se ele estaria em perfeito juízo ou tomado de loucura é algo que sua definição não considerou. Simplesmente afirmou que a justiça consistiria em restituir-lhe aquilo que acaso ele tivesse cedido em guarda. Nessa sua simplicidade, está pois a desconsiderar esse alguém a quem se deve restituir aquilo que dele se recebeu em guarda. Esse alguém, na definição de Céfalo, não está, enquanto pessoa determinada e enquanto amigo, em absoluto, presente. Para sua definição, esse alguém é um qualquer e qualquer é o estado em que possa encontrar-se.

O simples compromisso de dizer a verdade não implica também a necessidade de consideração por qualquer outra pessoa. Dizer a ver-

² "Olhando de perto, veríamos a contradição instalada no coração de nossas teses e, numa palavra, em nós mesmos. Mudamos frequentemente de opinião sobre as coisas mais importantes, e a única razão que, no mais das vezes, nos faz ignorar a instabilidade de nossas crenças, de nossos desejos, de nossos amores, é que vivemos no tempo em que, ao invés de considerar conjuntamente duas coisas que se contradizem, vemô-las uma depois da outra; o esquecimento da primeira faz com que a segunda, em nosso espírito, não seja contradita." (Victor Goldschmidt - A Religião de Platão, p.37)

dade pode ser entendido como simplesmente dizer aquilo que é: — Se Sócrates está aqui, dizer que ele está aqui e não dizer que ele está lá ou acolá. Entendida assim a verdade, haveria uma realidade a qual um discurso deveria corresponder. Nessa correspondência, encontrar-se-ia a sua verdade; na não correspondência, o erro ou a mentira. Dizer a verdade sobre alguma coisa seria, simplesmente, dizer o que é. Nisto, aquele alguém, a quem se diria essa verdade, em nada importaria. A verdade definir-se-ia numa relação entre as palavras e as coisas às quais se refeririam; estritamente nessa relação definir-se-ia a verdade. Nela não estaria presente a pessoa que ouviria uma verdade ser proferida. A pessoa para quem se diria uma verdade em nada importaria para essa verdade.

Estranha é, assim, essa "justiça" de Céfalo, onde em nada parece importar aquele em relação a quem se deveria ser justo.

E, se em nada importaria aquele em relação a quem se deveria ser justo, importaria sim, na definição, o ser justo para aquele que dissesse a sua verdade ou restituisse aquilo que guardasse, pouco se importando com o fato de isto ser bom ou não para quem o ouvisse ou recebesse aquilo que estivesse sob sua guarda. Importaria a Céfalo ser justo não pelo outro, mas por si, para si mesmo. É pois egoística essa sua definição de justiça. Está preocupado consigo mesmo; com mais ninguém. É para si mesmo, só para si mesmo que quer ser justo.

Preocupa-se com livrar-se do temor de penas no mundo do além. Quer livrar-se de temores, da expectativa de uma grande desgraça que seria, no além, ter de pagar pelas injustiças aqui cometidas. Pensa na justiça como no livrar-se de dívidas, aos homens e aos deuses. O homem justo, para ele, seria uma espécie de bom pagador; seria aquele que saldaria seus compromissos. O homem justo, para ele, seria simplesmente isto.

Esta simplicidade é a pega de Sócrates. Se esta fosse a definição de justiça, o homem justo não precisaria estar a preocupar-se com os outros, nem sequer com seus amigos. A definição de justiça estaria mesmo prescindindo de qualquer consideração até

pela idéia de amizade.

Céfalo mostra-se como alguém que está a desconsiderar os outros, e isto de uma maneira absoluta. Em sua definição desconsidera-se absolutamente o outro, os seus interesses ou as suas necessidades. Os interesses e necessidades do outro, à Céfalo pouco importam; ou melhor, nada importam. E essa não importância que dá aos outros, a expressará com seu próprio comportamento.

À objeção de Sócrates de que seria absurdo aplicar sua definição no caso de um amigo enlouquecido, ele responde com um simples: "— Dizes bem.", concordando, no caso, que simplesmente dizer a verdade e restituir o que se deve não poderia bem definir o que fosse a justiça. Sócrates destaca essa conclusão:

"— Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou." [331d]

Neste momento intervém seu filho, Polemarco, e o faz enfaticamente: — Seria aquela sim a definição de justiça, e o diz "absolutamente".

"— É-o, absolutamente, ... se, na verdade, se deve dar crédito a Simónides." [331d]

Neste momento, onde Polemarco vem juntar-se a ele, e consigo traz o auxílio de Simónides; no instante em que seu filho lança-se com tanto empenho na discussão...

"— Eu, por mim, faço-vos entrega da discussão — disse Céfalo —. Pois tenho de ir já tratar do sacrifício."
[331d]

E retira-se...

3. Polemarco.

"— Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou.

— É-o absolutamente, ó Sócrates — interveio Polemarco — se, na verdade, se deve dar crédito a Simônides." [331d]

Polemarco, o jovem herdeiro de Céfalo, lança-se na discussão e traz consigo Simônides. Já preliminarmente apela para uma prestigiosa figura em socorro à definição de justiça apresentada por seu pai: — "se se deve dar crédito a Simônides", aquela definição seria correta, é o que diz. Trata-se de um recurso à autoridade. O crédito que acredita dever ser dado a Simônides estaria a validar a definição de que vem em socorro, colocando-a sob a proteção do que seria indiscutível. A família de ricos metecos do Pireu procura, assim, validar a sua maneira de pensar apresentando-a com uma pretendida legitimidade a partir da figura do prestigiado poeta.

A esse recurso, Sócrates não se contraporá. Não questionará, ao menos a princípio, a autoridade que Polemarco atribui a Simônides — é "um homem sábio e divino", dirá por sua vez. E não questionará também o próprio procedimento de Polemarco recorrendo a Simônides. Mas questionará, sim, o que teria dito esse "sábio e divino homem". Qual seria a sua sentença, com que avaliariamos a definição que temos sob nossa atenção?

"— Que é justo restituir a cada um o que se lhe deve." [331e]

Segundo Polemarco, isto teria sido afirmado por Simônides. Esta seria a sentença a validar o seu ponto de vista. E, Sócrates, também nisto, não questionará Polemarco. Se diz ser esta uma afirmação de Simônides, tal considerará Sócrates. Com isto, ao não se opor ao recurso à autoridade e ao aceitar a sua sentença tal como é apresentada por seu interlocutor, Sócrates procede de uma maneira que merece nossa atenção. Observemos:

Polemarco traz à presença dos interlocutores uma sentença. Diz que esta sentença é de Simônides. Di-lo para socorrer seu ponto de vista. E observe-se logo que Sócrates, ao não se contrapor à presença da sentença, permite que, independentemente de sua autoria real e da autoridade que lhe possamos atribuir, se constitua um fato, algo que efetivamente se encontra à nossa frente e que pode ser observado. E, note-se mais; é só nisto que Polemarco afirma ter Simônides dito que este passa a estar presente no diálogo. Simônides, nos termos do diálogo, será reduzido à presença de uma sentença que Polemarco diz ser sua. E essa sentença é algo posto à frente dos interlocutores, exposto à possibilidade da crítica.

Simônides, a figura de autoridade trazida à discussão por Polemarco e que poderia ser abordada de um ponto de vista onde se procuraria estabelecer fatos e acontecimentos sobre sua vida e maneira de ser e, fundamentalmente, validar-se ou não a autoridade que Polemarco lhe atribui, é tomado tão-somente na concretude de uma fala. Só se faz presente por esta fala. E ela, esta fala, ao contrário de Simônides, não é algo que possa escapar à atenção dos interlocutores. A afirmação está integralmente presente, totalmente exposta.

Sendo assim, desconsideram-se todas as possíveis dúvidas que poderiam estar a envolver a figura do "sábio e divino homem". E, mais uma vez, Sócrates evita dispersar sua atenção, e também aquela

de seus interlocutores, na multiplicidade de referências que podem envolver um fato ou uma pessoa. Centra sua atenção em algo absolutamente seguro: a concretude de uma fala exposta a todos. Cuida para que o objeto da pesquisa não se dilua à sua frente; cuida para que ele se apresente com a fixidez ou estabilidade necessária à sua observação e crítica.

Não é pois Simônides, é algo que teria dito Simônides que é o objeto a ser observado. E esse algo que ele teria dito nós o temos fixado, nos termos do diálogo, pelas palavras de Polemarco. O próprio Simônides não deixa de importar; mas, no momento, ele importa menos que a sentença que é tomada firmemente e cuidadosamente como objeto de interrogação. Tomemos, então, o que se encontra à nossa frente pela apresentação de Polemarco. Vejamos o que trouxe efetivamente para a discussão.

Teria afirmado Simônides que a justiça "seria restituir a cada um o que se lhe deve". Mas se esta é a afirmação de Simônides, e se a devemos ter como verdadeira pelo crédito que estamos admitindo dever ser dado a ele, como entendê-la?

"— Em todo caso, tu, Polemarco, sabes talvez o que ele quer dizer com isso, ao passo que eu ignoro-o. Pois é evidente que não se refere ao exemplo de que há pouco falávamos, de restituir a alguém aquilo que lhe foi entregue em depósito, quando esse alguém se encontra privado da razão." [331e-332a]

À afirmação, que deve ser verdadeira pois a temos como de alguém a quem damos crédito, é contraposta uma evidência. A afirmação, que temos como verdadeira, deve ser compreendida à luz dessa evidência. Se se apresenta uma contradição das palavras com uma evidência (se a Simônides damos crédito e não podemos deixar de considerar as evidências, ou seja, de dar crédito a nós mesmos), devemos investigar se as palavras de Simônides não estariam a dizer

algo distinto do que nos pareceu a princípio. Talvez a afirmação seja efetivamente verdadeira e sua contradição com a evidência não seja senão aparente, dada a nossa possível incompreensão do que suas palavras estariam dizendo. O que as palavras estariam dizendo seria uma outra coisa do que aquilo que inicialmente se supôs. (Observe-se que, assim, se duvida não daquilo que temos como evidente, mas sim de nossa compreensão das palavras). Vejamos.

Fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos.

De um lado, temos a afirmação de que "é justo restituir aquilo que se deve"; de outro, o exemplo do amigo privado de razão. A justiça não poderia estar, simplesmente, na restituição do que se deve: no caso do amigo privado de razão, é evidente que a restituição do que lhe pertencesse poderia não lhe ser conveniente; poderia fazer-lhe o mal e, fazendo-lhe o mal, não estaríamos sendo justos com esse amigo.

Ficar-se-ia a dever uma coisa que fosse entregue em depósito por um amigo, mas de modo algum se a deveria restituir quando esse amigo estivesse reclamando-a privado de razão. Haveria, sim, um dever, mas este não seria o de, simplesmente, restituir o que lhe pertencesse. Com isto poderíamos fazer-lhe o mal, e a um amigo não poderíamos fazer o mal; a um amigo deveríamos fazer o bem. E é só porque a um amigo deveríamos fazer o bem que, quando um amigo estivesse privado de razão, não deveríamos, nem sempre, dar cumprimento à sua vontade. No exemplo de Sócrates está, pois, implicitamente presente a idéia de que aos amigos deveríamos fazer o bem, nunca o mal.

Esta será a pega de Polemarco. Aos amigos deveríamos fazer o

bem. — Ora, dirá Polemarco, o que se lhes deve, então, é o bem: dar ou restituir o que se deve aos amigos seria fazer-lhes o bem — o bem seria o que lhes seria devido. E dirá isto especificamente no que diz respeito ao que teria dito Simônides:

“— O parecer dele [Simônides] é que aos amigos se deve fazer bem, e nunca mal.” [332a]

E assim sua sentença é reinterpretada.

“— Compreendo [diz Sócrates] ... não é 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?

— Exatamente.” [332a-b]

O exemplo de Sócrates não parece mais invalidar a definição, mas tão-somente exigir sua melhor explicitação.

Observemos, então, o que agora estaria a afirmar Simônides, segundo a nova compreensão dos interlocutores: que seria justo restituir o que se deve e que, aos amigos, o que se deveria seria o bem. O que foi, assim, mudado em relação à definição inicial é, pois, o conteúdo da dívida que não seria mais, por exemplo, simplesmente uma certa soma de dinheiro. O que se deveria a um amigo que nos entregasse uma certa soma de dinheiro em depósito não seria tão-somente esse dinheiro; mas, mais ainda, o bem.

E, com isto, o vínculo que se estabeleceria entre as pessoas passaria a ser mais profundo e qualificado. A amizade passaria a ser considerada na relação. Haveria algo mais a ser considerado do que a simples relação das pessoas com um objeto que uma cedesse e outra recebesse em guarda. Anteriormente a essa relação das pessoas com o objeto, existiria uma relação direta entre as pessoas — a

amizade. A relação de amizade existiria anteriormente à relação com o objeto e estaria a regê-la. Ao tratar-se do objeto, dever-se-ia, antes, considerar a amizade.

Sendo assim, parece não haver mais a desconsideração do outro existente na definição de Céfalo. Naquela, de fato, o outro pouco estava a importar. Céfalo só estava preocupado consigo mesmo, temeroso do que o estaria a aguardar no além. Nessa desconsideração do outro não se pôde continuar a investigar a justiça. Polemarco tenta superar a dificuldade; passa a considerar a sorte do outro, se este é um amigo.

Nestes termos, a definição de justiça a que chegamos parece até estar muito distante da inicial. No caso de Céfalo, o que estava a importar era o praticar a ação justa; isto para aquele que a praticasse, pouco importando o outro a quem se estaria sendo justo. A conveniência era a do sujeito que praticava o ato justo. No caso de Polemarco, a conveniência considerada parece ser a daquele para quem se pratica a justiça, a daquele que é o objeto de um ato de justiça. Nestes termos, parece mesmo que as definições de pai e filho são opostas. Da conveniência de quem estaria praticando a justiça passaríamos àquela daquele para quem ela estaria sendo praticada. Ao egoísmo de Céfalo opor-se-ia o altruísmo do seu jovem herdeiro Polemarco.

Mas e aos inimigos? Falar em amigos pressupõe inimigos. Com relação a estes, como se comportar?

"— 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." [332b]

O jovem interlocutor de Sócrates parece, não sem inteligência, completar a definição. E, com sua resposta, a justiça passa

ria a ser fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Isto seria ainda o mesmo que restituir a cada um o que lhe seria conveniente; o que, por sua vez, seria também aquilo que Simônides teria chamado de devido; e com o que se manteria inclusive a verdade de sua afirmação. Sócrates então completa:

“— Por conseguinte, Simônides falou, ao que parece enigmaticamente, à maneira dos poetas, ao dizer o que era a justiça. O pensamento dele era, aparentemente, que a justiça consistia em restituir a cada um o que lhe convém, e a isso chamou ele o que é devido.” [332b-c]

E assim, nos presentes termos, a justiça passa a ser entendida como o restituir a cada um o que lhe seria conveniente; isto, o que lhes seria conveniente, é o que se deveria fazer aos outros. A dívida ou o compromisso de justiça, passa a ser entendida como a realização do que seria conveniente ao outro. Quando esse outro fosse um amigo, o que lhe seria conveniente seria o bem; quando um inimigo, o mal.

Mas sendo assim, observe-se, que o que seria conveniente ao outro não seria, na verdade, a sua própria conveniência — que é sempre o seu próprio bem. Seria conveniente ao inimigo o mal, não para a sua conveniência própria. O mal seria conveniente ao inimigo, talvez fosse melhor dizer, no inimigo, para a conveniência de quem o tivesse como inimigo. E, sendo assim, o altruísmo que parecia marcar as palavras de Polemarco desfaz-se. Vejamos.

Aos amigos deveríamos o bem; aos inimigos, o mal: aos amigos, o bem que é o seu interesse real; aos inimigos, o mal, que é exatamente o oposto aos seus interesses reais. Com isto, em primeiro lugar, não deveríamos visar sempre os interesses do outro, o seu bem; isto só quando se tratasse de um amigo. Se fosse aos inimigos que nos dirigíssemos, deveríamos fazer-lhes o mal, que seria o que lhes conviria conforme a nossa própria conveniência. Em segundo lu

gar, observe-se: para quem é que seria conveniente o bem que deveríamos aos amigos? Para eles esse bem lhes conviria; mas, esse bem que lhes deveríamos também a nós seria conveniente. Assim seria, pois, ao lhes convir o bem por serem nossos amigos, a nós, em contrapartida, como seus amigos, eles, por sua vez, deveriam da mesma maneira o bem. A eles convindo o bem por serem nossos amigos, a nós também conviria o bem por parte deles, por sermos, por nosso lado, seus amigos. O bem que lhes conviria estaria dentro desta perspectiva de uma contrapartida de bem. O bem que lhes conviria seria também da nossa própria conveniência. A reciprocidade seria essencial para a amizade; assim entendiam mesmo aos gregos na época¹. Não existe mesmo qualquer tipo de altruísmo na definição de Polemarco. É também para si mesmo que entende que estaria a agir quem fizesse bem aos amigos. O egoísmo é tão patente em sua definição como naquela de seu velho pai.

Mas por onde seguirá Sócrates em sua prática inquiritória? Deter-se-á a explicitar isto mesmo que já nos está a dizer o diálogo? — Não, não é o que fará. Vejamos como dará continuidade à discussão.

A oportunidade da justiça: a guerra e a paz.

A justiça consistiria, tal como está a dizer Polemarco, em dar ou restituir a cada um o que lhe conviria. Ora, diz Sócrates, a consistir nisto de dar o que é conveniente, assemelhar-se-ia às artes. A medicina, diz ele, dá aos corpos os remédios, a comida e a bebida. Da mesma forma, a culinária dá aos alimentos os temperos. E justiça, por sua vez, consistiria, similarmente, em dar ajuda aos

¹ Ver: Mary Whitlock Blundell — Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics, p.32 e seg.

amigos e prejuízo aos inimigos. A partir disto, acrescenta:

"— E agora quem é mais capaz de fazer bem a amigos doentes e mal a inimigos, em questões de doença e saúde?

— O médico.

— E aos navegantes, relativamente aos perigos do mar?

— O piloto.

— E o justo? Em que atividade e para que serviço é mais capaz de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos?"

[332d-e]²

Como capacidade que seria de fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos, a justiça careceria da definição de sua ocasião ou oportunidade específica, tal como no caso de todas as outras atividades. O médico seria inútil para quem não estivesse doente e o piloto para quem não estivesse embarcado. Assim se definiria a oportunidade para o exercício daquelas artes. O doente teria carência do médico pela doença; o viajante, do piloto, pelos perigos do mar. Em que atividade e para que serviço seria útil a justiça?

Seu serviço seria o bem dos amigos e o mal dos inimigos. Ora, para servir a uns e prejudicar outros, seria necessário que uns e outros se definissem. Segundo o que vem afirmando Polemarco, o justo, para que viesse a ser justo, precisaria ter definidos à sua frente os amigos e também os inimigos; sem isto não poderia saber a quem fazer o bem e a quem, pelo contrário, fazer o mal. Para o entendimento de Polemarco seria necessário, pois, que se definissem uns e outros. Tal definição, quando se dá, caracteriza a guerra. Ela seria, portanto, a ocasião propícia para a prática da justiça. E é para a guerra que Polemarco, efetivamente, diz ser útil a justiça, respondendo assim à questão que perguntava em que atividade ela seria útil.

"— E o justo? Em que atividade e para que serviço é mais capaz de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos?

— No combate contra uns e a favor de outros, me parece." [332e]

A justiça seria fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos. Por isso, para o saber que seria o saber da justiça seria preciso que se definissem os amigos, a quem fazer o bem, e os inimigos, a quem fazer o mal. Tal definição caracterizaria uma situação de guerra. A guerra seria, portanto, a ocasião especificamente própria à prática da justiça.

A situação de guerra, pela definição de quais sejam os amigos e os inimigos, seria ocasião de justiça. Ora, isto parece estar a dizer que na paz ela não seria necessária. — Seria então a justiça inútil na paz? Como estariam amigos e inimigos definidos na paz? Como entender que uma atividade que consistisse em fazer bem a amigos e mal a inimigos pudesse ser útil na paz? Mais particularmente, como entender a existência de inimigos na paz?

"— ... Mas na verdade, meu caro Polemarco, para quem não estiver doente, o médico é inútil.

— É verdade.

— E o piloto para quem não andar embarcado.

— Sim.

— Logo, também é inútil o justo para quem não estiver em guerra?" [332e]

A justiça também seria útil em tempo de paz? Atividades de paz seriam, por exemplo, a agricultura e o artesanato. Essas atividades seriam úteis pelos produtos que realizam. Poder-se-ia então perguntar, para a realização de que produto seria útil a justiça na paz? Visando que utilidade ela mostraria sua importância, assim como o fazem a agricultura e o artesanato?

"— Para os contratos, Sócrates." [333a]

Para os contratos é a resposta de Polemarco. E, ao responder assim, observe-se, está a dizer que a justiça far-se-ia útil de maneira diferente de como o fariam a agricultura e o artesanato. Essas atividades teriam sua utilidade em função dos bens específicos que produzem: a agricultura, os alimentos; a arte do sapateiro, os sapatos. A justiça, sendo útil para os contratos, não teria sua utilidade por um bem deste tipo: a sua utilidade seria para as relações que estabelecem entre si os homens. O bem ou utilidade que se poderia esperar da justiça seria para essas relações; no dizer de Polemarco, especificamente para os contratos. E são os contratos, imediatamente, relações entre as pessoas; não entre estas e as coisas, tal como o são as artes. Portanto, dizer que a justiça seria útil para os contratos implicaria em colocar sua utilidade imediatamente no plano das relações humanas. A capacidade que ela pressuporia não seria a de uma simples qualificação técnica, aquela de um saber atuar sobre as coisas; seria aquela de um saber do bem e do mal para os homens. Uma ocasião em que esse saber que seria o seu poderia ser exercido seria a guerra, uma imediata relação entre homens. E, assim como nos combates relacionar-se-iam os homens na guerra; na paz, relacionar-se-iam eles pelos contratos.

No entanto, visto que a definição de justiça de Polemarco diz que ela é um fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, nestes termos em que a define, precisaria ele entender os contratos como uma relação onde também se poderiam definir os amigos e os inimigos. Ao contratar-se com alguém, onde estaria a presença da inimizade? Ao contratar-se, onde se inscreveria o mal a ser feito aos inimigos?

Sigamos Sócrates em sua atividade inquiritória. À afirmação de que a justiça seria útil para os contratos, Sócrates colocará a pergunta de que, se ao falar em contratos, Polemarco estaria a referir-se a parcerias ou, dentre eles, a qualquer outra espécie. Toma, entre os contratos, o exemplo das parcerias. Acompanhem-lo.

Usar e guardar.

Com o assentimento de Polemarco de que estaria, sim, a falar também de parcerias, começa por dizer que o parceiro bom e útil para colocar as pedras do xadrez seria o jogador profissional, e não o homem justo. Da mesma forma, para colocar tijolos e pedras, o parceiro mais útil e melhor seria o pedreiro e não o justo. Então...

"- ... em que parceria é que o homem justo é melhor companheiro do que o citarista, tal como este é melhor do que aquele a quem se associar para tocar?" [333b]

Tocar a cítara seria a atividade própria do citarista. Ele seria o melhor companheiro na atividade que lhe seria própria. Qual seria então a atividade própria do homem justo, aquela na qual ele seria o melhor companheiro? - Diz Polemarco que em negócios de dinheiro. Sócrates afirma que mesmo em negócios de dinheiro a melhor companhia seria a do profissional e não a do homem justo pois, por exemplo, se se tratasse de comprar ou vender um cavalo em comum, a melhor companhia seria a do tratador de cavalos, ou de quem teria o conhecimento desses animais. Da mesma maneira, para comprar ou vender um barco, um armador de navios ou o piloto. Em nenhuma atividade, mesmo nos negócios de dinheiro, o homem justo pareceria ser melhor companheiro do que o profissional. Ao que responde Polemarco que o justo seria mais útil do que o profissional...

"- Quando se tratar de fazer um depósito que fique a salvo ..." [333c]

Mas, com isto, dirá Sócrates que, segundo as palavras de Polemarco, parece que a justiça só seria útil quando não houvesse necessidade de utilizar o dinheiro:

"— Queres dizer, portanto, quando não houver necessidade de utilizar o dinheiro, mas sim de o deixar estar?" [333c]

Ao que assente Polemarco, e com o que Sócrates conclui:

"— Logo, quando o dinheiro está sem se utilizar é que a justiça, por isso mesmo, é útil?

— É possível. [Concorda Polemarco.]

— Então, [continua Sócrates], quando for preciso guardar uma podoa, é a justiça que é útil, quer de parceria, quer individualmente; quando for preciso utilizá-la, é a viticultura?

— Assim parece.

— Afirmarás também que, para o escudo e a lira, quando se tratar de os guardar e de não os utilizar para nada, é útil a justiça; quando for para se servir deles, é a arte do hoplita e a do músico?

— É forçoso.

— E em tudo o mais e para cada coisa, a justiça é inútil quando nos servimos dela, e útil, quando não nos servimos." [333c-d]

Assim, relativamente a todas as coisas, inclusive ao dinheiro, a justiça seria útil para o que não se utilizasse. E Sócrates completa:

"— Então, meu caro amigo, a justiça não poderia ser uma coisa lá muito séria se se dá o caso de ser útil para as coisas que não são utilizadas." [333e]

E não muito séria pode parecer também a maneira de pensar de Sócrates. Emily Chambry, ainda hoje, em nota a esta passagem, observa: "Socrates, ou plutôt Platon, s'amuse à conduire son jeune

interlocuteur à une conclusion ridicule. Il abuse de la dialectique, comme les sophistes dont il réproouve ailleurs la méthode"³. Mas por que Sócrates estaria a conduzir a discussão dessa maneira que faz pensar em que não esteja senão a se divertir ao levar seu interlocutor a conclusões ridículas? — Em primeiro lugar, não nos parece pouco mostrar a fragilidade de Polemarco tendo-se em vista as pretensões com que este se apresentou na discussão. E também não é só isto que parecem almejar as suas colocações. Vejamos.

Polemarco formula uma definição de justiça que se aplica com facilidade a situações de guerra. Sócrates, sem que explore ou explicitamente todas as implicações do que seria a justiça nas atividades combativas, leva imediatamente seu interlocutor à necessidade de mostrar como, em situações de paz, também seria útil a justiça. É então que Polemarco será conduzido a expor que para ele a justiça não estaria em pauta quando se tratasse do uso das coisas, que ela não diria respeito ao uso que se faz das coisas e que, pelo contrário, ela demonstraria sua utilidade para as coisas que não estivessem sendo utilizadas. Seria útil a justiça quando se tratasse de guardar e não de utilizar as coisas.

Assim, note-se, em relação às coisas, haveria um usá-las e um guardá-las. Existiria uma relação das pessoas com os objetos onde estes apareceriam como uma simples extensão das pessoas, oferecendo-lhes os meios para a realização de suas atividades — seria o usá-las —. Existiria, também, uma relação com os objetos onde estes não apareceriam mais como uma simples extensão das pessoas, onde eles não se fariam mais, imediatamente, presentes por sua utilidade — seria o guardá-los —. Nesta segunda relação, a sua posse não se definiria pelo uso que deles se fizesse. Haveria uma determinação de posse que seria independente do uso. Na perspectiva do uso, o hoplita teria a posse do escudo que seria o seu porque ele é quem o utilizaria no combate. Na perspectiva do guardar, haveria quem pudesse possuir o escudo independentemente de ser o hoplita que faria

³ Emily Chambry: Platon — Oeuvres Complètes, Tome VI, La République, nota 1 à página 13.

uso dele. Ter-se-ia a posse do escudo por uma outra determinação que não o uso. Haveria um guardar que não se referiria imediatamente ao uso, cristalizado que estaria como momento separado.

Separar-se-ia a posse do uso. A justiça seria algo a não se fazer útil quando se tratasse do uso. Isto é o que está a dizer Polemarco, e toda a condução da discussão por parte de Sócrates, talvez mesmo, esteja visando este objetivo, ou seja mostrar esta maneira particular de pensar. Quando fala nas parcerias, acreditamos que fale nelas exatamente para mostrar que nelas, onde o que está em pauta é só o uso de certos instrumentos e a obtenção, com esse uso, de um certo produto também para o uso; quando fala em parcerias, acreditamos que Sócrates esteja a tentar mostrar exatamente a dificuldade de Polemarco caracterizar aí a presença da justiça. Só o fará, só conseguirá ver a utilidade da justiça, quando se tratar de um depósito, exatamente quando as coisas não seriam utilizadas.

Para Polemarco, seria pois útil a justiça não para fazer uso das coisas; seria útil a justiça quando as coisas não se utilizassem. Está em Polemarco a caracterizar-se uma relação com os objetos onde eles não se fariam mais imediatamente presentes pela sua utilidade. Caracterizar-se-ia em Polemarco um momento em nossa relação com os objetos onde a posse que teríamos deles não se relacionaria mais imediatamente com o seu uso. É pois abstrato o seu entendimento da propriedade, abstraída que estaria de todo uso.

O homem justo e o ladrão.

Diz Polemarco que a justiça seria útil por ocasião de um depósito; seria para um depósito que o homem justo seria o mais útil. Ora, quando se dá algo em depósito, o que se espera de quem o

receba para guardar é, exatamente, que reconheça a pessoa que está a dar esse algo em depósito, como sua legítima proprietária. É respeitando a propriedade do depositante que o depositário cumprirá com sua obrigação para com ele. E assim, na verdade, o que está a fazer Polemarco é apresentar a justiça como estando presente, como sendo o princípio de uma relação, onde o que está em pauta é o reconhecimento da propriedade que se tenha sobre alguma coisa. E trata-se de um reconhecimento da propriedade entendida abstratamente, pois desvinculada de qualquer sentido de uso que se lhe poderia dar. Alguém deveria reconhecer algo como sendo de um outro; deveria reconhecer esse outro como proprietário de uma determinada coisa, como se faz nas relações comerciais, onde a propriedade não se associa necessariamente à utilidade. Não seria o uso que definiria o direito de ser proprietário. Não seria por fazer uso do escudo que o hoplita seria o seu proprietário. Mesmo que precisasse do escudo, mesmo que sem ele não pudesse exercer suas específicas funções militares, nem assim, por isso, teria a propriedade do escudo. Certamente, entenderia Polemarco, o escudo seria do hoplita se este o tivesse comprado; por ter necessidade dele é que não.

Nessa relação que Polemarco define como sendo um depósito, e onde se está a colocar o conceito de propriedade, de uma propriedade abstrata, abstraída do uso, onde, exatamente, poder-se-ia fazer presente a justiça, sendo que esta, define-a o próprio Polemarco, como fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos? Sócrates propõe que se examine o seguinte:

“— ... acaso o mais hábil a bater-se na luta, quer no pugilato quer em qualquer outra modalidade, o não é também para se defender?

— Inteiramente. [Responde Polemarco.]

— Logo, [continua Sócrates] quem é capaz de se defender de uma doença, é também o mais capaz de a transmitir despercebidamente?

— É o que me parece.

- Mas, na verdade, será um bom guardião do exército aquele mesmo que roubar os planos do inimigo e o lograr nas suas operações?

- Exatamente.

- Logo, se uma pessoa for um hábil guardião de uma coisa, é também um hábil ladrão da mesma.

- Assim parece.

- Portanto, se o homem justo é hábil para guardar dinheiro, é também hábil para o roubar.

- Assim o dá a entender o raciocínio." [333e-334a]

Com o que Sócrates conclui:

"- Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece, como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas apreendido em Homero. Efetivamente, ele tem grande estima pelo avô materno de Ulisses, Autólico, e afirma que ele excedia todos os homens em roubar e em fazer juras. 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." [334a-b]

É estonteante: o homem justo revela-se aos interlocutores como uma espécie de ladrão. Isto, nos termos de uma argumentação que pode parecer abusar da analogia; Emile Chambry assim observa⁴.

⁴ "Socrate abuse ici étrangement de l'analogie. Il n'est pas vrai que l'homme le plus adroit à l'attaque soit le plus adroit à la riposte, que l'homme le plus habile à se garder d'une maladie soit le plus habile à la donner, que l'homme qui s'entend à dérober les desseins de l'ennemi s'entende à garder un camp, ni enfin q'un homme habile à garder une chose soit habile à la dérober. Ce bandinage aboutit à la conclusion plaisante que le juste, habile à garder de l'argent, l'est aussi à en dérober. Mais l'interlocuteur de Socrate a vraiment peu de défense, et l'on comprend que sa complaisance indigne Thrasymaque." (Emile Chambry: Platon - Œuvres Complètes. Tome VI. La République, nota 1 à página 14)

Mas quando se pretende fazer o bem a amigos e o mal aos inimigos, e sendo que o que se considera na relação são as suas propriedades, nada de melhor se poderia pensar do que na sua preservação, caso se tratasse de um amigo; ou em roubá-las, no caso de um inimigo. Efetivamente, se ser justo fosse o que Polemarco afirmou, ao homem justo, a capacidade de roubar apareceria como uma qualidade, desde que se roubasse em vantagem dos amigos e prejuízo dos inimigos.

A conclusão, inclusive, talvez nada tivesse de estranho se o próprio Homero não estivesse a ser apontado como defensor desse ponto de vista; e junto dele, Simônides. Conforme o entendimento de que Sócrates estaria abusando de seu interlocutor, Polemarco poderia, sim, ter expressado aquela opinião só graças à sua maestria na condução do diálogo. O mesmo, no entanto, não poderia ser dito de Homero; ao menos não seria fácil dizê-lo, principalmente quando se o apresenta a valorar exatamente o roubo, desde que se faça em vantagem de amigos e dano de inimigos.

Ora, o que está a se mostrar neste ponto do diálogo? Associam-se em uma mesma opinião Polemarco, Homero e Simônides. Polemarco, um jovem meteco, mostra-se a defender uma opinião que está a se coadunar com as tradições mais caras da cidade, e não só segundo sua própria pretensão particular; o próprio Sócrates a seu lado coloca Homero. Aquilo que pensa Polemarco, mostra-se, ao menos aparentemente, como sendo o mesmo que pensa Simônides — de quem se lembrou Polemarco —, e mostra-se também como sendo o mesmo que pensa Homero; e deste último, foi o próprio Sócrates que se lembrou. Há, pois, algo de realmente estonteante no que se mostra aos interlocutores: um simples meteco, alguém a que se recusa até o direito de cidadania, está a defender algo que se coaduna com o que é tido como a mais autêntica tradição. O seu ponto de vista está a mostrar-se muito próximo do que afirma o ponto de vista dado como o mais autenticamente tradicional⁵. E mais estonteante ainda, o que

⁵ Ver: Mary Whitlock Blundell, op. cit.; Werner Jaeger — Pai-deia. A formação do homem grego, "Nobreza e arete", pp. 21-33.

estaria a dizer o ponto de vista tradicional seria que o homem justo seria "uma espécie de ladrão".

"— 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 o que dizias?

— Por Zeus que não! ... Já não sei o que dizia. [Defende-se Polemarco.]." [334b]

Polemarco está transtornado, mas, mesmo estonteado, mostra o quão arraigada tem em si a idéia que faz da justiça.

"— Por Zeus que não! ... Já não sei o que dizia. No entanto, ainda continua a parecer-me que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos." [334b]

Ter os bons como amigos.

Sócrates, ato contínuo, lança sobre o adversário mais uma questão:

"— A quem chamas amigos: aos que parecem honestos a uma pessoa, ou aos que o são de fato, ainda que o não pareçam? E outro tanto direi dos inimigos?" [334c]

Quem seriam os amigos de Polemarco, a quem, ele dizia, se deveria fazer o bem? Seriam seus amigos os honestos e seus inimigos os maus? Se seus amigos fossem os maus, aos maus ele faria o bem? E, se entre os bons e honestos tivesse inimigos, a eles faria o

mal? A amizade deveria voltar-se exclusivamente para os bons e honestos? Entre quem Polemarco teria como seus amigos, não haveria maus e desonestos? A quem se deveria ter como amigo e amar?

"—É natural - disse ele -, amar a quem nos parece honesto, e odiar quem nos parece mau." [334c]

Mas o que foi perguntado foi se deveríamos amar aos que simplesmente parecessem honestos, ou aos que o fossem de fato. Com a resposta de que deveríamos amar aos que nos "parecessem" honestos, Polemarco, na verdade, furta-se a atestar a honestidade daqueles que teria como amigos. Diz meramente que seus amigos seriam os que lhe parecessem honestos; não diz que seriam, propriamente, os honestos. Considerando a questão em termos de um parecer-lhe, possível seria enganar-se. Reivindica para si o direito desse engano. Por trás da possibilidade desse engano, não estaria ele escondendo que não consideraria a bondade ou honestidade dos que teria como amigos? Não estaria mesmo pensando que o bem a lhes ser feito o seria segundo a perspectiva de uma mera contrapartida de serviços, independentemente de qualquer consideração por mais nada que não fosse o seu próprio interesse pessoal? Verdade é que se enganando, poderia, sem culpa, ter como amigos aos maus e desonestos. Justificaria, assim, sua amizade por um homem que fosse desonesto, caso não soubesse que ele o fosse. Estaria ainda justificado quando se contrapusesse aos bons, desde que também não os soubesse como tais.

Para os que se enganassem, os bons poderiam ser inimigos, e os maus, amigos. Ora, também para estes que se enganassem, a justiça seria fazer o mau aos inimigos e aos amigos o bem - assim o quer Polemarco. E, a ser como ele quer, ao se fazer mal a inimigos, que seriam por engano homens bons, far-se-ia mal aos bons que, como bons, não teriam feito mal algum. Segundo o raciocínio de Polemarco seria então...

"- ... justo fazer mal a quem não cometeu qualquer injustiça?" (334d)

De modo algum, objeta:

"- Isso parece-me um raciocínio perverso." [334d]

Seria, sim, justo, diz ele, prejudicar os injustos e ajudar os justos. Mas insiste Sócrates:

"- ... Acontecerá que, para muitos, quantos errarem no seu juízo sobre os homens, será justo prejudicar os amigos, pois são maus a seus olhos, e ajudar os inimigos, pois os têm por bons." [334d-e]

Seria mesmo assim que aconteceria. Polemarco , então, apressa-se em corrigir-se:

"- ... vamos corrigir-nos. Pois é provável que não tenhamos definido corretamente o que é amigo e o que é inimigo." [334e]

E refaz sua definição:

"- Amigo é o que parece e é na realidade honesto. O que parece, mas não é, aparenta ser amigo, sem o ser . E, sobre o inimigo, a definição é a mesma." [334e-335a]

Para ele, frisa Sócrates, amigo seria então o homem de bem, e inimigo, o malvado; e a justiça seria melhor definida se a considerássemos como...

"- ... fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau ..." [335a]

Os amigos de Polemarco seriam bons e honestos. Seja... Parece dizer Sócrates, aceitando que a distinção entre ser amigo e ser honesto fosse desconsiderada para efeitos do que afirmava seu interlocutor. Diz este, que os amigos, a que se referia seriam os realmente honestos e não aqueles que só o parecessem. A identidade entre ser amigo e ser honesto dá uma aparente consistência à afirmação que fizera. No entanto, na realidade, em nada ajuda, já que, para que se estabeleça de fato essa identidade, não haveria, no dizer dele, qualquer outro recurso senão a opinião de cada qual: opinião que não saberia como atingir a verdade sobre os amigos ou inimigos. Pouco importa dizer que não seria àqueles que parecessem ser honestos sem o serem, mas aos que o fossem realmente que estaria a referir-se a amizade, se, no plano da opinião, não poderíamos saber quem seriam os verdadeiros amigos. Enganam-se os homens, de maneira que lhes parecem honestos muitos que não o são; e com relação aos que lhes parecem desonestos é da mesma maneira. Há, assim, um transtornar-se da definição de Polemarco; não por um "raciocínio perverso", mas pela precariedade de quem se cala sobre o como definir propriamente seus termos.

Este transtorno soma-se ao anterior, dado pela identidade entre justos e ladrões em sua definição. Não sendo capaz de fazer esta última distinção, Polemarco bem poderia ter entre seus amigos os que não fossem honestos. Pergunta-lhe então Sócrates: - Quem seriam os teus amigos, Polemarco? Este responde que os honestos, mas não sem se furtar de propriamente assegurar a presença de tal caráter neles. Basta-lhe, a princípio, que aparentem honestidade. Lembra-lhe Sócrates do erro natural nas avaliações humanas. Mas Polemarco não enfrentará essa questão, como se fosse possível assegurar-se da honestidade de alguém por uma mera assertiva, como aquela do acusado que, apesar da abundância de provas contrárias, continua afirmando sua inocência. Seja! Parece mesmo dizer Sócrates. Porém, lembre-se, logo acrescenta para seu interlocutor, se estás a aludir a questão da honestidade de teus amigos, estás também a deixar de te interrogares sobre o fato de serem eles, realmente, amigos ou

não. Os erros de tua avaliação poderiam levar a teres os desonestos por honestos e, também os inimigos por amigos.

Ao propor-se beneficiar seus amigos, honestos ou desonestos, como poderia Polemarco evitar de fazer o contrário? Como poderia evitar o erro de beneficiar quem ele acreditasse dever ser prejudicado e prejudicar quem acreditasse dever beneficiar? Se estivesse pensando na ajuda aos amigos, segundo a exclusiva perspectiva de uma contrapartida de bem, poderia ele prejudicar a si mesmo ajudando aos inimigos e prejudicando os amigos. Ora, tal possibilidade não pode senão causar uma efetiva inquietação: não mais o mero embaraço de quem não pode sustentar suas pretensões de bem definir a justiça, como no caso de se ter encontrado na definição de homem justo sua identidade com os ladrões. Com relação a esta questão, o embaraço de Polemarco pôs por terra suas ambições no plano da ética e da política. Sobrava-lhe, no entanto, a possibilidade de se ver como capaz de bem conduzir, ao menos, sua vida no plano das relações pessoais, associando-se aos amigos e combatendo os inimigos. Isto também lhe nega Sócrates. Nos termos em que se expressa, mesmo nas relações pessoais, não poderia saber como se conduzir. Não resta pois a Polemarco senão o transtorno e a inquietação.

A justiça como perfeição humana: fazer o bem incondicionalmente.

Segundo Polemarco, dever-se-ia fazer mal aos inimigos que seriam também os malvados. Ele insiste:

"— Deve-se fazer mal aos malvados e inimigos." [335b]

Mas, contrapõe Sócrates, fazer mal aos maus não seria torná-los piores ainda? A seu modo pergunta:

"— Quando se faz mal a cavalos, eles tornam-se melhores ou piores?" [335b]

A imagem posta pela pergunta, para quem tanto se inquietava com os inimigos, sem saber sequer onde estavam, aproxima-se do cômico. Quem quer que tenha experimentado uma montaria sabe como reage aos maus tratos e dos riscos que a partir daí se tem de uma queda. Os cavalos se tornariam, sim, piores, e os cães também, quando se lhes fizesse mal. E essa piora, o que seria? — continua impassível Sócrates. — Seria um acréscimo de deficiência em relação à perfeição própria a cada um. Cada qual teria a sua própria perfeição, como ausência de falhas ou defeitos no que dissesse respeito às suas qualificações específicas. Cavalos e cães teriam suas específicas perfeições, enquanto uns e outros detivessem o conjunto todo de qualidades que os caracterizariam com espécies. Seriam os cães imperfeitos quando lhes faltassem as qualidades que lhes fossem próprias. Os cavalos seriam imperfeitos também quando as qualidades próprias à sua espécie lhes faltassem. Tornar-se pior seria, pois, um decréscimo nas qualidades próprias a cada espécie. Não seria pela falta das qualidades dos cães que seriam os cavalos piores, ou os cães, pela falta das qualidades próprias aos cavalos.

"— Quando se faz mal a cavalos, eles tornam-se melhores ou piores?

— Piores.

— Em relação à perfeição dos cães ou à dos cavalos?

— À dos cavalos.

— Mas, se se fizer mal a cães, eles tornam-se piores relativamente à perfeição dos cães e não à dos cavalos?

— Forçosamente." [335c]

Fazer o mal seria tornar o objeto da maldade pior em relação à sua própria perfeição. Aplicando o mesmo aos homens, fazer-lhes o

mal seria torná-los piores em relação à perfeição humana. A perfeição no caso dos homens seria a própria justiça e, portanto, fazer-lhes o mal seria torná-los mais injustos.

"— Mas a justiça não é a perfeição dos homens?"

[335c]

Sim, diz Polemarco, e a idéia é mesmo comum aos gregos da época. Aristóteles afirma dizer-se proverbialmente que "na justiça se resume toda a excelência", no que cita Têognis. E é ainda Aristóteles quem nos diz que "a justiça não é parte da excelência moral, mas a excelência moral inteira, nem seu contrário, a injustiça, é uma parte da deficiência moral, mas a deficiência moral inteira"⁶. Sócrates pois, não faz mais do que trazer à presença de Polemarco uma idéia então corrente: a de que na justiça resumir-se-ia toda virtude, ou que o homem justo seria o homem perfeito, enquanto reunião de todas as qualidades especificamente humanas.

A idéia de que a justiça seria a perfeição humana era corrente. O que certamente explica o assentimento tão rápido e decidido de Polemarco. O que, pelo contrário, talvez estranhe seja o fato de que, ao se estar à procura exatamente do que seja a justiça, Sócrates deixe passar tão rapidamente uma de suas definições. O que poderia explicar esta espécie de descuido? O que estaria fazendo, conduzindo a discussão tal como a conduz, para que pudesse passar assim sobre esta definição? Entendemos que, por ora, simplesmente "fricciono", uma com as outras, as idéias de Polemarco. Contrapõe, à definição anteriormente apresentada, a idéia de que a justiça seria a perfeição humana para, logo a seguir, como veremos, mostrar que, sendo a justiça a perfeição humana, necessário seria concluir-se que o homem justo não poderia fazer o mal.

Por vezes Sócrates simplesmente "fricciona" umas com as outras as idéias dos interlocutores. Contrapõe a uma definição

⁶ Aristóteles — Ética a Nicómacos, 1130a; quanto a citação de Têognis: Elegias, verso 147.

apresentada idéias incompatíveis com ela. Mostra que em seus interlocutores idéias incompatíveis estariam a conviver, imperturbáveis - indiferentes umas às outras. Será muitas vezes "perverso", destruirá essa imperturbabilidade, não deixando mais as idéias indiferentes entre si, "friccionando-as", mostrando-as em sua co-presença, onde se faz patente a sua incompatibilidade.

Nesse jogo agonístico de idéias nem sempre elas recebem uma argumentação exaustiva. As idéias apresentam-se com uma força própria, no plano da própria consciência dos interlocutores. Apresentam-se como dados de consciência; afirmam-se como algo dado neles, determinando a sua maneira de pensar. Apresentam-se na imediatez de dados da consciência. Dados que a argumentação toma e pode perturbar e mesmo negar. Mas a argumentação põe-se sobre idéias que a antecedem na consciência, que existem nela anteriormente e independentemente de toda e qualquer argumentação.

Segundo Polemarco, dever-se-ia fazer mal aos malvados e inimigos. Isto está Polemarco a reafirmar. E o que o faz dizer Sócrates é que ele, ao dizer o que está a dizer, está, ao mesmo tempo, tendo como verdade outra afirmação: a de que a justiça é a perfeição dos homens. A perfeição humana como justiça é dada como assente por Polemarco; e Sócrates exerce, a partir daí, a sua ação inquiritória apreciando o modo da co-presença dessas duas idéias. Vejamos.

Fazer o mal seria tornar o objeto da maldade pior em relação à sua perfeição. A perfeição humana seria a justiça. Fazer mal aos homens seria, portanto, torná-los piores em relação à justiça: seria torná-los mais injustos. No entender de Polemarco, isto deveria ser feito aos inimigos e maus. Mas como fazê-lo? Que capacidade seria necessária para fazê-lo? A capacidade de fazer algo consistiria na posse de uma arte; por cada uma das artes ter-se-ia a capacitação de um certo fazer. A medicina constituir-se-ia na capacidade de dar remédios, comida e bebida aos corpos doentes. A culinária seria a capacidade de dar aos alimentos temperos [332c-e]. A justiça se

ria, similarmente, a capacidade de fazer bem aos amigos e, aos inimigos, o mal. Mas objeta Sócrates:

"- Acaso os músicos podem tornar outrem ignorante na música, por meio de sua arte?" [335c]

Impossível! - é a resposta de Polemarco. Sócrates acrescenta que também os tratadores de cavalos não poderiam tornar outrem incapaz de montar, por meio de sua própria arte. E então, seria diferente com os justos?

"- Mas os justos podem tornar outrem injusto, por meio da justiça? Ou de um modo geral os bons podem tornar outrem mau, por meio da sua perfeição?" [335c-d]

Seria impossível, considera Sócrates; assim como a ação do calor não seria refrescar, mas o contrário; nem a da secura umedecer, mas também o contrário. A ação do homem bom não seria fazer o mal, mas o bem. E, assim, o homem justo, por ser ele um homem bom, só poderia fazer o bem e não o mal. Fazer o mal não seria a ação que lhe seria própria; seria apropriada ao injusto e não a ele.

"- ... fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto." [335d]

O homem justo não poderia fazer o mal, assim como os músicos não poderiam tornar outrem ignorante da música e os tratadores de cavalos aos outros incapazes de montar, ou, de um modo geral, os bons não poderiam tornar outrem mau, por meio de sua perfeição.

Nisto, no entanto, os médicos e músicos, as artes em geral, não estariam sendo tomadas em contradição com o dito anteriormente, em 332d-e, quando se afirmou que, em questões de doença e saúde, seria o médico o mais capaz de fazer o bem ou o mal, assim como, em

relação aos perigos do mar, seria o piloto o mais capaz do bem e também do mal ? Agora se nega, à capacitação que seriam as artes, a possibilidade de fazer o mal: deveriam fazer exclusivamente o bem, quando, anteriormente, afirmou-se que poderiam fazer tanto o bem como o mal. Do que seriam capazes as artes? Poderiam ou não fazer o bem e também o mal?

A medicina não poderia produzir a ignorância da medicina; nem a justiça, a injustiça.

Em 332c Sócrates apresentou as artes como consistindo em dar o que é devido e conveniente a determinada classe de objetos. Para o caso da medicina, perguntara:

“— ... a arte a que chamam de medicina, a que é que dá o que é devido e conveniente?” [332c]

A medicina daria aos corpos os remédios, a comida e a bebida. A culinária, por sua vez, daria aos alimentos os temperos. E, nos termos que Polemarco considerava a justiça, dela se disse que daria ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos.

Com isto, apresentavam-se as artes como um fazer onde se definiam claramente um o que e um a que. Fixando-nos no exemplo da medicina, esta seria a arte de dar os remédios, a comida e a bebida aos corpos. Dito isto, e supondo-se que a justiça consistiria em fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos, perguntara Sócrates em seguida, em 332d:

“— E agora quem é mais capaz de fazer bem a amigos doentes e mal a inimigos, em questões de doença e saúde?”

O médico, respondera Polemarco, e respondera também que seria o piloto o mais capaz de fazer o bem ou o mal aos navegantes, relativamente aos perigo do mar. O médico e o piloto apareciam, assim, como os mais capazes. Definiam-se, um e outro, por uma capacitação, pela qualidade de serem os mais capazes naquilo que fariam. As artes definir-se-iam por um ser mais capaz, um ser mais capaz de fazer.⁷

E continuara Sócrates dizendo que, em relação a cada uma dessas capacidades, dever-se-ia definir a oportunidade. O médico seria "o mais capaz" de fazer bem a amigos e mal a inimigos, em questões de saúde e doença. O piloto seria "o mais capaz" de fazer o bem a amigos e o mal a inimigos, aos que navegassem, relativamente aos perigos do mar. Para quem não estivesse doente, seria o médico inútil, e também o seria o piloto para quem não estivesse embarcado. Haveria, pois, uma atividade específica a definir cada uma das duas práticas, a do médico e a do piloto. O médico seria útil em questões de doença e saúde; o piloto, em relação aos perigos do mar. E, assim, a medicina seria a capacitação de dar aos corpos os remédios, a comida e a bebida; isto, em questões de doença e saúde. A pilotagem seria a capacitação de dar a segurança aos navegantes, em relação aos perigos do mar. Com isto, apresentavam-se as artes definidas por um o que - o que fariam -, por um a que - aquilo a que fariam o que fizessem -, e mais, por um em que - a atividade em que fariam o que fizessem -. Nas artes dever-se-ia considerar: primeiro - um o que -, segundo - um a que -, e terceiro - um em que -. Fixando-nos no exemplo da medicina, teríamos que o o que seriam os remédios, a comida, e a bebida; o a que seriam os corpos; e o em que , as questões de doença e saúde.

E nesse momento dizia ainda mais o diálogo a respeito das artes. A medicina seria a arte de dar remédios, comida e bebida aos corpos, em questões de doença e saúde. Para que serviço? - acres-

⁷ Ver Capítulo 5 - "Trasímaco: governar e servir" - "O artífice e sua perfeição".

centa Sócrates. Diz-se que para o bem dos amigos e o mal dos inimigos. No caso da justiça, seria ela a arte de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos no combate contra uns e a favor de outros. O que faria a justiça seria ajudar e prejudicar: a que ou (a quem)? - aos amigos e inimigos; em que? - nos combates; (e depois então) para que? - contra uns e favor de outros, ou para o bem de uns e o mal de outros. Tal como eram apresentadas, as artes definir-se-iam, portanto, conforme a específica capacidade de fazer algo a alguma coisa ou a alguém, em uma determinada atividade, e para um certo serviço ou utilidade.

Assim, observe-se, tal como estava sendo considerada, a medicina, por exemplo, poderia fazer tanto o bem como o mal. E da mesma maneira, a pilotagem. A capacidade em que consistiriam seria tal que lhes possibilitaria o serviço do bem e também o serviço do mal. E logo em seguida, em 333e/334a, a mesma idéia reaparece:

"- ... acaso o mais hábil a bater-se na luta, quer no pugilato quer em qualquer outra modalidade, o não é também para se defender?

- Inteiramente.

- Logo, quem é mais capaz de se defender de uma doença, é também o mais capaz de a transmitir despercebidamente?

- É o que parece.

- Mas, na verdade, será um bom guardião do exército aquele mesmo que roubar os planos do inimigo e o lograr nas suas operações?

- Exatamente.

- Logo, se uma pessoa for um hábil guardião de uma coisa, é também um hábil ladrão da mesma.

- Assim parece.

- Portanto, se o homem justo é hábil para guardar dinheiro, é também hábil para o roubar." [333e-334a]

A capacidade de fazer algo implicaria a capacidade de fazer o seu contrário. O mais hábil a causar danos seria o mais hábil a defender-se. O mais capaz de evitar uma doença seria também o mais capaz de provocá-la. O mais hábil para guardar também o seria para roubar. O mais capaz para fazer o bem seria o mais hábil para fazer o mal.

Ora, parece ser exatamente isto que se nega a seguir, quando fazer o mal passa a ser considerado como não podendo ser próprio do homem justo. Diz-se, então, que o homem justo não poderia fazer o mal, assim como os músicos não poderiam tornar outrem ignorantes da música, ou os tratadores de cavalos aos outros incapazes de montar, e, de um modo geral, os bons tornar outrem mau. Diz-se, pois, que as artes e a justiça não poderiam fazer senão o bem, sendo que, logo antes, se dizia que elas todas poderiam fazer tanto o bem como o mal. Quanto à justiça em particular, a assunção de que poderia fazer o bem e o mal sempre foi apresentada nas palavras de Polemarco, Sócrates assumindo-o, sempre, meramente hipoteticamente. Quanto às artes, no entanto, a sua capacidade para o bem e o mal apareceu, pelo contrário, não como asserção a ser averiguada, ou mera hipótese, mas como uma referência a partir da qual se deveria pensar tudo o mais. — Far-se-ia, então, uso delas para provar idéias opostas? Estariam sendo apresentadas de maneira diferente para efeitos de obter-se conclusões diversas?

Retomemos a última parte do diálogo: Polemarco estava dizendo que se deveria fazer mal aos malvados e inimigos, e Sócrates, então, perguntou:

— Quando se faz mal a cavalos, eles tornam-se melhores ou piores?

— Piores.

— Em relação à perfeição dos cães ou à dos cavalos?

— À dos cavalos.

— Mas, se se fizer mal a cães, eles tornam-se piores relativamente à perfeição dos cães e não à dos cavalos?

- Forçosamente.

- E quanto aos homens, ... não teremos de dizer o mesmo: que, se se lhes faz mal, se tornam piores em relação à perfeição humana?" [335b-c]

De início, neste último argumento, Sócrates esclarece o que seria fazer o mal: fazer o mal seria tornar o objeto da maldade pior em relação à sua própria perfeição. Acrescentara em seguida que, sendo a justiça a perfeição humana, fazer mal aos homens seria o mesmo que os tornar mais injustos, ou piores em relação à sua própria perfeição [335c]. Introduce, então, uma nova proposição:

"- Acaso os músicos podem tornar outrem ignorante na música, por meio da sua arte?

- Impossível.

- E os tratadores de cavalos podem tornar outrem incapaz de montar, por meio de sua arte?

- Não pode ser.

- Mas os justos podem tornar outrem injusto, por meio da justiça? Ou, de modo geral, os bons podem tornar outrem mau, por meio da sua perfeição?

- Mas é impossível.

- Efetivamente, a ação do calor não é, me parece, refrescar, mas o contrário.

- Sim.

- Nem a da secura umedecer, mas o contrário.

- Exatamente.

- Nem tampouco a do homem bom fazer mal, mas o contrário." [335c-d]

Os músicos não poderiam tornar outrem ignorante da música por meio de sua arte; os tratadores de cavalos, outrem incapaz de montar. Ou, de um modo geral, os bons não poderiam tornar outrem mau por meio de sua perfeição. Agora vejamos: - Estar-se-ia mesmo

fazendo recurso às artes para dizer o oposto do que antes se afirmara, fazendo também uso delas? As artes estariam sendo, de fato, usadas para sustentar a afirmação de que o homem justo faria tanto o bem como o mal e, também, a afirmação oposta de que só poderia fazer o bem? Estariam para isso, sendo consideradas em si mesmas, primeiro, como podendo fazer o bem e o mal e, depois, como não podendo fazer senão o bem?

Fixemo-nos no exemplo da medicina. Anteriormente, dizia-se que a medicina seria a capacidade de dar os remédios, a comida e a bebida, aos corpos, em questões de doença e saúde, para fazer o bem ou o mal, respectivamente a amigos e inimigos. A esta maneira de pensar a medicina, corresponderia um entendimento da justiça onde esta aparecia como uma espécie de capacidade de bem guardar ou roubar, aos amigos ou inimigos, os bens, em combates ou na paz, para o bem de uns e o mal de outros. Depois, dir-se-á dos médicos, como similarmente se afirmará também dos músicos, que não poderiam tornar ninguém ignorante da medicina por meio da sua arte. Afirma-se que de um modo geral, os bons não poderiam tornar outrem mau, por meio da sua perfeição; assim como a ação do calor não seria refrescar, mas o contrário; e a da secura não seria umedecer, mas também o contrário. Os bons não poderiam tornar outrem mau, por meio da sua perfeição; os médicos, outrem ignorante da medicina, por meio da sua arte.

Ora, nisto que foi dito haveria de fato alguma oposição? Vejamos: — O que não poderiam fazer os médicos seria tornar alguém ignorante da medicina, sendo que a ignorância da medicina seria a negação da perfeição que seria a própria medicina. Tornar alguém ignorante da medicina seria torná-lo pior em relação à uma perfeição que seria a própria medicina. Isto não poderiam os médicos fazer; ou seja, tornar alguém pior em relação à perfeição que seria a própria de sua arte. Por outro lado, o que poderiam fazer, o mal de que seriam capazes, seria aquele a que os habilitaria sua própria perfeição, ou seja, a sua capacidade de dar remédios aos corpos, em questões de doença ou saúde. Nisto, no que os habilita-

ria a sua perfeição, quando fizessem o mal, fariam-no ao corpo. E, ao corpo, fazer o mal seria torná-lo pior em relação à sua própria perfeição, ou à sua perfeição como corpo. Teria a medicina a capacidade de tornar o corpo pior em relação à sua própria perfeição.

Assim, o mal de que seria capaz o médico seria o de tornar o corpo pior em relação à sua própria perfeição de corpo; e o mal de que não seria capaz seria o de tornar alguém pior em relação à perfeição que seria a própria medicina. O mal que poderia fazer o médico seria o mal relativo à perfeição do corpo e não à sua própria de médico. Dirá Sócrates que, da mesma maneira, o homem justo não poderia fazer o mal a qualquer homem, pois fazer mal a um homem seria torná-lo pior em relação à justiça. O que não poderia fazer o homem justo seria tornar alguém pior relativamente à justiça. Não poderia tornar pior alguém em relação à justiça porque ela seria a sua própria perfeição como homem.

A perfeição em relação a qual médicos ou homens justos não poderiam tornar alguém pior seria, pois, a perfeição que lhes pertenceria, a perfeição que pertenceria a quem estaria a agir sobre outrem, a perfeição própria do sujeito da ação. Não poderia o médico tornar alguém pior em relação à própria medicina; não poderia o homem justo tornar alguém pior em relação à própria justiça. Justiça e medicina seriam as perfeições do homem justo e do médico. Não poderiam fazer o mal quando isto fosse negar a perfeição que teriam como sendo a sua própria. O homem justo não poderia fazer senão o bem, pois fazer o mal seria negar a sua própria perfeição - a justiça.

"- ... fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto." [335d]

O homem justo não poderia fazer o contrário da justiça. Em caso algum seria justo para ele fazer o mal a outrem. Fazê-lo seria

tornar esse outrem mais injusto. Fazê-lo seria torná-lo o contrário do que seria o homem justo, seria ocasionar nele o contrário da justiça: no lugar de uma perfeição que seria a justiça, uma imperfeição que seria a injustiça. Da mesma maneira, o médico não poderia tornar alguém ignorante da medicina, fazer de outrem um ignorante da medicina, ou ocasionar nele o contrário da medicina, que seria a sua ignorância. Não poderia o médico, através de sua perfeição, ocasionar em outrem o contrário dessa mesma perfeição, a imperfeição que seria a ignorância da medicina.

As artes seriam, pois, uma capacidade de fazer tanto o bem como o mal, ao mesmo tempo que uma capacitação voltada exclusivamente para o bem. Ser-lhes-ia indiferente o bem ou o mal, quando a perfeição a que se reportassem fosse diferente daquela que caracterizaria a arte que se praticasse. Seria indiferente ao médico fazer o bem ou o mal ao corpo na medida em que a perfeição que estaria sendo prejudicada, ao aplicar-se a medicina sobre o corpo, seria a deste último. Excluir-se-ia da medicina o fazer o mal quando isto implicasse negar a perfeição pertinente à própria medicina. Este seria o caso onde a medicina tornaria alguém ignorante da própria medicina; onde produziria em outrem o seu contrário. Excluir-se-ia como possibilidade para a medicina, o produzir o contrário de si mesma - sua ignorância, a ausência de medicina. E assim seria com todas as artes e também com a justiça.

Não seria, pois, como afirma Aristóteles. Para ele não aconteceria com as ciências e com as aptidões o mesmo que aconteceria com as disposições da alma. Uma única aptidão ou ciência trataria de coisas contrárias, mas uma disposição da alma que levaria a um certo resultado não poderia levar também ao resultado contrário. E a mesma idéia reaparece nos comentários modernos à República ⁸.

⁸ Aristóteles - Ética a Nicômacos 1129a. Quanto à apreciação desta passagem da República, ver por exemplo: Sir Ernest Baker - Teoria Política Grega, p.154; R.C. Cross and A.D. Woozley - Plato's Republic. A Philosophical Commentary, pp.13-16; Annas Julia - An introduction to Plato's Republic, pp.24-34; John Gould - The Development of Plato's Ethics, pp. 35-46.

Como vimos, entretanto, não encontramos nela esta idéia. A justiça, uma virtude ou disposição da alma, não poderia mesmo produzir resultados contrários: não poderia o homem justo fazer o bem e também o mal; ser-lhe-ia possível exclusivamente o bem. Não seria, no entanto, meramente o oposto com as artes; não poderiam as artes, contrariamente à justiça, fazer, indiferentemente, tanto o bem como o mal. Tal contraposição simples das artes com a justiça não existe no texto de Platão. O que nele encontramos é um outro tipo de entendimento.

Não poderia o homem justo fazer o mal. Mas não poderia também o artista fazê-lo, quando fazê-lo implicasse produzir o contrário da própria arte que o caracterizaria. A capacidade ou aptidão do médico não poderia produzir a incapacidade ou inaptidão para a medicina. Poderia até mesmo, o médico produzir o mal do corpo; mas não poderia produzir em outrem o mal que seria a ignorância da medicina. E é mesmo esta característica do fazer do médico, e do tratador de cavalos, e do tocador de flautas, etc., que é utilizada para que se possa entender como o justo não poderia também produzir em outrem qualquer o contrário de si mesmo, ou a injustiça. Não há, pois, na República, uma mera contraposição entre as aptidões artísticas e as morais como querem alguns. Pelo contrário, são as ciências e aptidões artísticas mostradas de modo tal que servem mesmo de elemento explicitador de uma característica do comportamento moral. Haveria como que uma "moralidade" implícita no comportamento do artífice. E é este dado imanente ao seu comportamento que se mostra como também pertencendo ao comportamento do homem justo. Não haveria uma espécie de imoralidade nas técnicas a contrapor-se ao pensamento ético. São elas, pelo contrário mesmo, apresentadas como dando os termos paradigmáticos para pensar-se a ética. As "ciências", em si mesmas, possuiriam um tipo de determinação que poderia servir para a definição de critérios éticos. A impossibilidade do médico produzir o contrário de si mesmo serviria para definir-se a impossibilidade do justo produzir o que fosse injusto.

Homens ricos que se tinham na conta de poderosos.

Fazer mal não seria a ação do homem justo, quer fosse a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, seria a ação de um homem injusto.

"— Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos — quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efetivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém." [335e]

Alguém que fosse considerado um sábio não poderia pois afirmá-lo. Entre os sábios estaria Simônides e, portanto, seria impossível que ele estivesse a dizer que, de uma maneira qualquer, caberia ao justo fazer o mal. Com isto, ele não terá a sua considerada autoridade afetada; é tão-somente a frase que Polemarco lhe atribuía que é invalidada, considerando-se mesmo impossível que fosse sua.

"— Logo ... lutaremos em conjunto tu e eu, se alguém pretender que tal afirmação foi feita por Simônides, Bias ou Pítaco ou qualquer outro dos bem-aventurados sábios." [335e]

Assim vemos Simônides com sua autoridade resguardada. A sentença que o colocara ao lado de Homero, como quem seria da opinião de que a justiça seria uma espécie de arte de furtar, aquela sentença não é mais considerada como sua, ou mesmo como podendo ser sua. E com isto, para Polemarco, nada mais resta. Do que disse, nada suportou o vigor da crítica. Sua afirmação, agora sem

qualquer suporte, quer o de sua própria defesa, quer o de amparo de uma autoridade, recebe o ataque conclusivo de Sócrates:

"— Mas sabes de quem me parece que é essa sentença que diz que é justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos?

— De quem é?

— Penso que é de Periandro, de Perdicas ou de Xerxes, de Ismênias de Tebas ou de qualquer outro homem rico, que se tinha na conta de poderoso." [336a]

4. Metecos, mercadores, mercado.

Pontuando-se aquilo que conseguimos apreender ao longo do dialogar de Sócrates com Céfalo e seu herdeiro Polemarco, podemos destacar:

Céfalo mostrou-se com um entendimento da justiça onde esta lhe era algo de estranho e a que se submetia pelo temor. Aparecia-lhe a justiça como cumprimento de obrigações para com os homens e os deuses, sob pena de castigos impostos mesmo após a própria morte. Para Céfalo, era a justiça "uma criatura do medo". Era o medo que exercia sobre ele a função de impor os princípios de justiça. A soberania desses princípios não existiria sem o medo. Existia como resultado da força do temor. E o que se temia era algo desconhecido. A soberania da justiça existia nele como resultado da presença de um mundo desconhecido.

Céfalo, ao acatar os princípios de justiça, deixava-se levar pelo medo. Mas não deixava também de demonstrar prudência. Era por prudência que acreditava dever ser justo; não viesse a injustiça implicar em castigos, em prejuízos, mesmo que só depois de transcorrida esta vida. O decidir-se pela justiça para ele era como um precaver-se. Evitava o que viesse a poder acarretar-lhe prejuízos.

Essa prudência que manifestava era uma prudência com respeito exclusivo a si próprio. Não se preocupava propriamente com o que despertava a sua prudência. Não se interessava por compreendê-lo. Procurava simplesmente evitá-lo. Mantinha-se em uma atitude de alheamento ao que pudesse vir afetá-lo. Apercebia-se de uma possibilidade negativa e cuidava de afastá-la de si. Pensava na justiça

como possíveis determinações de algo exterior a si mesmo e com as quais se deveria lidar de modo a se tirar o melhor proveito pessoal possível, mesmo que o pessoal proveito, no caso, viesse a ser apenas evitar o mal.

Explicitando o que seriam os preceitos de justiça, afirmava que se constituiriam em restituir o que se deve e também em dizer a verdade. Não ficar a dever e dizer a verdade, nisto se resumiria a justiça para ele. Nessa simplicidade em que a definia, revelou-se sob a prática inquiritória de Sócrates, como essencialmente egoística. A prudência de Céfalo em evitar as penas das injustiças cometidas, a sua prudência que não cuidava senão de si mesmo, revelou-se, portanto, como marcando essencialmente os próprios termos em que definia a justiça. Não ficar a dever e não mentir, não porque pela dívida ou pela mentira alguém outro que não ele mesmo pudesse vir a ser prejudicado, mas para evitar que algum castigo viesse a recair sobre si próprio. Desinteressada era sua maneira de entender, desinteressada do outro, preocupado que estava apenas consigo mesmo.

E, desinteressando-se do outro, a relação com ele a ser estabelecida marcar-se-ia pelo "formalismo", pelo exclusivo respeito à "forma" dos princípios que estariam a reger a relação. Acatavam-se os princípios de justiça estritamente respeitando-se a sua "forma", e a "forma" desses princípios não levava em consideração as pessoas. A justiça aplicar-se-ia nas relações entre as pessoas, mas não diria respeito a nada de particular ou pessoal. Dever-se-ia restituir o devido e a verdade deveria ser dita, independentemente da pessoa a quem a restituição deveria ser feita ou a verdade dita. Sua condição social, sua raça ou cor, naturalidade ou quaisquer outros atributos pessoais seriam desconsiderados. A situação particular em que se encontrasse esse outro qualquer, desconsiderado em suas qualidades pessoais, sociais ou econômicas, também não seria objeto de qualquer cuidado. Restituir-se-ia a arma ao amigo enlouquecido. Dever-se-ia pagar-lhe o devido, e, aliás, dever-se-ia pagá-lo independentemente de uma doença ou eventualidade de qualquer

outra ordem que viesse afetar também o próprio devedor. O que afirmariam os princípios de justiça seria algo de absoluto em sua impessoalidade. Tudo o que é propriamente pessoal não seria levado em consideração.

E tudo isto se afirmaria com a mais absoluta sinceridade: dever-se-ia dizer a verdade.

O temor pelas penas por injustiças cometidas, a prudência, a preocupação apenas consigo e a sinceridade são, pois, os traços desse homem que o diálogo nos revelou. Estes são os traços com que nele se define o velho Céfalo, o rico meteco do Pireu.

Combinação de temor e prudência, de egoísmo e sinceridade. Onde isto poderia apresentar-se sem que suscitasse as questões colocadas por Sócrates? Face a estas, não se sustentou a maneira de ser de Céfalo. Mas estaria Céfalo a pensar algo que não poderia ser pensado senão por si mesmo? O que pensava, pensava ele como convicção estritamente pessoal, sem que comungasse com mais ninguém essa sua maneira de pensar, sem que a nenhuma realidade correspondesse o seu pensamento? Em que situação este pensamento poderia talvez bastar? Quando as perguntas "impertinentes" de Sócrates poderiam ser consideradas como improcedentes, como realmente uma impertinência?

Lembremo-nos de que este homem é um meteco e um comerciante.

Como meteco é um não cidadão que se comprometeu a acatar a lei e a justiça da cidade em troca de seu direito de permanência. Tem sobre si a autoridade da cidade e sobre ela não exerce poder direto algum, visto que é privado dos direitos de cidadania. Não vota, não exerce magistratura nenhuma, é privado da posse de bens imobiliários. E mais, submete-se a um imposto sobre sua própria pessoa que, mesmo módico, marca a sua condição de não cidadão¹. Para tal homem, poderia a justiça estar presente sob outra figura que não fosse aquela de algo estranho e impositivo? Entendendo-a de outra maneira certamente não seria mais, propriamente, o meteco que era. A justiça era mesmo da cidade e não dele.

¹ Ver: Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet - Economia e Sociedade na Grécia Antiga, pp. 102-104 / 253-259.

Mas não era por não ser dele que sobre ele não se fizesse impositiva. E a força com que se impunha, ele a aceitava. Aceitando-a, como ele a teria? Esse meteco, nesse seu alheamento, tendo a justiça imediatamente como determinação externa, como e onde, mais especificamente, a teria? — Para fazer o que fazia submetera-se à justiça da cidade: aí, portanto, ele a tinha regendo sua atividade. Céfalo era um comerciante: era ao comerciar que se submetia à justiça de Atenas.

Nas atividades de mercado, esta participava de várias formas. Sede das operações comerciais, era também garantidora de sua normalidade. Destacavam-se entre seus serviços o cuidado com a qualidade dos bens ofertados e o controle dos pesos e medidas. Especificamente em função dos seus interesses, Atenas fazia-se ainda presente, cuidando principalmente de seu abastecimento em gêneros, sendo notória a sua preocupação com os cereais. Decisivo, para que sediasse as operações comerciais, era o fato de que o volumoso número de contratos, em que se configuravam as transações mercantis, servia-se para sua credibilidade e eficácia da justiça ateniense que, para isto, havia se munido de expedientes adequados à natureza e ao ritmo do mercado. E, antes de tudo, era a cidade que fornecia o principal instrumento às trocas, aquele que com sua presença dava vida, ritmo e brilho ao movimento comercial: a moeda com a efígie da coruja.²

Tudo isto a cidade oferecia ao mercado, fazendo de suas necessidades imanentes determinações impositivas aos agentes que dele participavam. Aceitando as determinações da justiça ateniense, não estava, portanto, Céfalo opondo-se aos seus interesses como comerciante do Pireu. Ao contrário, estava agindo conforme esses interesses. Enquanto meteco, tinha a justiça como algo de exterior e impositivo. A justiça era da cidade e não sua. Não a exercia; a cidade sobre ele a impunha através de suas leis e seus magistrados. Essas leis Céfalo não votava; essas magistraturas ele não podia

² Ver: Gustavo Glotz — História Económica da Grécia, Terceira Parte.

exercer. Mas, como comerciante, a justiça que se lhe impunha era mesmo como que desejada. Corresponhia, de fato, aos seus interesses; objetivamente, interessava-lhe.

Interessava-lhe a justiça como quem comerciava e, ao acatá-la conforme o particular entendimento de que seria dizer a verdade e pagar o devido, fazia-o conforme também a específica objetividade de seus interesses. O que entendia Céfalo ser a justiça não era outra coisa do que aquilo mesmo que seus interesses lhe ditavam. Não havia nele um entendimento da justiça que fosse diferente da objetividade do que lhe interessava. Seus interesses expressavam-se bem por meio de sua justiça.

O mercado depende mesmo da confiabilidade de seus agentes. Devem os agentes do mercado cumprir com a palavra firmada; deve essa palavra ser uma verdade, a comprovar-se sempre que se queira. Se não fosse, no mercado, verdadeira a palavra empenhada, não haveria como contratar; não havendo como contratar, as trocas restringir-se-iam às transações diretas, e mesmo estas talvez não fossem possíveis. O mercado minguaria, restrito que se tornaria. Da veracidade da palavra empenhada depende mesmo o próprio valor e confiabilidade na moeda. Sem isto, como ultrapassar os limites das trocas diretas? É a verdade um preceito em que se pode ver algo sem o que não pode viver o mercado e quem quer que nele circule³.

Na obrigatoriedade do cumprimento do pactuado podemos ver também a presença da necessidade de confiabilidade inerente ao universo mercantil. O cumprimento do pacto pode mesmo ser entendido como uma comprovação da verdade firmada. Ao cumprir-se uma obrigação, demonstra-se que, o firmado quando pactuada, o fora verdadeiramente, que a palavra de quem firmou o pacto que a constituiu era confiável, que o que se disse e firmou era uma verdade.

O mercado não vive sem a credibilidade: credibilidade na

³ "... a veracidade é um dever que deve ser considerado a base de todos os deveres a serem fundados sobre um contrato ..."
(Immanuel Kant - "Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade", Textos Seletos, p.122)

moeda, nos pesos e medidas, credibilidade na palavra dos comerciantes ao assegurarem a qualidade de suas mercadorias. O mercado exige que se cumpra com a palavra firmada. Os contratos devem ser respeitados, as obrigações cumpridas conforme o estabelecido.⁴

Face a tudo isto, as palavras de Céfalo não soariam como uma espécie de compêndio? Dizer a verdade e pagar o devido, nisto tão simplesmente, não parecem resumir-se os princípios necessários às trocas mercantis? Ora, se é disto que vive o mercado, ao ter dito o que disse, não estaria ele, simplesmente ao dizê-lo, formulando a ética imanente ao mercadejar em que vivia, a ética inscrita naquela atividade e legitimada em preceitos públicos pela cidade?⁵

Se for assim, e é como acreditamos que seja, o que se expôs à crítica no diálogo não foi um simples homem, o velho Céfalo, aquele enricado meteco do Pireu. Foi sua atividade, o comércio no Pireu, o que se tomou para dele se destacar os seus imanes princípios de sociabilidade e expô-los à crítica. Para fazê-lo, como vimos, Sócrates parece ter utilizado algo como uma "pedra de toque", ao contato da qual Céfalo deixa que se revele a verdade de seu mundo. É uma simples pergunta, feita como que ingenuamente, esse instrumento revelador: - Deve-se restituir uma arma a um amigo enlouquecido? Impossível deixar de encantar-se com a economia e elegância de sua dialética!⁶

⁴ "Qui ne voit ... que tous les contrats et toutes les promesses doivent être remplis avec soin pour fortifier la confiance et la bonne foi ..." (David Hume - Enquête sur les Principes de la Morale, pp. 50-51)

⁵ "... la legalidad racional, en particular la inviolabilidad formal de lo prometido una vez, es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio y que constituye el contenido de la ética del mercado que, en este respecto, inculca una concepción muy rigurosa: en los anales de la bolsa es casi inaudito que se rompa el convenio más incontrolado e improbable cerrado con la firma" (Max Weber - Economía y Sociedad II, p. 297)

⁶ "Cuando el mercado se abandona a su propia legalidade, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal." (Max Weber, Economía y Sociedad, II, p. 297)

Com Céfalo foi assim; e com seu herdeiro, o que teremos?

Com Polemarco a definição de justiça transforma-se. Escapando da dificuldade que encontrara seu pai de dar conta da idéia de amizade, ele dá nova forma à definição inicial através de um novo enunciado: fazer o bem aos amigos e, aos inimigos, o mal; isto seria a justiça. Tal transformação dá-se sob a pressão do questionamento de Sócrates a seu pai, quando se fez patente a insuficiência de sua definição por desconsiderar o que fosse a amizade.

Desconsiderar a amizade não fora possível. Denunciou-se com isso o "formalismo" da definição de Céfalo, onde o outro a que se referia o compromisso de justiça era reduzido à mera condição de possuidor de um determinado bem, sem que se levasse em consideração todas as suas demais características, qualidades ou relações que não fosse aquela de simples proprietário de um objeto de dívida. A impessoalidade da definição de Céfalo não se sustentou na presença do apelo à idéia de amizade. Face a essa idéia, não se fez possível manter uma concepção de justiça que se limitava a afirmar que o que aos outros se devia era meramente o respeito aos compromissos "formais" firmados. Quando se tratasse de um amigo, isto não bastaria.

Nesse ponto intervém Polemarco. A essa questão deverá, pois, dar uma resposta. A isto o obriga Sócrates e ouve então dele que se deveria, sim, pagar o que se deve, sendo que, aos amigos, sobre que Sócrates indagava, o devido seria o bem. Mas falar em amigos pressuporia o termo correlato: os inimigos. A estes, o que seria devido? Diz Polemarco que o mal. Assim, tal como passa a ser considerado o que viria a ser a justiça, segundo aquilo que se ouve de Polemarco, os outros deixariam de ser quaisquer outros e passariam a apresentar-se qualificadamente como amigos ou inimigos. De uma situação onde os outros apareciam como indiferenciados, desqualificados, sendo que a eles nada seria devido senão um eventual objeto de contrato ou imposição legal, passa-se a uma outra situação onde os outros qualificar-se-iam segundo os atributos da amizade ou inimizade. Assim qualificados os outros, o quadro que teríamos como

constituindo o conjunto de nossas relações com eles seria o de uma guerra: amigos por um lado, inimigos por outro; ajudar-se-iam uns, combater-se-iam outros. E nisto, nesta guerra, ao combater-se os inimigos e ao auxiliar os amigos, não precisariam todos e cada um dos elementos em pugna ter em vista senão os seus próprios interesses particulares. Aos amigos ajudar-se-ia pelos compromissos de amizade que ficariam a dever e, com o que, realizar-se-ia o interesse particular de quem houvesse prestado a ajuda. Aos inimigos, combater-se-ia pelos proveitos a conseguir-se; fossem estes a segurança em relação a seus ataques, a obtenção de espólios, etc.

E essa guerra, de que fala Polemarco, é a própria sociedade. É a sociedade mesma, e toda ela, que se pensa como sendo esse combate, sendo que nele, não estaria cada qual a preocupar-se senão consigo mesmo. Reduzir-se-ia a sociabilidade a uma guerra indiscriminada. Hobbes assentiria benevolmente às falas do jovem meteco.

Tendo-se isto em vista, talvez se possa entender porque em sua definição não apareça, de início, o "dever dizer a verdade" de que falava seu pai, e depois, ainda que não explicitamente, defende-se mesmo a idéia de que aos inimigos deveríamos mentir, visto que é o mal o que lhes seria devido. Com o que Polemarco diz, anular-se-ia mesmo a presença de qualquer ética e cairíamos no império do arbítrio pessoal; cada qual a cuidar de si, a definir os amigos com que poderia contar e os inimigos de quem se cuidar.

Frisa Sócrates o exclusivo critério do arbítrio pessoal e os riscos do império da subjetividade no falar de Polemarco, quando aponta que a guerra, a que se referia ele, estaria a ser definida a cada um e a todo instante pela apreciação pessoal, subjetiva e passível de freqüentes enganos de cada um dos indivíduos contendores. Enganar-se-iam os homens ao definir quem fossem seus amigos e também seus inimigos. Se seria desta avaliação que deveria decorrer todo o seu comportamento, a quantos erros não seríamos levados? Em que perpétua insegurança no viver não cairíamos? O arbítrio subjetivo enganar-se-ia; enganando-se, nem os laços interessados da amizade, nem a prudência para com os inimigos, poderiam fornecer

Ora, nisto em que se revela Polemarco, nisto que se revela ser, não estaríamos a encontrar seu próprio pai, só que liberto de seus temores religiosos e sentindo-se livre também de suas obrigações para com a cidade? O jovem herdeiro parece estar emancipado dos temores e compromissos de seu pai. Para este, respeitar-se-iam os compromissos firmados, manter-se-ia a palavra empenhada; isto, ao que nos pareceu, em função das necessidades de sua maneira de ser, mercadejando e expressando as necessidades, as condições, desse mercadejar. Nisto, nessa sua maneira de ser, não estava ele tendo em vista senão a si próprio, senão o seu interesse particular. Demonstrou Sócrates que com a verdade e o cumprimento dos compromissos assumidos, que era o que ele entendia por justiça, não estava, na verdade, a preocupar-se com os outros. Apenas consigo mesmo preocupava-se.

Do mesmo egoísmo padece Polemarco. Mas, para a realização do seu interesse egoístico, tem como referência um outro quadro de relações humanas. Para ele, a sociedade toda seria como uma guerra onde os compromissos, que seu pai entendia como devendo ser respeitados, não encontrariam mais lugar. É o mesmo egoísmo, mas tem como sendo o mundo uma outra realidade. Esta, talvez possamos encontrá-la no conhecido discurso que Tucídides relata como sendo o dos atenienses aos habitantes de Melo durante a Guerra do Peloponeso, exatamente o período onde Platão situa dramaticamente seu diálogo:

"Quanto a nós, não empregaremos belas palavras, não diremos que nossa dominação é justa porque derrotamos os medas, que nossa expedição contra vós tem por objetivo vingar os males que nos fizestes sofrer. Chega desses longos discursos que só servem para suscitar desconfiança. Mas, por vosso lado, não penseis em nos convencer sustentando que é na qualidade de colonos da Lacedemônia que recusastes fazer campanha conosco e que não causastes qualquer dano a Atenas. De uma parte e de outra, é preciso que não extrapolemos os limites das coisas positivas. Sabemos,

e vós sabeis tão bem quanto nós, que a justiça não entra em linha de conta nos raciocínios dos homens senão quando as forças são iguais de parte a parte. Caso contrário, os fortes exercem seu poder e os fracos devem ceder.”⁸

A justiça não entraria em linha de conta nos raciocínios dos homens senão quando as forças fossem iguais de parte a parte. E esse equilíbrio desfizera-se no plano das relações entre as cidades. Atenas firmara-se como potência dominante e fazia a guerra para manter o seu império. A maneira pela qual se impunha, tal como nos relata seu eminente cidadão, era através do exercício do poder da força, ao que os fracos deveriam ceder. No plano interno, o rompimento do equilíbrio entre as cidades encontrava correspondência na constituição de grandes fortunas com o aparecimento correlato de uma massa de cidadãos despossuídos. A cidade deixava de ser uma associação de cidadãos que dispunham de si mesmos e apresentava o espetáculo de uma massa sem recursos à procura de sustento no serviço da cidade, entre os quais, destacando-se o militar, a clamar pela guerra e as conquistas. Desejavam esses novos cidadãos, até mesmo bastar-se, não pelo serviço, mas pelo favor do Estado que lhes pagava pela assistência das assembléias, onde talvez não decidissem mais, e também pela simples presença nos teatros.

A amplitude dos abalos que afetavam a sociedade em todos os setores de sua organização – no econômico, no político, no militar, no ético e religioso – constitui tema recorrente da historiografia. Os personagens de nosso diálogo viviam esse momento. Pensavam nesse momento. E seu pensamento não só era resultado do que viviam, mas condição também para as transformações em curso. Polemarco é um desses personagens. E esse jovem, lembremo-nos, apresentou-o o diálogo em dupla com Adimanto, um dos irmãos mais velhos de Platão. Sobre essa companhia nos referimos anteriormente⁹, observando os cuidados com que o nosso autor deve tê-la tomado. Secundava essa

⁸ Tucídides, 89.

⁹ Ver Capítulo 1.

mesma dupla Nicérato, filho de Nícias – o general –. Este outro jovem permanecerá mudo durante o diálogo. Mas mesmo na mudez, sua presença faz-se notar pela importância da personalidade de seu pai e sua família.

Lembremo-nos de quando os jovens envolvem Sócrates a divertir-se e a observar os acontecimentos no Pireu. Esses jovens, ao que argumentamos, apresentou-os Platão de modo a nos mostrar aquilo que acreditava estar em jogo no momento e circunstâncias daquelas festividades no mundo agitado do Pireu. Nos mesmos termos, parecem-nos significativo que este jovem, Nicérato, filho de Nícias, venha naquela oportunidade secundando com sua mudez a dupla Adimanto-Polemárcio. Conforme nosso entendimento, associam-se assim em uma mesma imagem, a figura da mais nova geração de filhos da aristocracia nata – destacada pela vida política –, a figura também da riqueza, e, ainda, a figura jovem de um descendente de destacado militar. Várias formas de poder mesclam-se em uma mesma imagem. E é nessa mescla que Platão deu-nos à presença o herdeiro de Céfalo.

Posteriormente, esse mesmo jovem, quando passa a intervir decididamente na discussão, que se desenvolvia em sua própria casa com seu velho pai, será mostrado por Platão, já em sua primeira fala, a ter sua figura submetida a um processo definitório. Lembremo-nos:

“– Eu, por mim, faço-vos entrega da discussão – disse Céfalo –. Pois tenho de ir já tratar do sacrifício.

– Então não sou eu – perguntou Polemárcio – o teu herdeiro?

– Sem dúvida, absolutamente – replicou [Céfalo] a rir, ao mesmo tempo que se dirigia para o sacrifício.

– Explica então [intervém Sócrates] tu, que és o herdeiro da discussão, que é que afirmas ...” [331d-e]

Polemárcio apresentou-se como sendo o herdeiro de Céfalo. Mas a herança que lhe reconhece Sócrates é só, propriamente, a da

discussão. Não reconhece o jovem como simplesmente futuro depositário da fortuna de seu pai. Impõe-lhe a aceitação das responsabilidades pertinentes à sua posse. Reconhece em sua futura fortuna apenas o dever social. O que se herdaria não seriam meramente os bens; seria também o participar desses bens na procura do que fosse a justiça.

Polemarco aceita tal desafio. E é significativo que o faça recorrendo à autoridade de Simônides. Sua intervenção na discussão é no sentido de tentar marcar as afirmações de seu pai com os signos da autoridade e da tradição. O herdeiro dá, pois, um passo à frente de seu antecessor. A atitude de Céfalo de respeito pelas imposições de justiça transforma-se, com Polemarco, em luta pela posse de seus princípios. O que para Céfalo era objeto de respeito e acatamento, para Polemarco passa a ser algo, não mais simplesmente respeitado e acatado, mas algo de que se quer a posse. Para isso recorre à força da autoridade.

As pretensões do herdeiro são reveladas. Polemarco aparece-nos a pretender que aqueles princípios que estavam a reger a atividade de seu pai fossem mesmo a justiça. Para isso, os quer concordes com a tradição. Quer fazer passar os princípios vigentes na vida de seu pai pela própria justiça. Com isto, ele, seu pai, o mundo de que participavam e do qual explicitam as regras de sociabilidade, elevar-se-iam à condição de não mais um mero apêndice da cidade, e mostrar-se-iam como estando a identificar-se com ela em sua natureza mais fundamental, dada exatamente pelos princípios de justiça.

Nisto se pode observar a amplitude dos abalos de que padecia internamente a cidade. Este jovem, que não é um cidadão e que o diálogo nos apresenta a mesclar-se com o poder político e militar, quando se mostrou em sua intervenção em defesa de seu pai, revelou-se com a pretensão de reivindicar para os princípios próprios à atividade específica de sua família a capacidade de transformarem-se nos termos em que deveria a justiça definir-se. Em resposta a Sócrates que não o reconheceu como simplesmente o futuro depositário

rio da fortuna de seu pai, exigindo a aceitação das responsabilidades pertinentes à sua posse, Polemarco quer que se veja a sua família como depositária não mais meramente da fortuna que detinha, mas depositária também dos valores máximos da sociabilidade. Em sua atividade, na maneira de pensar de seu pai, a justiça revelar-se-ia em seus tradicionais e verdadeiros termos. Esta é sua pretensão...¹⁰

Como vimos, Sócrates acabará por mostrar que junto de Polemarco estaria sim a tradição; mas para que isto lhe poderá servir, se a própria tradição acabará por apresentar-se sob figura insustentável? Para ela, como para Polemarco, o homem justo não seria

¹⁰ Quanto ao desfecho político no caso particular de Polemarco: "... «Teognis e Pisão declaram no Conselho dos Trinta que, entre os metecos havia os que eram hostis à constituição. Era, dizem, um excelente pretexto para se conseguir dinheiro sob a aparência de dar um exemplo. A cidade estava sem recursos e o poder tinha necessidade de fundos ... Decidiram prender dez metecos, e, entre eles, dois pobres, a fim de poderem assegurar ao público que a medida havia sido ditada, não por cupidez, mas no interesse do Estado. ... Distribuíram, então, as casas entre si e puseram-se a caminho. Quanto a mim, encontraram-me à mesa com hóspedes; expulsaram-nos e me entregaram a Pisão. O resto do bando entra na oficina e faz a lista dos escravos. Digo a Pisão: Queres me salvar por dinheiro? Sim, responde, se a soma for grande. Declarei-me pronto a lhe dar um talento. «Está bem», disse. Eu o conhecia como não tendo fé na lei. Por conseguinte, em minha situação, pareceu-me indispensável exigir dele um juramento. Jura sobre a cabeça de seus filhos e sobre a minha que me salvará a vida por um talento. Entro, então, em meu quarto e abro o cofre. Pisão apercebe-se disso, entra, por sua vez e, ao ver o conteúdo, chama dois de seus ajudantes e ordena-lhes que se apoderem dele. Não era apenas a soma combinada, juizes, mas três talentos de prata, quatrocentos cizicenos, cem daricos e quatro taças de prata. Pedi-lhe para, ao menos, deixar-me com que viajar. Deves considerar-te feliz por teres a vida salva. No momento em que saíamos, Pisão e eu, demos com Melódio e Mnesiteides, que voltavam da oficina. Eles nos encontraram no limiar mesmo da porta e nos perguntam aonde vamos. Pisão respondeu que ia à casa de meu irmão [Polemarco], a fim de lá também fazer uma perquisição. Deixaram que fosse e ordenaram-me que seguisse até a casa de Damnique» (Lísias - Contra Erastótenes, 6-12). Lá, Lísias, que conhecia a casa, conseguiu fugir e embarcar à noite para Mégara. Mas seu irmão não teve a mesma sorte e, detido na rua, foi levado à prisão e condenado a beber cicuta." (Claude Mossé - Atenas: A História de uma Democracia, pp. 94-95)

senão "uma espécie de ladrão". Polemarco consegue identificar-se com a tradição, mas isto, só quando esta, em si mesma, perde a legitimidade, mostrando-se como não sendo capaz de fornecer os princípios do que seja a justiça.

O transtornar-se da vida revela-se então com dramaticidade. O que nos mostra Polemarco, sob os efeitos da alquimia intelectual de Sócrates, é o desfazer-se de toda e qualquer ética. Para ele, na verdade, ética alguma haveria; mesmo a verdade e o respeito pelos compromissos firmados de seu pai acabam por perder o valor de preceitos de justiça. Revela-se Polemarco como quem estava a entender o homem justo como uma "espécie de ladrão". Isto, este jovem que se pretendia como o depositário da própria justiça. E mais dramática se faz ainda a situação, quando os valores tradicionais, que poderiam ser pensados como devendo ser contrapostos às pretensões desse jovem, acabam por se identificar com ele em uma compreensão do que fosse a justiça, a tal ponto insustentável que se poderia ver nela o entendimento de que o homem justo, tal como para Polemarco, seria aquela espécie de ser habilidoso para o roubo.

Os novos e os velhos valores encontram-se em um mesmo e dramático absurdo: metecos a associarem-se à épica na legitimação do roubo.

5. Trasímaco: governar e servir.

"— ... formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar." [336b]

É Trasímaco a intervir na discussão, tal como a Sócrates lhe pareceu. Lembremo-nos. Em casa de Céfalos, Sócrates encontrara, além dele e de Polemarco, Lísias e Eutidemo, outros dois filhos de Céfalos, e também Trasímaco de Calcedônia, Carmantidas de Paianieu e ainda Clitofonte, filho de Aristônimo. Todos estes últimos permanecerão mudos ou restritos a uma participação eventual no diálogo, à exceção de Trasímaco que se destaca do grupo, intervindo decididamente na discussão. Diz Sócrates que a virulência com que o fez foi tal que ele e Polemarco foram tomados de pânico. Trasímaco, voltando-se para todos exclamara:

"— Que estais aí a palrar há tanto tempo, ó Sócrates? Por que 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. E vê lá, não me digas que é o dever ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou a conveniência. Mas, o que disseres, diz-mo clara

e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem não as aceitarei." [336b-d]

Trasímaco exclama que se Sócrates e Polemarco tivessem um real desejo de saber em que consistiria a justiça não estariam, na pesquisa, cedendo alternadamente o lugar um ao outro. Nisto, o que ele vê é Sócrates procurando celebrizar-se através da refutação de quem lhe responde: se efetivamente estivesse a investigar o que seria a justiça, tentaria ele mesmo dizer o que entenderia por ela e não se limitaria ao mais fácil, que seria perguntar, furtando-se ao esforço da formulação da resposta. — Ora, Sócrates, diga tu mesmo o que é a justiça! A tal imperativo, Sócrates responde, por ele e por Polemarco:

"— ... não julgues que, se estivéssemos a procurar ouro, cederíamos voluntariamente o lugar um ao outro na pesquisa, arruinando a descoberta. Ora, quando procuramos a justiça, coisa muito mais preciosa que todo o ouro, seríamos tão insensatos que cedéssemos um ao outro, em vez de nos esforçarmos por a pôr a claro? Acredita-me, meu amigo, mas parece-me que não temos forças para tanto. Por conseguinte, é muito mais natural que vós, os que sois capazes, tenhais compaixão de nós, em vez de irritação.

— Ó Hércules! [Exclama Trasímaco.] Cá está a célebre e costumada ironia de Sócrates: Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, e que te fingirias ignorante, e que farias tudo quanto há para não responder, se alguém te interrogasse." [336e-337a]

Diz Trasímaco que Sócrates está a ser irônico. Sua ironia consistiria em simular ignorância para furtar-se a responder. Antes, já acusara Sócrates de procurar a celebridade mostrando-se na refutação de seus interlocutores, sem que nisto tivesse qualquer

interesse por investigar realmente em que consistiria a justiça. Sócrates furtar-se-ia a responder, colocando-se a fazer o que seria o mais fácil – a perguntar. Eis como estaria procurando a celebridade. Para isto simularia ignorância.

Mas, observe-se, Sócrates, na verdade, não está a se dizer ignorante; o que dizem suas palavras é que “julga não ter forças” para por a claro a justiça. E reafirma suas dificuldades logo a seguir, já especificamente em relação a Trasímaco:

“– É que tu és um homem esperto, ó Trasímaco ... Pois sabias perfeitamente que, se perguntasses a alguém quantos são doze, e, ao fazer a pergunta, prevenisses: «Vê lá, homem, não me digas que são duas vezes seis, nem que são três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes três; que eu não aceito tais banalidades» – creio que se tornaria evidente para ti que ninguém daria resposta a uma pergunta assim formulada.” [337a-b]

Realmente, quando Trasímaco exigira que Sócrates não mais permanecesse na condição de quem simplesmente perguntava e que passasse ele mesmo a dizer em que consistiria a justiça, acrescentara, prevenindo:

“– E vê lá, não me digas que é o dever, ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou a conveniência. Mas, o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei.” [336d]

Ora, interpela Sócrates, como pôr a claro a justiça, como dizer em que consiste, se, de início, Trasímaco está impossibilitando que se diga a verdade? Aquele que fosse prevenido de que não poderia dizer que doze são duas vezes seis ou quatro vezes três, etc., poderia replicar:

"— Ó Trasímaco, que estás a dizer? Que não posso responder a nada do que disseste? És espantoso! Ainda que se dê o caso de a resposta ser uma dessas, terei de afirmar outra coisa diferente da verdade? Ou não é isto que queres dizer?" [337b-c]

O que há, de fato, na fala de Trasímaco é uma obstaculização a que a verdade seja dita. Não poderia ela ser expressa por aquilo que ele considerava "frivolidades" ou "banalidades". Isto, para ele, seria dizer que a justiça seria o dever, ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou a conveniência, ou ainda algo dessa ordem. A esta restrição, Sócrates responde afirmando que daria mesmo uma das respostas recusadas por Trasímaco, se, depois de refletir, houvesse por bem fazer assim. Com isto, recusa-se a aceitar a desqualificação a priori de Trasímaco. É de sua reflexão que dependerá o que há de dizer, pouco importando o juízo desqualificador que possa sobre sua fala incidir.

"— Vais dar uma das respostas que eu recusei?

— Não me surpreenderia, ... se, depois de refletir, houvesse por bem fazer assim." [337c]

O que então responde Trasímaco? Compreende o absurdo de sua interdição? Prefere antes acreditar na incapacitação de Sócrates, acrescentando simplesmente:

"— Ora pois, ... se eu te revelar outra resposta melhor do que essas, para além de todas as que destes sobre a justiça? Que pena mereces?" [337c-d]

Ele parece mesmo acreditar na fraqueza de seu interlocutor ou, antes, em sua própria capacidade relativamente a ele. E, nisto

acreditando, já espera alcançar alguma vantagem. É pretensioso, e com sua pretensão se faz ambicioso.

“— Que pena mereces? [É o que colocara a Sócrates. Este então lhe responde:]

— Que outra pena ... senão aquela que deve sofrer o ignorante? Devo aprender junto de quem sabe. É isso, portanto que eu julgo merecer.

— És muito engraçado [replica Trasímaco]. Mas, além de aprender, terás de pagar também dinheiro.” [337d]

Sócrates declara que, nesse caso, quando o tivesse. Ao que Gláucon intervém para dizer que, se fosse por causa de dinheiro, poderia Trasímaco falar, pois todos contribuiriam com Sócrates. Trasímaco apercebe-se, então, da armadilha em que ele mesmo se colocara: aceitando o dinheiro que solicitara, e falando — tentando demonstrar assim que poderia dar uma resposta melhor, para além das que haviam sido dadas — estaria a deixar Sócrates na posição de onde desejava retirá-lo. Se falasse, lá estaria novamente Sócrates na “fácil” posição de quem então poderia manter-se a perguntar. À oferta de Gláucon, Trasímaco responde:

“— Bem me parece ... Para Sócrates fazer como é seu costume. Ele não responde, mas, quando outro responder, pode pedir-lhe uma explicação e refutá-lo.” [337e]

Sócrates, de imediato, intervém para reforçar as peias da armadilha onde, por si mesmo, Trasímaco colocara-se:

“— Mas, meu excelente amigo, ... como é que uma pessoa há-de responder, em primeiro lugar, sem saber, e declarando não saber; seguidamente, ainda que julgue saber qualquer coisa, se lhe foi interdito, por alguém que não é de pouca monta, dar qualquer das respostas que entende?

Mas tu é que, naturalmente, deves falar. Pois tu é que dizes saber e ter que dizer. Não deixes de o fazer, mas faz-me o favor de responder, e não te negues a ensinar Gláucon aqui presente, e os restantes também." [337e-338a]

Gláucon e os outros suplicam-lhe que fale. Trasímaco, observa Sócrates, evidentemente, desejava falar para cobrir-se de glória. Assim, acedeu. Por fim, propôs-se a dizer em que, segundo o seu pensar, consistiria a justiça.

Um longo proêmio é este o de Sócrates à definição de justiça que fornecerá Trasímaco. O que estará a dizer para que sejam necessárias tantas palavras? Quem, nesse proêmio, se apresenta pela primeira vez é Trasímaco. Como está ele a se apresentar? Por outro lado, como, ao continuar a se fazer presente, está a se mostrar Sócrates? Observemos que, de Sócrates, Trasímaco está a criticar a ironia; deste, Sócrates, por sua vez, está a falar da ambição de glória, senão a do simples ganho pecuniário, e, ainda mais, a observar um modo de colocar-se com o qual estaria a fazer medo a seus adversários. Reconsideremos o diálogo e vejamos:

Para Trasímaco Sócrates estaria a ser "irônico". Consistiria a sua "ironia" em simular ignorância para furtar-se a responder ele mesmo, e, assim, poder pôr-se a meramente perguntar; que seria o mais fácil e com o que pretenderia celebrar-se ao embaraçar seus adversários. Que Sócrates esteja a embaraçar os adversários é um fato. E a celebridade que assim alcançou em seu tempo chegou mesmo até nossos dias. Se o faz visando este mesmo objetivo, por ora nada diremos. Diremos simplesmente que, ao refutar, o que vem nos mostrando são os seus interlocutores a revelarem-se em suas idéias, a exporem o que são no estado precário em que se encontram. Este é o resultado do comportamento inquiritório de Sócrates. Que este resultado seja seu próprio objetivo ele bem o declara na "Apologia". Que tenha, além desse, outro objetivo, mais particular, menos nobre, é algo a ser pensado. Para pensá-lo, comecemos por recolocar a atenção em seu comportamento, a partir da própria crítica de Tra-

símaco, que diz estar ele simulando ignorância. Em primeiro lugar, estaria ele, de fato, simulando ignorância para alcançar seus objetivos, quaisquer que fossem estes?

Lembremo-nos de que, quando instado a responder ele mesmo a respeito do que se consistiria na justiça, Sócrates fala em não ter forças para tanto; com o que não está a declarar-se realmente como ignorante. Posteriormente, quando da esquiva do próprio Trasímaco a falar, afirma que é a Trasímaco que caberia a resposta, pois seria difícil para si mesmo responder. Como é que haveria de responder...

"— ... em primeiro lugar, sem saber, e declarando não saber; seguidamente, ainda que julgue saber qualquer coisa, se lhe foi interdito, por alguém que não é de pouca monta, dar qualquer das respostas que entende?" [337e]

Ora, não é propriamente como "ignorante" que Sócrates apresenta-se. Não pode, assim, simular ignorância. Diz mesmo julgar poder saber qualquer coisa; mas, essa qualquer coisa que pudesse saber, lhe estaria sendo interdito dizer. É assim que se apresenta: não simulando "ignorância", mas como estando impossibilitado de dizer o que pudesse julgar saber por uma interdição. E reclama dessa interdição: tenta fazer Trasímaco ver que ela é um absurdo. — Ora, como posso responder se me é interdito dizer o que penso?

Trasímaco coloca uma interdição. Por essa interdição, ele é um obstáculo. E é esse obstáculo porque não entende o absurdo de sua interdição: o absurdo de desqualificar a priori, sem reflexão, sem crítica, qualquer afirmação. Procura mostrá-lo Sócrates. Trasímaco não compreende. Não compreende que não pode dizer que a verdade não esteja em qualquer formulação, a não ser que se o demonstre. Não compreende que não se pode descartar o que quer que seja para um problema senão através de sua própria solução. Não compreende o que Sócrates estava a fazer ao questionar Céfalo e Polemarco.

E compreender não compreende, assim entendemos, porque é sua própria glória que sua incompreensão está a possibilitar. Ao descartar o que descarta está a pressupor a possibilidade de uma outra resposta: a sua. É só uma pressuposição, mas é assim acreditando que dá alento a seu desejo de glória. É não se atendo ao pensamento do outro que dará plena liberdade ao seu. Contemplando as respostas que formula seu pensamento, contrapõe-nas às perguntas onde entende ainda o outro encontrar-se; e, nessa contraposição, o que assim vê é o brilho das respostas, de toda e qualquer resposta em comparação com a luz tênue que sobre um problema lança uma pergunta.

Acredita Trasímaco em sua possibilidade de dar uma resposta; espera, com isto, glorificar-se. Na expectativa dessa glorificação desconsidera qualquer outra possibilidade; desconsidera que alguém outro possa também alcançar a verdade, ainda que, por ora, só pergunte. Trasímaco isto não vê, não compreende, voltado todo que está ao seu próprio pensamento em que tanto acredita. Nada disto compreendendo, pode mesmo se ver a ser quem saiba a resposta, o único que sabe a resposta. Quer chegar sozinho a ela, para glorificar-se, para satisfazer sua ambição. Ambição que só será satisfeita se mais ninguém, se só ele, tiver a resposta.

A sua incompreensão do outro o excita mesmo. Não vendo que o outro também poderá vir a acertar, pode começar a sentir-se vitorioso pela fraqueza presumida no adversário. Não compreender o adversário é um estimulante à sua ambição de glorificar-se. O seu desejo de glória viabiliza-se por sua incompreensão.

E sua ambição-incompreensão faz-se interdição. Trasímaco julga saber. Não acredita, por outro lado, que Sócrates também possa saber. Vê no seu comportamento inicial no diálogo só colocações "banais" e "frívolas". Não compreende o que estaria a fazer com Céfalo e Polemarco. Não compreendendo, o desafia a responder de uma só vez, ultrapassando os termos de que se servira até então. Interdita a utilização desses termos para ver se Sócrates poderia responder sem recorrer a eles. Este diz que não. Trasímaco tem a

resposta que queria: Sócrates não poderia senão dizer aquelas mesmas "banalidades" que vinha dizendo. E, em contraposição a estes limites declarados de Sócrates, ele, Trasímaco, poderia mostrar-se como sendo capaz de ir além, de dar uma resposta melhor. A Trasímaco, a interdição serve, assim, para marcar os limites em que julga encontrar-se Sócrates. Se este não consegue responder interdito de dizer "banalidades", é às "banalidades" que se encontraria adstrito. A Trasímaco, a interdição serve para colocar-se em uma situação favorável em relação a Sócrates; serve para se acreditar melhor, mostrar-se como quem pode ir "além" das "banalidades" a que se limitaria seu adversário.

Engana-se Trasímaco, ignora o potencial de Sócrates. E é essa sua ignorância que o faz arrogante, interditando o que desconsiderava por não estar entendendo. Precipita-se na busca de sua própria glória, sustentando-se na sua ignorância. Ignora; por ignorar, despreza; desprezando, interdita como recurso falacioso para a demonstração de sua visão do adversário.

E, interditado o caminho de Sócrates, abre-se o seu próprio. Acredita ter o que dizer, julga saber. Assim acreditando, desqualifica seu interlocutor por não se importar com o que este teria a dizer e porque, ao não dizê-lo, ao não tomar mesmo tempo a dizê-lo, não incomodaria a ele que se inquieta por proferir a verdade, a sua verdade; para, então, contemplar-se a si próprio sob os olhares glorificantes de seus ouvintes. Isto é o que espera Trasímaco.

Para Sócrates o que resta? Se é a incompreensão de seu adversário que lhe está a dar sustentação para suas pretensões à glória, e com isto se constitui uma interdição; se é a incompreensão de Trasímaco que, em última análise, sustenta a sua obstaculização a Sócrates, este não tem como reagir senão atacando essa incompreensão. Para isso, deixar com que Trasímaco fale, fazer mesmo com que fale. E, com sua fala, então, inquiri-lo; inquirindo-o, mostrar-lhe o seu engano.

A justiça como legalidade, factualismo.

Por fim, Trasímaco fala, e o que diz é simplesmente:

"— ... a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte." [338c]

Face a esta definição, dada tão concisamente, Sócrates logo acrescenta:

"— Afirmas tu que na conveniência do mais forte está a justiça. Que queres tu significar com isso, ó Trasímaco? Pois suponho que não é deste género o que queres dizer: se Polidamas, o lutador de pancrário, que é mais forte que nós, se a ele lhe convém, para o seu ofício, comer carne de vaca, tal alimento será também para nós, que lhe somos inferiores, conveniente e justo ao mesmo tempo." [338c-d]

Depois de expressar alguma irritação, Trasímaco explica melhor sua afirmação. Jactanciosamente diz que Sócrates deveria saber como, dentre os Estados, há os que vivem sob o regime da monarquia, outros da democracia e outros ainda da aristocracia. E deveria Sócrates também saber que em cada Estado é o governo que detém a força e estabelece as leis de acordo com a sua conveniência...

"— ... a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. 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." [338e-339a]

Diz Trasímaco que toda forma de governo estabelece as leis conforme a sua conveniência. E, uma vez que castigam os transgressores da lei como quem cometeu uma injustiça, fazem assim saber aos governados o que é a justiça. Identificam a justiça com as suas próprias leis, aquelas leis que estabelecem conforme sua conveniência. Nestes termos, cumprir a lei como ato de justiça não seria outra coisa senão atender às conveniências dos governantes: a justiça não seria senão a conveniência dos poderes constituídos ou de quem governa. Ora, são estes que detêm a força, são os mais fortes, e, portanto, a justiça não seria senão "a conveniência do mais forte".

Legalidade e justiça.

Cumprir a lei seria ato de justiça. A justiça estaria no cumprimento da lei. O comportamento justo seria o mesmo que o comportamento legal; o que é legal, idêntico ao justo; a legalidade, o mesmo que a justiça. Nisto assenta a definição de Trasímaco. A justiça, para ele, em primeiro lugar, aparece como legalidade. Os governantes castigarão os transgressores da lei "a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça". Os governantes identificariam a violação da lei com a injustiça. Para eles, a injustiça seria o mesmo que a violação da leis; ou, complementarmente, a justiça seria o mesmo que o cumprimento da lei.

Castigariam a transgressão da lei como ato de injustiça. A transgressão da lei seria por eles considerada um ato de injustiça. — Por que o fariam? Por que diriam ser injusta a violação da lei? Ora, poderia dizer Trasímaco, como o que os governantes prescrevem é o que é da sua conveniência, as leis não seriam senão uma maneira de apresentar seus próprios interesses. A lei seria aquela maneira de apresentar seus interesses de modo a impô-los como obrigação aos governados. Isto, visto que as leis definem obrigações e penas por transgressões dessas obrigações. Assim, os interesses dos que governam, ao fazerem-se lei, ao travestirem-se de legalidade, adquiririam a prerrogativa de submeter ao castigo aqueles que a eles não servissem. As leis serviriam aos governantes e a violação da lei, apresentando-se como ato de injustiça, faria com que, implicitamente, legitimasse-se a lei como justa. A identidade entre a justiça e a legalidade estabelecida pelos governantes serviria, pois, a eles próprios. É porque lhes serve, diz Trasímaco, que os governantes teriam a legalidade como justiça, a sua legalidade como justa.

Mas para dizer isto, estaria Trasímaco a considerar a identidade entre justiça e legalidade sobre um fundo de distinção? Teriam os governantes a justiça como legalidade, a sua lei como justa. Mas isto teriam só para os governados ou, também, para si mesmos? Se estivessem a usar da atribuição de justo para a lei que fariam tendo em vista seus próprios interesses, não estariam eles a ver sua lei obrigatoriamente como justa? Isto só se considerassem como justo o serviço dos governados. Se justo fosse servir aos governantes, a lei, dada enquanto definição de obrigações e penas para esse serviço, seria uma lei justa. Mas, por ora, pelo menos ainda, Trasímaco nada diz de mais preciso sobre isto; sobre se seria a justiça, imediata e propriamente, o serviço para os governantes. O que está a dizer é simplesmente que os governantes fariam saber o que é justo castigando os transgressores da lei como quem cometeu uma injustiça. Nisto, a justiça, imediatamente, seria o cumprimento da lei, e só mediatamente a conveniência do mais forte. Não diz

Trasímaco que, propriamente e imediatamente, a justiça seria servir aos governantes. Tal como diz, pode também ser a justiça uma simples adjetivação da lei. Como justa, melhor se imporia. E, só por isto, afirmá-la-iam como justa os governantes, fazendo dessa adjetivação um recurso auxiliar para que transformassem as leis em um instrumento a seu serviço.

Substantivamente, Trasímaco, ao dizer o que disse, estaria mesmo a definir a justiça? Dá como assente uma identidade entre justiça e legalidade. Mas as maneiras pelas quais pode se dar essa identidade, no interior dos próprios argumentos de Trasímaco, são múltiplas. A lei pode ser dita como justa porque substantivamente o seja, e, como para Trasímaco a lei é estabelecida de acordo com a conveniência dos governantes, o que seria justo seria os governantes assim fazerem as leis. Seria justo aos governantes fazerem as leis de acordo com a sua conveniência. Seria justo os governantes afirmarem suas conveniências, fazerem com que os governados lhes servissem. Por isto ser justo é que seriam justas as leis estabelecidas neste sentido.

Mas a lei também pode ser dita justa sem que propriamente e substantivamente o seja. Pode a lei ser só o recurso das conveniências dos governantes; pode ser simplesmente uma definição de obrigações e castigos sem que na sua conceituação, pragmática e imediata, interrogue-se sobre a sua justeza ou não. Justeza ou não que só entraria em pauta de considerações para efeitos de punições às suas transgressões. Punições estas que seriam aplicadas aos transgressores não como quem, meramente, violara as prescrições dos governantes, mas também, ou mesmo exclusivamente, como alguém que cometera uma injustiça. Assim, a justiça só entraria em pauta de considerações como adjetivação de uma conduta. E adjetivar-se-ia de justa ou injusta uma conduta para com isto se orientar o comportamento dos governados. A identidade entre lei e justiça não seria substantiva; seria meramente subjetiva, a justiça uma mera adjetivação a ser usada como recurso de poder dos governantes.

Neste segundo caso, quando a justiça não seria mais do que uma mera adjetivação com que os governantes rotulariam o cumprimento da lei, diferentes seriam as maneiras de existência do conceito para governantes e governados. Para os governantes, suprimir-se-ia, propriamente, a substância da justiça. Seria ela, para eles, uma mera adjetivação a ser dada à conduta dos governados para regrá-la conforme seus interesses. Em si mesma, a justiça nada seria.

Para os governados, ela apareceria, a princípio como a substantivação adversa de um dever. Mas para que assim o fosse, para que a justiça se lhes impusesse como uma obrigação fixada em lei, seria preciso que, neles mesmos, ela se encontrasse como elemento determinante da ação. A lei não estaria por se impor por si mesma; sua transgressão não estaria sendo castigada diretamente como uma mera violação de si. Sua transgressão estaria sendo castigada como uma injustiça; a lei impondose como justiça, porque seria justa. E para que assim fosse, seria preciso que os governados tivessem, neles mesmos, a idéia de justiça, a idéia de justiça como um bem. Só assim poderia a lei dos governantes servir-se da idéia de justiça. Para que o ser justo da lei, enquanto meio de sua afirmação sobre os governados, adquirisse sua eficácia, seria preciso que os governados tivessem a justiça como um bem. Só assim, o atribuir-se, à lei, a justiça, estaria por ser um meio de afirmar a lei sobre os governados. Só assim os governados veriam a transgressão da lei não meramente enquanto tal, mas também como um mal.

E mais. Além dos governados terem, neles mesmos, a idéia de justiça como um bem, precisariam aceitar essa sua idéia de justiça aplicando-se às leis tal como as fizessem os governantes. Para que fosse útil à aplicabilidade das leis, o atribuir-se-lhes a justiça pressuporia a idéia da justiça como um bem na consciência dos governados; mas como lhes inculcar que esse bem, que teriam como sendo a justiça, identificar-se-ia com a lei promulgada pelos governantes? Simplesmente afirmando-o e contando com a ausência de

reflexão por parte dos governados? Esta seria uma possibilidade. Outra seria a de que os próprios governados entendessem que justo seria servir o interesse dos governantes, ainda que assim o entendessem motivados pelas pressões das necessidades. Uma outra possibilidade, ainda, seria a de que não haveria uma antecedência, para os governados, do conceito de justiça como um bem relativamente à idéia que fizessem das leis. Ambas as idéias poderiam ter-se posto a eles já vinculadas entre si. Desde sempre, para os governados a que está se referindo Trasímaco, justiça e legalidade seriam o mesmo. Não estariam, dessa maneira, avaliando as leis a partir de um critério de justiça. Não estariam a se perguntar pela justeza das leis que promulgariam os governantes. Teriam as leis como sendo a própria justiça, e leis e justiça seriam algo de bom e conveniente.

Neste último caso, o que estariam a fazer os governantes seria fazer valer os seus interesses próprios, as suas conveniências, naquilo que os governados teriam como algo de bom e conveniente por si mesmo, sem que se interrogassem sobre o porquê ou o como seriam as leis propriamente convenientes. Tomariam os governantes para seu uso um dado da consciência dos governados. Não fixariam eles mesmos que lei e justiça seriam o mesmo. Tomariam isto, a idéia de que a lei é justiça e justiça, lei, para na própria lei inscreverem seus interesses, de modo que, ao afirmar-se a lei e a justiça sobre os governados, afirmar-se-iam as suas próprias conveniências.

Procedendo assim, de imediato, não precisariam considerar a origem da lei e da justiça. Aos governantes só interessaria tomar este dado da consciência dos governados. Existindo na consciência destes a idéia de lei e justiça como algo bom, e a ser respeitado como bom, agiriam os governantes de modo a fazer com que os governados, ao cumprirem a lei e a justiça, não fizessem senão servir

aos governantes. Para isso, inscreveriam na lei os seus interesses, mantendo-se nos governados a crença na justiça e na lei como um bem.

Como se vê, várias são as possibilidades de interpretação da afirmação de Trasímaco. Apontadas as possíveis interpretações, acompanhemos Sócrates; vejamos como irá ele interrogar a fala de Trasímaco. E, para entendê-lo, temos ainda de considerar um outro aspecto daquilo que este falou.

Factualidade.

O que disse Trasímaco, ele não o disse senão pretendendo reafirmar aquilo que estariam fazendo os governantes e os governados. Ao dizer que cumprir a lei é um ato de justiça, Trasímaco simplesmente repete o mesmo que, independentemente de seus modos específicos de pensar, estariam a fazer governantes e governados. É nisto que estes estariam a fazer que ele assenta a sua argumentação para chegar a uma definição de justiça como a conveniência do mais forte. Sendo assim, ele, na verdade, subtrai-se a si mesmo na definição que apresenta; o que diz ser a justiça é o que governantes e governados estariam a fazer. O que diz seria meramente o que estaria a ver.

Para Trasímaco, estariam a dizer, em seu modo de ser e comportar-se, os governantes e os governados: cumprir a lei é ato de justiça. Trasímaco, primeiro, diz exatamente o mesmo. Nisto vê a conveniência do mais forte; o que aqueles não estariam a ver ou dizer, mas independentemente de sabê-lo ou dizê-lo, é o que se poderia efetivamente observar no que estariam a fazer.

Sendo assim, o que seria a justiça seria algo que poderia ser observado nas cidades, nos Estados, em cada um deles. Em cada um dos Estados observar-se-ia o cumprimento da lei sendo entendido como ato de justiça. Cumprindo-se a lei, realizar-se-ia o que seria a conveniência dos que governassem. Estes seriam os mais fortes e, portanto, seria a justiça a conveniência do mais forte. Isto é o que se observaria em cada uma e em todas as cidades. Seria algo de comum a todas elas, como que um "modelo" que todas estariam seguindo. Seria sempre a mesma, a justiça: o cumprimento obrigatório da lei como a conveniência dos mais fortes. Seria isto o que estaria a nos mostrar a realidade das relações entre governantes e governados, em todo e qualquer Estado.

Governantes e governados, seriam a estes que a lei e a justiça regeraria em suas relações, de tal modo que por meio delas o que se afirmaria seria a exclusiva conveniência dos primeiros. Essa, a "realidade" que tem em mente Trasímaco. E o que tem em mente é só essa "realidade" que se poderia observar nos Estados existentes. Ele não se pergunta sobre a possibilidade da justiça ser algo diferente disso que se poderia observar como o concretamente vivido: não se pergunta pela possibilidade da existência da justiça como uma idéia ; algo que aliás é também real e vivenciado concretamente pelos homens - as idéias existem ou não existem, são ou não são vividas como tudo o mais que é real; só que sua realidade tem um estatuto próprio, em relação ao qual Trasímaco não se mostra interessado. Atém-se a um ser, a alguma coisa que é; não se pergunta por um vir-a-ser, por um poder ser; menos ainda por um dever ser. O que é a justiça para Trasímaco é o que ela é como dado concreto observável. É o que ela é na existência concreta das cidades que Trasímaco toma por sua definição. Nesse plano de realidade, existiria como o cumprimento da lei; isto, então, seria a justiça.

Fará a isto um acréscimo. Como cumprimento da lei, tal como aparece a ele, no plano da vida concreta das cidades, a justiça se-

ria a conveniência do mais forte. A justiça seria conveniência, e conveniência do mais forte. E é, particularmente, no fato de considerar que a conveniência que seria a justiça seria a do mais forte que ele julga estar a sua contribuição pessoal. Na definição, "a do mais forte" é a expressão que julga constituir um acréscimo de importância [339a]. Com isto, estaria ele a diferenciar-se de quem poderia considerar o cumprimento da lei como simplesmente conveniente, sem que definisse a quem seria conveniente a conveniência que se veria no cumprimento da lei. Para Trasímaco, o cumprimento da lei não seria simplesmente conveniente, como se poderia dizer; para ele, contrariamente a isto, o cumprimento da lei seria conveniente exclusivamente ao mais forte. A conveniência que haveria na justiça seria só a do mais forte. Isto julga poder observar nos Estados existentes.

Da facticidade ao rigor das definições: o artífice não erra.

Trasímaco fala sobre o que vê, sobre como são os governantes e os governados nos Estados existentes. Será nesses mesmos termos a réplica de Sócrates. Tal como é, tal como são os governantes ou os via Trasímaco, eles erram, dirá Sócrates. E, quando erram, promulgam leis contrárias aos seus interesses. Sendo assim, como Trasímaco afirmara que a justiça seria o cumprimento da lei, não seria só justo fazer o que seria a conveniência dos governantes; mas também, inversamente, aquilo que lhes seria prejudicial. A justiça seria o cumprimento das leis, leis que seriam promulgadas pelos governantes tendo em vista o seu próprio interesse. Quando eles errassem, no entanto, estariam a prescrever algo contrário a esses mesmos interesses, algo que, como obrigação imposta aos governados, teria de, por eles, ser cumprido como ato de justiça; realizando-

se, assim, como justiça, segundo a própria prescrição dos governantes, algo oposto aos seus interesses.

Tal como é a realidade, tal como são os governantes e as leis que promulgam em cada um dos Estados, se a justiça for entendida como o cumprimento das leis por eles feitas, tendo em vista sua conveniência própria, e impostas como obrigação aos governados, teríamos que poderia a justiça ser a conveniência mesmo dos governantes como também o seu contrário, conforme eles promulgassem as leis com acerto ou erro.

Ora, com isto temos uma situação semelhante a que se apresentara a Polemarco, quando este defendia que a justiça seria fazer o bem a amigos e o mal a inimigos. Lá também Sócrates apontara para a presença do erro nas avaliações; naquele caso, na apreciação de quem seriam os amigos e de quem seriam os inimigos [334c-335a]. Agora, aponta para o erro dos governantes ao promulgarem as leis. Assim como haveria engano na avaliação dos amigos e inimigos, haveria também na determinação da conveniência ou inconveniência dos governantes.

À questão do erro, Polemarco não respondera propriamente. Dissera, apenas, não estar considerando a sua possibilidade. Os amigos, para o que dizia, seriam os que realmente o fossem e não aqueles que pudessem ser considerados erroneamente como tais sem que o fossem efetivamente. E, agora, como responderá Trasímaco a uma questão semelhante?

Dirá, primeiro, que, a rigor, nenhum artífice se enganaria: só quando seu saber o abandonasse seria que quem errasse enganar-se-ia, e nisto não seria um artífice. Assim, o governante, na medida em que fosse governante, ou enquanto estivesse no poder, não poderia, na verdade, enganar-se. Seria uma incorreção de linguagem dizer que os governantes errariam. Vejamos sua argumentação:

"— Chamas, por exemplo, médico, àquele que se engana relativamente aos doentes, precisamente pelo fato de se enganar? Ou chamas hábil calculador àquele que erra os

seus cálculos, precisamente por esse erro? Parece-me que são formas de dizer que usamos – de que o médico se enganou, ou o calculador, ou o mestre-escola. Quando, na realidade, cada um destes, na medida em que lhes damos estes nomes, jamais erra. De maneira que, em rigor, uma vez que também gostas de falar com precisão, nenhum artífice se engana. Efetivamente, só quando seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice. Por consequência, artífice, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas toda gente dirá que o médico errou, ou que o governante errou. Tal é a aceção em que deves tomar a minha resposta de há pouco. Precisando os fatos o mais possível: o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa mesma lei que deve ser cumprida pelos súditos. De maneira que, tal como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso.” [340d-341a]

Lembre-mo-nos melhor da resposta de Polemarco à questão semelhante. O que fizera fora corrigir a definição que dera da justiça de modo que, para ele, amigo não seria aquele que meramente parecesse sê-lo, mas que parecesse e o fosse na realidade, e da mesma forma com os inimigos. O que dizia, a princípio, é que a justiça consistiria no fazer o bem a amigos e, aos inimigos, o mal. Aprimorara, em seguida, sua afirmação, cuidando para que, no fazer da justiça, o seu objeto fosse tomado em sua verdade, não em uma aparência enganadora. A justiça seria um fazer o bem ou o mal, a amigos e inimigos respectivamente; a estes seria preciso tomar em sua verdade.

Agora Trasímaco está a definir a justiça como a conveniência do mais forte. Esta conveniência, ela o seria enquanto os governados cumprissem as leis promulgadas pelos governantes em função de seus próprios interesses. O engano possível aqui estaria no fato

dos governantes poderem errar na promulgação de suas leis. O erro estaria na errônea avaliação de quais seriam as leis verdadeiramente convenientes aos governantes. Assim, quem poderia enganar-se seriam os governantes. Estes poderiam enganar-se ao promulgarem as leis, ao fazê-las. Poderiam considerá-las como boas quando, na verdade, não o fossem. As leis poderiam aparecer-lhes como lhes sendo convenientes sem que o fossem. Poderiam tomar como legislação correta uma que simplesmente lhes parecesse ser, assim como, no entendimento de Polemarco, se poderia tomar como amigos aqueles que simplesmente o parecessem sem o serem. É neste preciso momento que se inscreve a possibilidade do erro nos termos em que Trasímaco afirma ser a justiça a conveniência do mais forte: é errando quanto à avaliação das leis que lhes seriam convenientes que poderiam errar os governantes.

O fazer que seria a justiça, conforme a entende Trasímaco, seria, em um primeiro momento, a elaboração das leis; por meio delas, o fazer o bem a si próprios dos governantes envolveria os governados, obrigando-os a cumpri-las. No cumprimento da lei, fariam os governados o bem aos governantes. Haveria, assim, como resposta ao fazer próprio dos governantes, que seria o legislar, o fazer próprio dos governados, que seria cumprir a lei. Para que a conveniência dos que governassem se realizasse seria preciso que eles fizessem bem as leis e que os governados as cumprissem. Haveria um duplo fazer: os governantes o que fariam seria a lei para os governados; estes o que fariam seria obedecê-la para a conveniência dos governantes.

Assim a justiça estaria, mais propriamente na atividade dos governados do que na dos governantes; aos governantes caberia o estabelecimento dos termos em que a atividade dos governados seria justa. Estabeleceriam o que seria a justiça, não a praticariam. Quem deveria ser justo seriam os que fossem governados; seriam eles que deveriam praticar a justiça. Estabeleceriam os governantes o que seria justo fazer, não para si mesmos, mas para os outros. Se

ria no estabelecimento do que fosse o comportamento justo para os governados que poderiam, os governantes, errar. Seria nesse seu fazer, que seria o fazer a lei, que poderiam enganar-se.

Com isto, voltemos ao paralelo com Polemarco. Para Polemarco haveria da parte de um alguém qualquer um fazer um o que - o bem ou o mal -, e o a que ou a quem esse bem ou mal se fariam seriam os amigos ou inimigos. Para Trasímaco, por outro lado, haveria um fazer por parte dos governantes que seria um fazer um o que - a lei . Essa lei que fariam os governantes eles a fariam para os governados; seriam os governados aqueles a quem fariam os governantes a lei.

Nestes termos, a possibilidade do erro para Polemarco estaria na avaliação de a quem se faria o bem ou o mal. Nos mesmos termos, para Trasímaco, a possibilidade do erro estaria na avaliação daquilo que seria o que fariam os governantes. No primeiro caso, o erro poderia estar na avaliação do objeto indireto da ação; no segundo, no direto.

No que diz respeito a Polemarco, este corrigira a definição de amigo, o objeto indireto do fazer que estabelecera como sendo a justiça, dizendo que "amigo é o que parece e é na realidade amigo", e o mesmo com relação aos inimigos. Estabelecera, assim, uma identidade entre parecer e ser para seu objeto, desconsiderando a sua distinção para efeitos da clareza aparente da afirmação de que a justiça seria fazer o bem a amigos e o mal a inimigos. Dava simplesmente como assente a sua identidade; o que, como observamos, não nos parecia em nada ajudar a sustentação de sua definição, na medida em que não haveria outro recurso para, de fato, estabelecê-la senão a opinião de cada qual; opinião que não saberia como atingir a verdade de seu objeto. Pouco importaria dizer que não seria àqueles que parecessem ser amigos sem o serem, mas aos que o fossem realmente a que estaria a referir-se o que dizia a respeito da justiça, se, no plano da opinião, não poderíamos saber quem seriam os verdadeiros amigos. Permanecia precário o que afirmava Po

lemarco, na medida em que se calava sobre o como definir propriamente os termos que utilizava.¹

Mas, mesmo assim, era só indiretamente que tal precariedade atingia o que dizia ser a justiça. Só indiretamente, na medida em que não colocava em cheque o que diretamente deveria fazer o homem justo: este deveria fazer o bem ou o mal, era diretamente o bem ou o mal o objeto de sua ação. E é nisto que se apegará Sócrates ao mostrar que, se Polemarco tinha o homem justo como um homem bom, seria um absurdo supor que ele pudesse fazer tanto o bem como o mal, qualquer que fosse aquele a quem atingisse o seu fazer. O homem justo só poderia fazer o bem, nunca o mal.²

No que diz respeito a Trasímaco, pelo contrário, a possibilidade do erro estaria naquilo que é o o que fariam os governantes — nas leis. O que fariam os governantes seria a lei. E é na lei, naquilo mesmo que é o o que fariam que poderia estar o erro; atingindo, assim, diretamente o seu fazer. Isto, não admitirá Trasímaco, pois admiti-lo seria o mesmo que negar os termos em que a própria definição de governante se estabelece. Ora, a ação própria do governante seria a de promulgar leis; ou fá-lo-ia bem, ou não seria governante. Sem que fosse capaz de fazer aquilo que definiria o governante, ninguém poderia pretender sê-lo. A rigor, pois, o governante não poderia errar ao promulgar leis; não poderia errar na atividade que o definiria enquanto tal. O ser do governante seria dado por fazer bem a lei; sem saber fazê-lo não haveria como o ser.

Assim Trasímaco vence a primeira objeção de Sócrates à sua definição de justiça. E nisto, observe-se, retomam-se as artes como termo de referência para a discussão. E esta vez quem o faz é Trasímaco, apresentando-as em sua perfeição. No diálogo com Polemarco, lembremo-nos mais uma vez, haviam aparecido as artes como um fazer, definindo-se, mais especificamente, um o que, um a que, uma circunstância, e um para que, mediante os quais se diria conhecer a

1 Ver Capítulo 3.

2 Ver Capítulo 3.

especificidade de cada uma delas³. Ao retomar-se agora o procedimento de pensar tendo-as como termo de referência, elas são consideradas naquilo que seriam, naquilo que seriam em rigor, como diz Trasímaco. E, em rigor, elas não admitiriam o erro. Nos seus termos: médico, por exemplo, não seria aquele que se enganaria relativamente aos remédios, nem calculador aquele que erraria os seus cálculos. Cada um deles, na medida em que lhes déssemos esses nomes, em rigor, jamais erraria. Não se enganaria o médico ao dar ao corpo os remédios, a comida e a bebida. Ser médico seria saber fazer algo: só poderia enganar-se nesse fazer se o seu saber o abandonasse, e nisso não seria um médico.

A réplica de Sócrates.

Trasímaco apresentara sua definição de justiça como a conveniência do mais forte. E, quando perguntado sobre a possibilidade do erro dos mais fortes ao definirem sua própria conveniência, dissera que, em rigor, artífice ou governante algum erraria. Em rigor, artífice nenhum se enganaria. Só se seu saber o abandonasse é que o artífice enganar-se-ia, e nisso não seria um artífice.

Fixando-nos no exemplo da medicina, estava a dizer sobre ela Trasímaco: o médico, ao dar aos corpos remédios, comida e bebida, em questões de doença e saúde, não erra, pois só se seu saber o abandonasse é que o médico erraria, e nisto não seria um médico. Sendo assim, o que caracterizaria o médico seria um saber; se esse saber o abandonasse deixaria de ser médico. Se o seu saber o abandonasse, o médico far-se-ia ignorante da medicina, e nisto não seria um médico. O médico não se enganaria. Para enganar-se, antes,

³ Ver Capítulo 3.

deveria transformar-se em seu contrário. E se o fizesse, e se deixasse de ser médico não seria ele mesmo que, em si mesmo, produziria a transformação de tornar-se um não-médico, podemos acrescentar; pois o médico, conforme a anterior argumentação com Polemarco, não poderia produzir, em outrem ou nele mesmo, a ignorância da medicina ou o contrário dele mesmo⁴. O médico, pois, não poderia errar, ao custo de deixar de ser médico, e, se isto o acomettesse, não seria o próprio médico, ou ele mesmo enquanto médico, que erraria e, errando, produziria nele a ignorância da medicina. Tal como para o médico, para o piloto e para os demais artífices.

Com isto, Trasímaco procura estabelecer que, efetivamente, em rigor, o governante, assim como o médico e o piloto, não erraria; não errando, estabeleceria a lei que seria da sua conveniência e, sendo que essa seria a lei a ser cumprida pelos governados como ato de justiça, esta - a justiça - consistiria mesmo em fazer o conveniente para os mais fortes ou àqueles que governassem.

E, mais uma vez, será nos próprios termos de seu interlocutor que Sócrates dará a réplica. Diz Trasímaco que artífice nenhum se enganaria. Mas, pergunta Sócrates, não se enganaria ao procurar a conveniência de quem, a sua própria, ou a do objeto a que se aplicaria?

"- Mas diz-me, o médico, no sentido rigoroso, que há pouco definias, é seu objetivo ganhar dinheiro ou tratar dos doentes? Refere-te ao médico de verdade.

- Tratar dos doentes ...

- E o piloto? O piloto como deve ser, é chefe dos marinheiros ou marinheiro?

- É chefe dos marinheiros.

- Não é preciso tomar em linha de conta para nada o fato de ele estar embarcado no navio; não é por isso que

⁴ Ver Capítulo 3.

se deverá chamar-lhe marinheiro, pois não é pelo fato de ele navegar que se lhe chama piloto, mas pela sua arte e pelo comando dos marinheiros.

— É verdade ...” [341c-d]

O objetivo do médico seria tratar dos doentes; o piloto levaria esse nome por sua arte e o comando dos marinheiros. Cada um deles, médico e piloto, teria seus próprios interesses, assim como também os doentes e aqueles que estivessem embarcados teriam os seus próprios. A quais desses interesses deveriam satisfazer as artes do médico e a do piloto, a seus próprios ou aos daqueles a que se aplicariam — os doentes, para os médicos, e os que estivessem embarcados, para os pilotos? Cada uma das artes teria sido feita para procurar e fornecer o que conviria a quem? A medicina ofereceria o que conviria à própria medicina ou aquilo que conviria ao doente? O piloto forneceria o que conviria à sua própria arte ou o que fosse de interesse para os que estivessem embarcados?

Cada um teria o que lhe seria vantajoso. O que lhe fosse vantajoso seria o objeto de seu interesse, o que lhe interessaria. Qual seria, então, o interesse de cada qual? Qual a vantagem de médicos e pilotos, qual aquela de doentes e aquela daqueles que estivessem embarcados? No que diz respeito aos médicos e pilotos:

“— Cada uma das artes tem qualquer outra vantagem para além da maior perfeição possível?

— Que queres dizer com a tua pergunta?

— Por exemplo: Se me perguntasses se ao corpo basta ser corpo, ou se tem necessidade de alguma coisa, eu responderia: «Tem necessidade absoluta. E por isso é que se inventou agora a arte da medicina, porque o corpo é sujeito a defeitos, e de tais defeitos carece de ser curado. Para lhe fornecer o que lhe é vantajoso, para isso é que se concertou esta arte». Parece-te que é certo o que estou a dizer, ou não?

- É ...

- 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 o 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 é próprio de uma arte procurar a conveniência de outra pessoa, senão a [daquele a que se aplica]⁵. 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. Examina da tal maneira rigorosa: é assim ou de outro modo?" [341d-342b]

O artífice e sua perfeição.

O argumento que consideramos inicia-se exatamente dizendo que o objetivo da medicina seria o de tratar dos doentes e não o de ganhar dinheiro com eles. Este seria o seu objetivo, o para que daria aos corpos os remédios.

Dar aos corpos os remédios seria dar-lhes o que lhes seria conveniente. E o que lhes seria conveniente, o seria conforme a sua

⁵ [ἐκείνῳ οὐ τέχνη ἐστίν] (James Adam - The Republic of Plato, I, p. 36)

necessidade que, por sua vez, seria uma decorrência de sua imperfeição. Teria mesmo sido inventada a arte da medicina porque os corpos seriam sujeitos a defeitos, e de tais defeitos ou imperfeições careceriam de ser curados. Ao corpo não bastaria ser corpo, precisaria da medicina.

Ao contrário, não seria sujeita a defeitos a própria arte da medicina. Não estando sujeita a defeitos, frisa Sócrates, não precisaria de nenhuma arte que lhe procurasse e lhe fornecesse o que lhe seria útil; sequer de si mesma precisaria para esse serviço. De nada precisaria para procurar e fornecer o que lhe seria conveniente por uma imperfeição, visto que seria perfeita, incorruptível e pura. De nada careceria, seria inteiramente o que seria. E, assim como a medicina, todas as artes.

Isto seria a medicina. Isto o afirma Sócrates. Trasímaco, que tantas vezes reluta em aceitar as afirmações de Sócrates, concorda, sem mais, com esta perfeição que ela seria. Os outros personagens permanecem calados. Ora, o que se afirma, assim, parece ser efetivamente algo em que todos concordam. E o em que todos parecem concordar é em uma perfeição que seria a medicina.

Seria a medicina perfeita, incorruptível e pura. Perfeita seria enquanto não teria nenhuma imperfeição. Incorruptível, seria enquanto a sua perfeição não poderia tornar-se imperfeição: não só não teria defeitos, como não poderia acontecer de vir a tê-los. Pura, ela o seria enquanto sua perfeição a dispensaria de qualquer recurso ao que não fosse simplesmente ela mesma. Seria inteiramente o que seria, não haveria para ela um vir a ser: um vir a ser para ela não teria sentido, pois a perfeição é o que é. E todos concordam...

Mas isto, esta perfeição, para nós, pelo contrário, parece estranha. Talvez, se o que se dissesse fosse apenas que a medicina não careceria de nenhuma outra arte senão de si mesma para lhe fornecer o que lhe seria conveniente, nós ainda não estranhássemos. Com isto se afirmaria uma espécie de auto-suficiência da medicina, que se bastaria a si mesma. No entanto, o que se afirma é mais do

que uma auto-suficiência; é a perfeição. E a perfeição, como não a estranhar?

Não estranhá-la seria entendê-la. Como poderíamos fazê-lo? Podemos, sim, definir o que seja algo perfeito; temos, no entanto, dificuldade em atribuir perfeição a uma prática qualquer. Perfeição seria de nada carecer, nem de outros, nem de si. O que se carece, é por defeitos. Perfeição é não ter defeitos. Como poderia uma prática não ter defeitos? Como poderia não possuir imperfeição ou falha alguma?

Lembre-mos do que havia dito Trasímaco: "... em rigor, ... nenhum artífice se engana. Efetivamente, só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice". O médico, enquanto médico, não se enganaria. O que definiria um médico seria um saber; não a sua ignorância. Quando alguém se enganasse, o faria pela ausência de um saber, não por possuí-lo. Poderia alguém que costumasse ser médico enganar-se, mas quando se enganasse não estaria sendo o médico que costumava ser. Poder-se-ia mesmo continuar a chamar-lhe de médico, apesar de seu engano; mas isto só como "uma maneira de dizer das pessoas", não em rigor. Artífice, sábio ou governante algum se enganaria, enquanto estivessem nessas funções. Isto disse Trasímaco

E nisto que disse Trasímaco, observe-se, estabelece-se uma distinção entre o que seria a função e o que seria o homem que estaria a exercê-la. O homem que seria médico erraria, mas não enquanto médico e sim como homem. A medicina, em rigor, seria só a função, não o homem.

Pois bem, ser médico seria, assim, só um estar de um homem, quando este praticasse a medicina. Quando estivesse praticando a medicina, não erraria. Só erraria quando não a estivesse praticando. O homem erraria, enganar-se-ia; não a medicina. Não seria ele perfeito, mas seria sim a medicina. No entanto, é a medicina mesma que nos parece estranho ser dita perfeita. Retomemos:

Ser médico seria praticar a medicina, e a prática da medicina consistiria em tomar os corpos doentes, examiná-los em seu mal, e,

em seguida, prescrever-lhes os remédios convenientes. Em tudo isto consistiria a medicina. Ser perfeita, para a medicina, seria sê-lo em tudo isto em que consistiria: seria saber dos remédios a dar aos corpos, seria saber das doenças, e seria ainda saber da saúde a ser atingida. A medicina, para ser perfeita, teria que conhecer o que seria a perfeição dos corpos, quais os defeitos ou falhas que apresentariam e com quais remédios os tratar; isto tudo, absolutamente. Poderia sabê-lo, e assim ser perfeita a medicina? Como se poderia afirmar a sua perfeição?

Para afirmá-lo precisaria a medicina saber qual a perfeição de todos os corpos; sabendo-o, identificar todos os seus defeitos; e, ainda, sabendo qual seria a perfeição e quais seriam todas as imperfeições dos corpos, ministrar-lhes remédios. Para ministrá-los, teria, é claro, que conhecê-los, e conhecê-los todos. Não seria perfeita a medicina se não conhecesse a perfeição do corpo, ou alguma de suas imperfeições, ou ainda algum dos remédios para essas imperfeições todas. Bastaria não conhecer um único remédio para que a medicina não fosse perfeita. Assim, nunca o seria.

Mas podemos também pensar de outra maneira. Quando alguém toma um corpo doente e o cura, ministrando-lhe remédios, poderíamos dizer que estaria esse alguém a ser médico, que estaria a praticar a medicina. Aí poderíamos dizer que, efetivamente, alguém estaria a ser médico. Nesse caso, estaria a definir-se o que seria a saúde ou a perfeição do corpo e também qual seria a imperfeição a ser curada, e com que remédios. Estaria aí a medicina! No entanto, daí, para chegarmos a uma arte da medicina muito nos falta, pois, assim, só poderíamos definir a medicina caso a caso. O que se poderia dizer seria, simplesmente, que, em um primeiro caso, estaria alguém a ser médico e que, em um outro caso, estaria também alguém a ser médico. Em cada um desses casos, poderíamos afirmar que alguém estaria a tomar um corpo doente e a curá-lo ministrando-lhe remédios; e, assim, esse alguém estaria a ser médico, praticando a medicina. Aí estaria a medicina, e aí estaria como perfeita, pois, quando o corpo doente fosse dado como curado, mais nada se espera-

ria dela. Demonstrar-se-ia ela como nada lhe faltando, como não carecendo de nada, não apresentando defeito ou falha alguma.

De casos como esses poderíamos induzir uma idéia de medicina como a arte que, dando remédios aos corpos doentes, os curaria. Mas assim que chegamos a esta idéia, logo nos apercebemos de que voltamos a um mesmo ponto: de que algo como toda a medicina seria a cura através de remédios de toda e qualquer doença. Se tentarmos falar em uma perfeição da medicina, só esta medicina, aquela que curaria em todos os corpos todas as doenças, seria a que poderia, propriamente, receber esta denominação. E, em relação a ela, à medicina perfeita, consideremos, poderiam mesmo aqueles que curam os corpos através de remédios mais ou menos aproximar-se, ser mais ou menos capazes.

Lembre-mo-nos de 332d, quando se dizia que o médico era o mais capaz de fazer bem a amigos e mal a inimigos, em questões de doença e saúde:

“— E agora quem é mais capaz de fazer bem a amigos doentes e mal a inimigos, em questões de doença e saúde?

— O médico.

— E aos navegantes, relativamente aos perigos do mar?

— O piloto.” [332d-e]

O médico e também o piloto seriam os mais capazes; definir-se-iam por um mais. A capacitação que seria a sua, que os estaria a definir era especificada por um mais — seriam “os mais capazes”. Seria esse mais que os diferenciaria, que os qualificaria. Não eram ditos simplesmente os “capazes”, mas sim os “mais capazes”. O que quereria dizer essa mais? Imediatamente, que a capacidade que seria a sua não lhes seria exclusiva, que outros também a teriam; diferenciando-se o médico e o piloto, relativamente a esses outros, também capazes de fazer o que fariam, por um mais em sua capacitação. O que fariam os artífices outros também o fariam; só que os artífices seriam mais capazes que esses outros.

Mas assim, a arte de curar os corpos através da administração de remédios não passaria de uma mera idealidade, sem que se pudesse dizer que homem algum fosse verdadeiramente um médico, pois são incapazes todos os homens de saber curar, aos corpos todos, todas doenças. O que não quer dizer, é bom que se observe, que essa simples idealidade não pudesse ter interesse algum para a atividade de quem procurasse dar a cura através de remédios. Poderia, como mera e simples idéia, servir como um paradigma, de tal modo que, olhando para essa idéia, se tornasse claro que finalidade procurar atingir. Em relação a ela, poder-se-ia comparar a prática humana existente e atribuir-lhe valor, segundo a proximidade ou distanciamento desse paradigma. Não seria necessário demonstrar a possibilidade da medicina perfeita para que a sua idéia tivesse uma verdadeira importância para a vida humana. Lembremo-nos de 472d:

"— Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?"⁶

A medicina, a medicina perfeita, poderia vir a ser só uma idéia, só um modelo; mas, mesmo assim, ela serviria. Serviria como paradigma. Mas como, em relação a esse paradigma, se poderia dizer se este ou aquele homem seria ou não um médico? O médico perfeito, ninguém o seria. A capacidade de curar este ou aquele corpo desta ou daquela doença mostraria a existência da arte, mas a sua presença, por exemplo em um único caso, bastaria para dizer que alguém seria médico? No dizer de Trasímaco, poderíamos considerar que quando alguém curasse um corpo dando-lhe remédios estaria sendo médico; quando não o fizesse, não o estaria sendo. O exercício dessa cura estaria a definir a presença da medicina em alguém; com

⁶ Ver também: 484a-d, 500 e 501.

esse exercício estar-se-ia sendo médico. Mas médico mesmo, como o ser? Como passar do exercício de uma prática que diz alguém estar sendo médico para o que poderia caracterizar numa pessoa o ser médico?

O mais com que se apresentou a capacidade que seria a capacidade da medicina nos diz alguma coisa. No entanto, simplesmente com esse mais não poderíamos chegar senão a um escalonamento, a algo como uma gradação de capacitações, estabelecida segundo o número de casos em que alguém poderia apresentar-se como tendo sido médico. Médico seria o mais capaz. E, nesses termos de um simples mais, tudo se relativizaria. Alguém seria sempre mais capaz do que alguém, assim como também menos capaz. Onde, nessa série de capacidades relativas, poderíamos dizer que estaria a começar o ser médico? Desde um primeiro termo onde se demonstraria a capacidade que seria a medicina? Com um único caso de cura poderia dizer-se que se trataria de um médico? Parece que não. Mas, então, com que número de casos? Por outro lado, bastando um único caso para dizer que alguém não seria médico, ninguém o seria. Assim, poderíamos definir com rigor a medicina, não, em absoluto, o médico. Médico, em rigor, ninguém o seria. O termo não passaria de uma impropriedade; ao menos, de algo que não designaria senão um estar sendo, nunca um ser.

Haveria, pois, de distinguir-se claramente uma função em sua perfeição ideal e a mesma função em sua prática; nossa dificuldade encontrando-se no segundo caso, na definição de uma função enquanto prática. A medicina, na prática, não a pudemos ainda definir; só fomos capazes de fazê-lo caso a caso. A partir dos casos em que pudemos ver a medicina, não soubemos como chegar ao médico, pois consideramos que homem algum poderia atingir, na prática, a perfeição que seria a medicina.

Mas ora, a nossa incapacidade de definir o que fosse o médico talvez esteja exatamente nisto: em considerarmos que homem algum poderia na prática atingir aquela perfeição. Isto porque a perfeição, que seria a medicina, seria uma idealidade. Sendo uma idealização,

dade, não seria mesmo, de modo algum, a prática de um homem que poderia atingi-la. Ao procurar ver exclusivamente como, pela prática, alguém poderia atingir aquela idealidade, talvez tenhamos estado o tempo todo excluindo a única maneira possível para tal: esta maneira seria aquela que fosse afim com aquilo mesmo que se procura. Não há, talvez, outra maneira de se atingir uma idéia se não idealmente. Não haveria como ter a medicina senão como idéia. E tê-la como idéia é sim possível. Não pode ninguém ser a perfeição da medicina na prática, mas pode, sim, ter a idéia da medicina. E mais, pode tê-la praticamente⁷, como modelo orientador de sua prática, como finalidade de seu ser. Não pode ninguém ser médico, se o ser for atingir a perfeição que é a medicina; mas pode alguém, sim, ser médico, se o ser for colocar para si o fim que é a medicina.

Nestes termos, seria o médico aquele que teria como finalidade para si a medicina, a perfeição que seria a medicina. Seria o médico aquele que não teria outro interesse senão ser o mais perfeito que possível em sua arte, ou aproximar-se da perfeição que seria a medicina o mais possível.

Para o médico assim entendido, a sua arte, a medicina, estaria portanto a ser uma finalidade ideal a orientar a sua maneira de ser e, ao mesmo tempo, uma prática orientada e definida por esse fim. Como de outra maneira poderíamos considerar o ser do médico? O seu fim seria a perfeição da medicina e a sua prática, como a denominar senão pelo nome de prática médica; que não seria, assim, simplesmente a realização de atos pertinentes à medicina, mas todo um ser voltado à realização de uma perfeição ideal, ainda que o

⁷ "Principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad que tiene bajo sí varias reglas prácticas. Son subjetivos o máximas cuando la condición es considerada por el sujeto como válida solamente para su voluntad; objetivos o leyes prácticas, cuando la condición se reconoce como objetiva, esto es, válida para la voluntad de todo ser racional" (Kant - Crítica de la Razón Práctica, Libro I, Cap. I, § 1, p. 23)

realizável não viesse a ser senão a perfeição possível, e não propriamente a ideal.

Parece, assim, que por arte podemos ter duas coisas diferentes: uma idéia e uma prática – a medicina como uma arte perfeita, e a arte da medicina como prática médica. O que faria o médico senão praticar a medicina, e praticar a medicina como poderia ser de outra forma denominado senão de medicina mesmo? Quem praticasse a medicina, o que faria, senão a medicina? É possível, pois, termos a mesma palavra para designar coisas diferentes: a medicina prática ou a prática médica, e a medicina mesma como idéia.⁸

O artífice teria uma arte – o médico, a medicina. A arte que teria seria uma perfeição, mas o artífice não seria perfeito. A perfeição seria, propriamente, dela e não dele. Mas não é que fosse exclusivamente dela, pois, ao tê-la, o artífice participaria, poder-se-ia dizer, da perfeição de sua arte. E participaria dela ao ter a sua prática sob a finalidade que, para ele, a perfeição da arte representaria. Ele, ao fazer o que fizesse, não pretenderia senão a maior perfeição possível em sua própria arte. Ele não procuraria senão essa perfeição. Seria essa procura que o defini-

⁸ Não nos parece que proceda a objeção de Chambry (servindo-se de Adam), à argumentação de Sócrates em 341d: "Dans son édition de la République, vol I, p.35, Adam fait remarquer le peu de cohérence qu'il y a dans le raisonnement. «Chaque arte», dit Socrate, «a un intérêt: c'est d'être aussi parfait que possible, et il n'en a pas d'autre», ce qu'il explique en disant qu'aucun art n'a besoin d'autre chose, puisqu'en tant qu'art il est déjà parfait. Mais les mots de la phrase: «Chaque art a-t-il d'autre intérêt que d'être aussi parfait que possible?» peuvent-ils s'accommoder à cette explication? Pour cela il faudrait leur faire dire ceci: «Aucun art n'a d'intérêt qui lui soit propre, a moins que le fait qu'il est parfait ne soit appelé son intérêt». Quelques manuscrits (Mon, et Flor. U) ont en effet corrigé ou complété le texte en ce sens" (Emile Chambry: Platon – Oeuvres Complètes, Tome VI, La République, Livres I-III, nota 1 à p. 27). Haveria que se distinguir uma função em sua perfeição ideal e a mesma função em sua prática. Na passagem considerada, o termo "arte", para nós, estaria designando a medicina prática ou a prática da medicina, e não a medicina como perfeição ideal.

ria. Seria essa finalidade que lhe daria o nome. Seria sob seu império que seria o que seria.

O artífice e seu serviço.

Nenhuma arte teria necessidade de coisa alguma, visto que enquanto arte seria já perfeita. De nada necessitando, não seria para si mesma que faria o que fizesse, mas para o que ou quem o necessitasse. A medicina não procuraria a conveniência da medicina, mas a do corpo, carente dos cuidados da medicina. Para esse fim teria sido mesmo criada a medicina. Nenhuma arte procuraria a sua própria conveniência, pois de nada careceria, mas aquela do objeto ao qual se aplicaria.

“— ... a medicina não procura a conveniência da medicina, mas a do corpo.

— Pois não.

— Nem a equitação a da equitação, mas a dos cavalos. Nem nenhuma outra arte a sua, pois de nada carece, mas [a daquele a quem se aplica]⁹.” [342c]

O artífice em seu ofício não visaria senão a maior perfeição possível em sua arte. Não pretenderia senão atingir a perfeição que seria a sua arte e, assim fazendo, ao praticá-la, o que desejaria seria o bem de seu objeto, pois este seria o objetivo de sua arte. Ao fazer o que fizesse, estaria à procura da perfeição que o definiria. E, nessa procura, o que faria seria tentar realizar a perfeição própria de sua prática. O médico não procuraria senão a

⁹ Ver nota 5 supra.

cura do corpo. Não procuraria senão realizar a perfeição da medicina.

Assim, o serviço do artífice seria o bem de seu objeto, para o próprio objeto e para a realização de sua arte. O realizar-se do artífice seria o realizar-se de sua arte. Realizá-la seria dar existência ao ideal que a definiria. O médico realizaria a medicina ao curar o corpo; o arquiteto, a arquitetura ao fazer a casa. O serviço que prestaria o artífice seria aquele que lhe prescreveria o ideal ao qual se subordinaria e que o definiria. O serviço que prestaria seria para o bem de seu objeto, pois assim lhe imporia o nome que receberia. Seu nome ele o teria participando do ideal que caracterizaria sua arte.

Assim, ao servir seu objeto, serviria à sua própria arte. Serviria ao objeto fazendo-lhe o bem; à sua arte, subordinando-se à sua finalidade, e com isto contribuindo para a realização de sua perfeição. Subordinar-se-ia à determinação ideal; assim subordinado, tomaria o objeto para nele realizar o bem que a determinação ideal prescreveria como devendo ser feito. Tomaria o seu objeto para lhe fazer o bem. O médico debruçar-se-ia sobre o corpo doente para curá-lo, conforme lhe imporia a medicina.¹⁰

¹⁰ Em sua perfeição, ao fazer o bem ao objeto de seus cuidados, as artes, tal como aparecem aqui, não apresentam as mesmas limitações que John Gould entende lhes ser atribuídas por Sócrates. Segundo Gould, para Sócrates, "... There are [nos artífices] firstly the limitation of object: his task is restricted by the need merely to achieve competence in the production of some specific thing (ἔργον). Moreover this limitation is not simply a restriction upon his efficacy; it affects the whole field of his interest. It is true, though obvious, that the builder cannot produce a shoe, or the sculptor a house. But in addition the whole horizon of a craftsman is bounded by the limits of his professional occupation; it is not his business to be capable of directing what should be done with the product of his skill. His is a professional competence both in the sense that it is specific, that is restricted by the concrete creative purpose to which his skill is geared, and in the further sense that the question of how his product should be used falls within the sphere of some further skill, which is in turn limited by the same factors as his own. But there is another [acrescenta ainda John Gould], more important respect in which his

Servir e governar.

Pois bem, a medicina então não procuraria a conveniência da medicina, mas a do corpo. Nem a equitação a da equitação, mas a dos cavalos. Nem nenhuma outra arte a sua, mas aquela do objeto ao qual se aplicaria.

Parece que sim, diz Trasímaco. E Sócrates acrescenta:

"- Mas então, ó Trasímaco, as artes governam e dominam [aquele sobre quem se exercem]¹¹?" [342c]

Trasímaco teria concordado muito a custo. Afirma-o Sócrates, mas sem que exponha os modos da resistência de Trasímaco. Pena, porque, talvez, nesse relato pudéssemos vê-lo argumentando a respeito da afirmação que dá, tão simplesmente, de que as artes governariam e dominariam os objetos sobre os quais elas se aplicariam; sendo que é só a partir daí que ele poderá chegar à conclusão, que se seguirá, de que governar seria servir. Na falta de sua argumentação, tentemos por nós mesmos.

Governante ou chefe algum, em qualquer lugar de comando, na medida em que fosse chefe, examinaria ou prescreveria o que seria vantajoso a ele mesmo, mas o que o seria para o seu subordinado,

technical ability, in so far as it can be restricted to his status as a professional, has a clearly marked horizon, beyond which he cannot, merely as a craftsman, be called to account. To take a concrete example: the skill of an expert in forgery who is employed by a bank to keep a check on attempts to misappropriate its funds, will in all probability make him capable of succeeding in the very attempt which he is employed to prevent, and it cannot strictly be regarded as a diminution of his professional ability if he should be tempted to use his skill in this way. Here, we shall see, lies the essential ambiguity or ambivalence of a professional ability." (John Gould - The Development of Plato's Ethics, p.32)

¹¹ [ἐκείνον, οὐδέποτε εἰσὶν τέχναι] (James Adam - The Republic of Plato, I, p. 36)

para o qual exerceria a sua profissão. Para chegar a esta afirmação, Sócrates parte da idéia de que as artes serviriam ao seu objeto, e de que este objeto, a que serviriam, ser-lhes-ia subordinado; que elas o dominariam. A relação entre as artes e os objetos aos quais elas serviriam seria a do serviço, a do serviço ao que dominariam e governariam. O médico serviria ao corpo; dar-lhe-ia remédios para curá-lo de suas doenças. Nesse serviço, estaria, ao mesmo tempo ou pelo próprio serviço, a dominá-lo. Vejamos.

Ao corpo não bastaria ser corpo. Seria sujeito a defeitos e de tais defeitos careceria de ser curado. Para isto se teria inventado a medicina. É o que Sócrates diz em 341e. Mas, observe-se, o argumento é incompleto, pois poderia o corpo, mesmo sendo sujeito a defeitos, bastar-se a si mesmo. Neste sentido, lembremo-nos de 342a quando Sócrates pergunta:

"— 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 o 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 sua própria imperfeição." [342a-b]

Para as artes, como perfeitas, a resposta será a última, como vimos. Para o que apresentasse alguma imperfeição, restariam, no entanto, duas possibilidades: a de por si mesmo examinar e fornecer o que lhe seria necessário, ou recorrer a outrem para esse serviço. No caso do corpo, para ele vir a precisar da medicina, seria necessário, pois, que fosse imperfeito, que necessitasse de algo por sua imperfeição, e também que, por si mesmo, fosse incapaz de examinar e fornecer isso de que necessitasse. Só com isto se justificaria a necessidade do corpo de recorrer a outrem.

Pois bem, se fosse assim, precisaria o corpo do que lhe examinasse e fornecesse o de que carecesse como decorrência de sua

imperfeição. Quem lhe prestaria esse serviço seria a medicina. Mas, como nisto estaria a governá-lo e dominá-lo?

Completando-se o argumento de 340e com o que se diz em 341a parece que encontramos a resposta. O corpo teria defeitos e careceria de ser curado [340e]. Ele mesmo não poderia examinar e fornecer o que lhe seria conveniente para ser curado de seus defeitos [de 341a]. Quem examinaria e forneceria isto, que lhe seria conveniente para ser curado de seus defeitos, seria a medicina. A ação desta sobre o corpo seria a de examinar e fornecer o que, por si mesmo, o corpo seria incapaz de fazer. Nisto estaria a dominá-lo.

Sendo assim, como se estaria a entender esse governar e dominar que seria o da medicina sobre o corpo? O que ela faria seria examinar e fornecer. Examinar e fornecer ao corpo o que, por si mesmo, o próprio corpo não faria. Assim, dominar ou governar seria examinar algo defeituoso, definindo o que lhe seria conveniente para a supressão desse defeito, e também lhe fornecer isto que lhe conviria. Conseqüentemente teríamos que o que fosse perfeito, ou, se imperfeito, por si mesmo pudesse sanar sua imperfeição, não seria passível de dominação. O que poderia ser dominado seria, primeiro, imperfeito e, segundo, incapaz de sanar suas imperfeições por si mesmo. Complementarmente, o que dominaria seria o capaz de sanar a imperfeição de outrem, e só viria a dominar por essa capacidade se o outro não pudesse, por si mesmo, sanar sua própria imperfeição.

A imperfeição implicaria em carência - necessidade. Essa necessidade precisaria ser satisfeita, por aquilo mesmo que apresentaria a imperfeição ou por outrem. E, observe-se ainda: para que o fornecimento do que carecesse a imperfeição do outro viesse a ser uma dominação, não bastaria que a imperfeição necessitasse de outrem que lhe fizesse esse fornecimento. Fornecer alimentos ao corpo não seria dominá-lo; isto se o próprio corpo tomasse o alimento de que carecesse. Tomaria o corpo o alimento. A maneira pela qual satisfaria a sua necessidade seria através do apropriar-se do que lhe seria conveniente. Não dominaria, o alimento, o corpo

por prestar o serviço de alimentá-lo. Estaria, antes, a seu serviço; e, nesse serviço, dominado pelo corpo que o teria tomado para alimentar-se.

Mas se não soubesse o corpo com que se alimentar, ou com o que se curar de sua doença, teria, aí sim, que se deixar tomar pelo exame de outrem que procuraria e encontraria o que lhe seria útil. A imperfeição levaria necessariamente à dominação só quando associada à incapacidade de proceder a esse exame e procura. É com esse exame e procura que algo se transformaria em objeto da ação de outrem. A simples necessidade não levaria a essa dependência. A necessidade, quando sabedora do que lhe seria conveniente, poderia levar, pelo contrário mesmo, a tomar outrem como objeto para a sua satisfação. Seria quando não sabedora de sua conveniência que se faria objeto de quem lhe examinasse e procurasse o que lhe conviesse.

Governar é servir.

Neste momento, como estaríamos no texto?

O médico, no sentido rigoroso, teria como objetivo tratar dos doentes e não ganhar dinheiro; o piloto, cuidar dos marinheiros. Não seria próprio de uma arte procurar a conveniência de outra pessoa, senão a daquele a quem se aplicasse. Isto porque o ofício do médico seria a prática da medicina; o do piloto, a pilotagem. E cada uma destas artes seria perfeita, de nada carecendo, não existindo pois para servir a si mesmas, mas para a conveniência de seus objetos.

As artes dominariam e governariam a quem se aplicassem.

Portanto, nenhuma ciência procuraria ou prescreveria o que seria vantajoso ao que governasse, mas sim ao que fosse governado.

Nenhum médico, na medida em que fosse médico, procuraria ou prescreveria o que fosse vantajoso ao médico, mas sim ao doente, que seria por ele governado. Também o piloto, que seria o chefe dos marinheiros e que os governaria, não examinaria e prescreveria o que fosse vantajoso a si próprio, mas sim ao marinheiro, por ele governado.

Assim, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, examinaria ou prescreveria o que fosse vantajoso a ele mesmo, mas o que o fosse para seu subordinado, para o qual exerceria a sua profissão.

"— Ora nenhum médico, na medida em que é médico, procura ou prescreve o que é vantajoso ao médico, mas sim ao doente? Pois concordamos que médico, no sentido rigoroso, é o que governa os corpos, e não o que faz dinheiro com eles. Ou não concordamos?

— Concordamos.

— Logo, também o piloto, no sentido rigoroso, é o chefe dos marinheiros, mas não um marinheiro?

— De acordo.

— Por ventura um piloto e chefe assim há-de examinar e prescrever não o que é vantajoso ao piloto, mas sim ao marinheiro e ao súdito?" [342d-e]

Mais uma vez seria a custo que Trasímaco concordaria, observa Sócrates, e este, por fim, arremata:

"— Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz." [342d-e]

O pastor e suas ovelhas.

Por fim, Sócrates julga ter conseguido voltar ao contrário a definição de Trasímaco. Mas Trasímaco, em vez de assentir ou responder, o que faz é acusar Sócrates de não ver o óbvio.

"— Diz-me lá, ó Sócrates, tens uma ama?

— O quê? ... Não era melhor responderes do que estares a fazer semelhantes perguntas?

— É que não repara que estás ranhoso e não te assoa quando precisas. De modo que nem sequer te soube ensinar a distinguir as ovelhas do pastor." [343a]

E retoma o que dissera antes, desta vez, com mais demora. De início, ao exemplo do médico, contrapõe o do pastor e suas ovelhas. Segundo ele, seria um absurdo considerar que o pastor cuidaria de suas ovelhas pelo bem delas, e não pelo seu próprio ou dos patrões. Sócrates não saberia sequer distinguir as ovelhas do pastor, e Trasímaco dá o porquê:

"— É que tu julgas que os pastores ou os boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o bem dos patrões ou o próprio. E mesmo os que governam os Estados, aqueles que governam de verdade, supões que as suas disposições para com os súditos são diferentes das que se têm pelos carneiros, e que velam por outra coisa, dia e noite, que não seja tirarem proveito deles? E és tão profundamente versado em questões de justo e justiça, de injusto e injustiça, que desconheces serem a justiça e o justo um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e

serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos." [343b-d]

Trasímaco insiste em que os governantes não fariam senão desejar tirar proveito dos governados, assim como fariam os pastores e os boieiros ao cuidarem das ovelhas e dos bois. Todos fariam o que fariam para seu proveito próprio e não para aquele das ovelhas ou governados. Suas disposições seriam as mesmas. E assim, os súditos, ao cumprirem as determinações dos governantes e servi-los, não seriam senão ingênuos, pois o que fariam seria o vantajoso ao mais forte, tornando-o feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos. Seria, sim, a justiça um bem, mas não para quem a praticasse; para este seria antes um bem alheio, em função do qual se prejudicaria, sendo pois, para si mesmo, um mal.

Quem obedecesse aos governantes não o faria, então, como quem cumprisse determinações médicas para o seu próprio bem, mas como ovelhas ou bois a se deixarem engordar para o bem de seus senhores. A relação a servir de referência para aquela entre governantes e governados não seria a do médico e seu paciente, nem também a do piloto com os homens embarcados, mas sim aquela entre o pastor e suas ovelhas ou a do boieiro e seus bois.

Com isto, observe-se, diferenciar-se-iam, por um lado, as artes do médico e do piloto, e, por outro lado, as artes do pastor e do boieiro. E diferenciá-las parece mesmo ser possível na medida em que umas cuidariam de homens, outras de animais. Trasímaco afirma que as disposições dos governantes para com os súditos não seriam diferentes daquelas que teriam pastores e boieiros para com os seus respectivos animais. Lançariam mão dos governados com a mesma avidez com que se engordaria o gado já a salivar pensando em degustar sua carne. Existiria o trato dos homens e o dos animais; e mais, o trato dos homens como animais. Nesses diferentes tratos, as

artes a diferenciarem-se naquelas que serviriam ao objeto a que se applicassem e naquelas que se serviriam de seu objeto.

Servir ao objeto seria fazer-lhe o bem; servir-lhe seria proporcionar-lhe o que lhe fosse conveniente devido a uma imperfeição; ou seja, dar-lhe o que necessitasse para suprir sua necessidade ou imperfeição; ou ainda, complementarmente, torná-lo mais perfeito. Servir-se de um objeto seria, pelo contrário, tomá-lo para satisfazer uma necessidade que não a dele, mas a de quem o tomasse servindo-se dele. O objeto estaria a servir quando posto a satisfazer a necessidade de outrem; quando a carência que com ele se suprimisse não fosse a sua, mas uma outra, aquela de quem se servisse dele. Suprimir-se-ia não a carência do objeto, mas a de quem o tomasse para usar. O bem estaria sendo feito a este último, não ao objeto.

Para Trasímaco a arte do governo incluir-se-ia no segundo caso. Diz ele que, ao deixarem-se governar pela arte dos governantes, os governados não fariam senão tornar felizes a eles e não a si mesmos: aos governantes caberia a vantagem e a si mesmos o prejuízo. Artes haveria que fariam o bem a seu objeto, estando a seu serviço. Artes haveria que fariam o mal a seu objeto, servindo-se deles; entre elas, o governo dos homens.

O pastor e seu patrão.

"— Ora repara, ó Trasímaco — examinando ainda o que anteriormente tratamos — que, embora desejasses definir primeiro o verdadeiro médico, não achaste necessário prestar depois rigorosa atenção ao exemplo do verdadeiro pastor, mas supões que ele trata de engordar as ovelhas, na medida em que é um pastor, não porque tenha em vista o que

é melhor para elas, mas como um conviva ou uma pessoa que quer dar um banquete, para se regalar, ou então para as vender, como se fosse um homem de negócios, e não um pastor. Ora, a finalidade da arte do pastor não é outra, sem dúvida, senão aquela para que foi destinada, conseguir para o seu objeto o máximo de bem-estar - uma vez que seguramente está já dotado o bastante das específicas qualidades que lhe darão a supremacia, na medida em que nada lhe falte da sua essência de arte do pastoreio. Por estas razões, eu concluí há pouco que é forçoso que concordemos que todo governo, como governo, não tem por finalidade velar pelo bem de mais ninguém senão do súdito de que cuida, quer este seja uma pessoa pública ou particular." [345b-e]

Pois bem, a Sócrates parece não haver distinção alguma entre a arte do pastoreio e a medicina, e com todas as demais artes seria o mesmo: a finalidade delas todas não seria outra senão propiciar para seu objeto o máximo de bem-estar. Nenhuma arte teria nascido para velar pela sua própria conveniência, mas pela dos objetos a que se aplicasse. O artífice faria tudo quanto fizesse e dissesse para o bem de seu cliente e não o seu próprio. E seria notável como, mesmo na atividade do pastor, do verdadeiro pastor, o mesmo se poderia observar. O que ele teria em vista seria o melhor para as ovelhas e não para si próprio. Esta arte também visaria o bem do objeto a que se aplicasse e não o seu próprio. Distinguir-se-ia, assim, o pastor de quem quisesse com as ovelhas dar um banquete ou de quem as quisesse vender como um homem de negócios. Cuidaria o pastor de fazer o bem a suas ovelhas; seria isto o que faria, seria isto que o definiria como pastor. Não teria em vista regalar-se com elas ou vendê-las para lucrar; teria em vista simplesmente o seu bem: seria só esta a sua finalidade. Ao contrário, a finalidade de quem fosse dar um banquete, ou de quem fosse vendê-las, seriam o bem alimentar-se ou o lucrar com elas. Estes outros não teriam como

objetivo o bem das próprias ovelhas; este seria o objetivo do pastor.

E, sem mais, acrescenta Sócrates:

"— Ora tu pensas que os governantes dos Estados, aqueles que são verdadeiros governantes, governam por prazer?

— Por Zeus que não! Bem o sei.

— Mas então Trasímaco? ..." [345e]

Os governantes não governariam por prazer; di-lo Trasímaco. Mas ora, não estariam, ao governar, satisfazendo seus próprios interesses e fazendo-se felizes? Era o que vinha dizendo:

"— ... a injustiça ... é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos." [343c-d]

Era o que dizia, e agora diz que o os governantes não encontrariam prazer em governar. O que teria feito com que mudasse assim de opinião? — Lembremo-nos: Sócrates fizera com que a definição de Trasímaco de que a justiça seria a conveniência do mais forte se voltasse ao contrário, concluindo:

"— ...nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz." [342e]

Neste ponto da discussão "se tornara evidente para todos que a definição de justiça se tinha voltado ao contrário"; mas Tra-

símaco, em vez de assentir ou responder, lançara-se com virulência sobre seu adversário, perguntando se Sócrates teria tido uma ama que lhe tivesse ensinado a distinguir as ovelhas do pastor. Segue-se então sua argumentação, "compacta e abundante", sobre as vantagens da injustiça a partir da comparação entre os governantes e os pastores e boieiros com disposições semelhantes; uns ao engordarem o gado não com outro fim que não fosse o próprio benefício, e outros a cuidar dos súditos, de modo semelhante a carneiros, não tendo outro objetivo senão tirar proveito deles. Depois de dizer isto, Trasímaco teria em vista retirar-se, porém os presentes não teriam consentido. Sócrates, de sua parte, também insistira na sua permanência:

"— Ó divino Trasímaco, então, depois de lançares tal argumentação, projetas retirar-te, antes de ensinares o bastante, ou de aprenderes se é assim ou não? Ou pensas que é coisa de pouca monta o que te abalançaste a definir — o curso de toda a vida que devemos seguir, para cada um de nós viver a mais útil das existências?" [344d-e]

Sócrates apela pela permanência de Trasímaco ainda dizendo que parecia que ele não queria saber dos presentes, não se importando que vivessem pior ou melhor por desconhecerem o que ele declarava saber. Pede que se esforce por revelar seus conhecimentos; diz que até não seria um mau investimento prestar tal serviço ao grupo presente, que era grande. Afirma não estar mesmo convencido de que a injustiça seria mais vantajosa do que a justiça e que talvez fosse a mesma a impressão de outros dentre os presentes.

"— Convince-nos, portanto, ó meu bem-aventurado, e de maneira suficiente, que não pensamos bem, quando damos maior valor à justiça do que à injustiça." [345b]

Trasímaco lançara contra seu adversário um inflamado discurso e apressava-se em retirar-se. Deixaria talvez, se o conseguisse, a imagem de quem seria capaz de poderosos e indiscutíveis razoamentos. Sócrates contrapõe-se, considerando sua argumentação, simplesmente, como "abundante e compacta". Insiste para que fique, mas Trasímaco persiste em sua intenção de retirar-se, procurando passar por quem não teria interlocutores à sua altura:

"— E como hei-de convencer-te? ... Se não ficaste persuadido com o que eu disse há pouco, que mais hei-de fazer-te? Ou hei-de pegar nos argumentos e metê-los no teu espírito?" [345b]

Responde Sócrates que deveria, simplesmente, persistir nas afirmações que fizera; ou então, se fizesse alguma alteração, que o fizesse abertamente, e que não estivesse a iludi-lo e aos demais. Pede, só então, que Trasímaco repare melhor no seu exemplo do verdadeiro pastor.

Há, pois, antes que se inicie a discussão da argumentação de Trasímaco a respeito do pastor e suas ovelhas, todo um longo interlúdio, onde este tenta escapar ao questionamento e, para que não o faça e fique a conversar, apela-se para sua vaidade de várias maneiras: sua capacidade de exposição é questionada, seu interesse pelos outros também, sem que se deixe, inclusive, de despertar sua atenção pelo bom "investimento" que poderia fazer ao servir aos presentes. Tudo isto faz com que um novo segmento, separado do anterior, se abra para a discussão. Esse interlúdio faz com que o que antes se dissera não seja mais algo tão imediatamente presente. Opera-se uma espécie de distanciamento entre o que se dirá agora e o que antes fora dito. As referências passadas não precisam, assim, ser mais, necessariamente, imediatamente consideradas, Sócrates passando a definir os novos termos da conversação. Para isto usará do exemplo de Trasímaco do verdadeiro pastor.

Tomando esse exemplo, insiste em que a finalidade da arte do pastoreio, a da verdadeira arte de pastorear, seria a de propiciar o melhor para as ovelhas. Não seria, como supunha Trasímaco, como "um conviva" ou "uma pessoa que quer dar um banquete" para regalar-se, ou ainda como "um homem de negócios" que quisesse vendê-las, que o pastor cuidaria das ovelhas. Seria o pastor diferente de todos esses. Essa distinção não a havia feito Trasímaco. Havia dito que os pastores e boieiros cuidariam das ovelhas e bois tendo em vista "o bem dos patrões ou o próprio":

"- É que julgas [Dissera a Sócrates.] que os pastores ou os boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o bem dos patrões ou o próprio. E mesmo os que governam os Estados, aqueles que governam de verdade, supões que as suas disposições para com os súditos são diferentes das que se têm pelos carneiros, e que velam por outra coisa dia e noite, que não seja tirarem proveito deles?" [343b]

Os pastores cuidariam das ovelhas tendo em vista o bem dos patrões ou o próprio. Sócrates distinguirá um bem do outro. O bem dos patrões seria dado, por exemplo, pelos fins de uma pessoa que quisesse dar um banquete com as ovelhas que tivesse ou comprasse, ou ainda por aqueles de um homem de negócios que quisesse vender as que possuísse. Estes não seriam os fins do pastor, que estaria trabalhando para eles. A finalidade de sua arte seria propiciar o bem daqueles a quem servisse, no caso, o de seus patrões. Fá-lo-ia pelas ovelhas. Seriam elas bens dos patrões, não do pastor. Este estaria na posição de serviço a seus patrões pelo cuidado de seus bens - as ovelhas.

Estaria o pastor a serviço de quem quisesse dar um banquete ou vender as ovelhas. Ao fazer o bem às ovelhas, torná-las-ia mais propícias ao alimentar-se de quem fosse banquetear-se com elas ou

mais interessantes àquele que fosse vendê-las. Estes fins não seriam o do pastor. O pastor serviria a estes fins; mas nem por isso, deixaria de ter seus próprios fins. Ao servir a um ou a outro, sua atividade não mudaria naquilo que seria em si mesma: seria o bem que ainda estaria a fazer a seu objeto. Aquilo que seria sua arte, ela o seria no interior mesmo dessas relações onde, por fim, se realizariam objetivos diferentes daqueles que teria como seus. A arte sempre permaneceria o que seria, na pureza de seus objetivos. É só o bem que faria ao seu objeto, nunca o mal.

As ovelhas seriam um bem de quem quisesse vendê-las ou banquetear-se com elas, e não do pastor. Quem possua algo como lhe sendo próprio, é como uma parte dele mesmo que o possui. Servir à parte, servir aos pertences de um homem, é servi-lo. Assim, ao servir às ovelhas, fazendo-lhes o bem, o pastor serviria a seus donos. Seria mesmo de serviço a sua função. Trasímaco dissera que Sócrates não havia sido ensinado a distinguir as ovelhas do pastor. Sócrates ensina-o a distinguir o pastor de seu patrão.

Nestas relações, Sócrates procura encontrar novos termos para um segmento novo do diálogo. Como Trasímaco se referenciará neles? Di-lo pelo desprazer que julga existir no exercício das funções de serviço. Quando não pode mais deixar de considerar as artes como um servir, significativamente, Trasímaco passa a encarar o seu exercício como um desprazer. Aí se mostra no seu modo de encarar a si mesmo. Trasímaco é um prestador de serviços, e na prestação de serviços não vê senão o desprazer. Fazer com que se mostre assim é mais uma vitória de Sócrates sobre ele; talvez a mais importante, como veremos. Sócrates, astutamente, mostra-o nessa condição. Fá-lo lembrar, pela distinção do pastor e seu patrão, de que Trasímaco era o que era: um prestador de serviços. De fato, era um sofista, um profissional que vendia seus ensinamentos. É, pois, frente a si mesmo que é colocado ao fazer-se a distinção entre o pastor e seu patrão. No paralelo do governante com os pastores, mostra-se Trasímaco na sua relação, não só com o objeto de seus cuidados, mas também como quem teria um patrão, senhor dos bens de que cuidaria.

Como os pastores, estaria a cuidar dos bens alheios por uma gratificação monetária. Os pastores recebiam-na pelos seus cuidados com as ovelhas dos seus patrões; os sofistas, pelos seus ensinamentos aos jovens pertencentes às famílias de recursos suficientes para pagá-los.

Trasímaco não parece estar lá muito satisfeito com o que faz. Vê desprazer na posição de serviço. Face a isto, Sócrates, mais uma vez astutamente, ato contínuo, oferece-lhe algo como uma consolação para tão desagradável condição. Assim evita, talvez, que ele tentasse escapar à imagem de si mesmo que lhe fora anteposta. Os prestadores de serviço, diz Sócrates, receberiam um salário. Oferecer-se-ia um salário como recompensa pelo desprazer pertinente à prestação de um serviço. Por um salário seriam pagos os desprazerosos serviços. A reivindicação do artífice insatisfeito com seu próprio trabalho seria a dessa compensação. Coloca-se Trasímaco frente a isto também, a reivindicar por seu salário. Conclamando-o para que não responda contra a sua "opinião real", para que responda nos novos termos do diálogo, onde o que se discute é a condição do prestador de serviços em troca de um salário, aquilo mesmo que é Trasímaco, Sócrates passa a interrogá-lo, não só sobre os proveitos das artes, mas também sobre aqueles de seus artífices.

"— ... não afirmamos nós sempre que cada uma das artes se diferencia das outras pelo fato de ter uma potência específica? ...

— Diferenciam-se por isso, sim."

Responde Trasímaco.

"— E não é verdade que cada uma das artes nos proporciona qualquer vantagem específica, e não comum, como a da medicina, a saúde, a do piloto, a segurança de navegação, e assim por diante?

— Exatamente.

— Portanto, também a arte dos lucros tem o seu salário? Pois é esse o efeito que lhe é peculiar. Ou dás a mesma designação à arte de curar e à arte de pilotar? Ou — se na verdade queres formular uma definição rigorosa, conforme propuseste inicialmente — no caso de um piloto ficar são, pelo fato de lhe ser benéfico andar embarcado no mar, não irás chamar, por causa disso, medicina à sua arte?

— Certamente que não.

— Tampouco chamarás assim à arte dos lucros, segundo julgo, se alguém ficar são ao exercer uma profissão lucrativa?

— Com certeza que não ...

— E então? Chamarás à medicina arte dos lucros se alguém, ao curar uma pessoa, ganhar um salário?

— Não.

— Acaso não concordamos que há uma vantagem peculiar a cada arte?

— Seja.

— Se há uma vantagem de que gozam, todos os artífices em comum, é manifesto que devem empregar alguma faculdade adicional, comum a todos, e daí derivarem a vantagem.

— Assim parece.

— Ora nós afirmamos que a vantagem dos artífices, quando ganham um salário, [lhes advém de empregarem a arte dos lucros]¹².” [346a-c]

Concordaria Trasímaco, e Sócrates continua:

“— Por conseguinte, não é da sua própria arte que advém a cada um esta vantagem, que é a obtenção de um salário; mas, se devemos examinar a questão com rigor, a medicina produz a saúde, a arte dos lucros, o salário, e a do

¹² [ἀπὸ τοῦ προσχρῆσθαι τῇ μισθωτικῇ τέχνῃ γίνεσθαι αὐτοῖς] (James Adam — The Republic of Plato, I, p. 44)

arquiteto, uma casa; ao passo que a arte dos lucros, que a acompanha, dá o salário. E as outras todas, igualmente, produz cada uma o seu efeito e são vantajosas àquele a quem se aplicam. Se, porém, não se lhe juntar um salário, é possível o artífice auferir alguma vantagem da sua arte?

- Não me parece.

- Mas acaso ele não é útil, quando trabalha de graça?

- Com certeza, assim o creio." [346c-e]

Cada uma das artes diferenciar-se-ia das outras pelo fato de ter uma potência específica. E a vantagem que cada uma nos proporcionaria seria também uma vantagem específica e não comum. A vantagem da medicina seria a saúde e a da pilotagem a segurança na navegação. Os lucros constituir-se-iam também em um efeito específico, e para esse peculiar efeito a potência que lhe seria própria seria aquela que pertenceria à arte dos lucros.

Haveria uma vantagem peculiar a cada arte. E, havendo ainda uma vantagem comum a todos os artífices, estaria manifesto que todos estariam a empregar uma faculdade adicional àquela que os caracterizaria em sua peculiaridade. Seria de uma faculdade comum que lhes adviria aquela que fosse uma vantagem comum. Esta seria o lucro; portanto, o que de comum deveriam ter todos os artífices, a quem adviria esta vantagem comum do lucro, seria a faculdade própria à sua aquisição - a arte dos lucros -.

Não seria pois de sua própria arte que adviria a cada um aquela vantagem que seria a obtenção de um salário. A arte do arquiteto produziria a casa e a arte dos lucros, que a acompanharia, seria a que daria o salário. Produziria cada arte o seu efeito e seriam vantajosas àqueles a quem se aplicassem, e não a si próprias. Se não se lhes juntasse a arte dos lucros, seria impossível ao artífice auferir vantagem alguma de sua própria arte. Isto não importaria mesmo para o serviço peculiar que prestasse; sua utilidade seria a mesma, quer recebesse um salário, quer trabalhasse de graça.

Seria por isso, diz Sócrates, que ninguém quererá espontaneamente governar e curar os males alheios, mas antes exigiria um salário; visto que aquele que pretendesse exercer bem a sua arte jamais faria ou prescreveria, no exercício de sua especialidade, o que fosse melhor para si mesmo, mas o que o fosse para seu cliente. Seria também porque do exercício do governo, aos governantes, não adviria nenhum proveito pessoal, mas sim para os seus súditos, que eles também exigiriam um salário. Ao governar estariam fazendo o bem aos outros e não a si mesmos. Por que, então, fazê-lo, senão pela contrapartida de um salário?

"— Portanto, Trasímaco, é desde já evidente que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas, como dissemos há muito, proporciona e prescreve o que o é ao súdito, pois tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte. Ora é por isso, meu caro Trasímaco, que eu disse há bocado que ninguém quer espontaneamente governar e tratar e curar os males alheios, mas antes exige um salário, porquanto aquele que pretende exercer bem a sua arte jamais faz ou prescreve, no exercício da sua especialidade, o que é melhor para si mesmo, mas para o cliente." [346e-347a]

Assim Sócrates dá por vencido Trasímaco; dá por destruída a idéia de que a justiça seria a conveniência do mais forte. Haveria, sim, conveniência na justiça, mas esta seria a do mais fraco. Mais fortes e mais fracos, governantes e governados; seria a justiça conveniente aos mais fracos — aos governados. Aos governantes não seria útil o governar; ao governar, não se serviriam dos governados para a satisfação de seus próprios interesses ou apetites; pelo contrário, serviriam aos governados. A função do governo seria o serviço; governar seria servir.

Ser versus discurso em Trasímaco.

Para chegar onde chegou, na idéia do governo como um serviço, Sócrates recorreu a uma concepção das artes que, apresentada inicialmente por Trasímaco, foi por ele explicitada em vários de seus aspectos. É sob a luz dessa concepção que a prática dos governantes será apreciada e mostrada como serviço, como um servir aos governados. As artes todas seriam um servir; o artífice, um prestador de serviços. E com o governo e o governante, da mesma forma seria.

Neste momento, alguns fatos merecem um cuidado maior de nossa atenção. O diálogo mostra-nos uma concepção a respeito das artes e é, antes de tudo, a própria existência dessa concepção que precisa ser frisada.

Notemos: Sócrates apresenta as artes como puras e perfeitas na função do serviço aos objetos que governariam com seus cuidados. E desta concepção comunga Trasímaco, tanto quanto por ela se deixa levar por Sócrates até o ponto de ter a sua definição de justiça destruída como incorreta. É, pois, algo presente em Sócrates como também nele. É dada exatamente como um dado comum que a Sócrates basta tomar para servir-se dele; inicialmente, tal como o apresenta Trasímaco ao dizer que, em rigor, nenhum artífice enganar-se-ia ao fazer o que fizesse, e, depois, a apresentá-lo em seus outros aspectos, quando se mostram então as artes em sua perfeição, pureza e natureza de seu servir. O que elas sejam é algo presente nos interlocutores que digladiam-se pelo sentido a dar a isto que trazem consigo.

A rigor, médico ou artífice algum se enganaria; para enganar-se, antes deveriam deixar de ser o médico ou o artífice que seriam. Diz isto Trasímaco e Sócrates concorda. Seriam as artes perfeitas, de nada carecendo; afirma-o Sócrates e Trasímaco assente. Governa

riam os objetos a que se aplicassem; di-lo também Sócrates com o assentimento de Trasímaco. O serviço que prestariam seria o do bem do objeto de que cuidariam, sua função seria o serviço para esse objeto; di-lo ainda Sócrates e obtém o mesmo assentimento. Por tudo isto, acreditamos mesmo que o que se disse está a expressar uma maneira de entender de que comungavam os interlocutores. E, ao comungá-la, está a se mostrar que havia naquele momento, para os gregos presentes nas circunstâncias do diálogo, um entendimento comum do que fossem as artes, uma maneira de tê-las em comum para a vida que viviam.

Seriam o pastor e o boieiro abarcados pela comunhão nesse conceito? E o governo dos homens? Aqui passam a opor-se os interlocutores. Mas essa oposição, tenta mostrá-lo Sócrates, seria resultado de uma mera incompreensão de Trasímaco, ao não ter bem observado aquilo mesmo que entendia a respeito das artes. Estas, se bem entendidas, se pensadas levando-se até o devido termo aquilo mesmo que o próprio Trasímaco dizia sobre elas, deveriam mostrar-se como abarcando em seu conceito o pastor a cuidar de suas ovelhas e o governante a cuidar dos governados. A incompreensão de Trasímaco dar-se-ia sobre um fundo de conhecimento comum. É baseando-se no servir que seriam as artes que Sócrates procura demonstrar a Trasímaco que o governo é serviço, que governar é servir.¹³

13 Não podemos concordar com Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet que entre os gregos "... o artesão, admirado na sua obra, é ignorado ou desclassificado na sua pessoa" (Economia e Sociedade na Grécia Antiga, p.25). Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet teriam que bem situar os autores antigos e os momentos em que escreveram, considerando-se, particularmente, as mudanças que possam ter ocorrido do Século V para o IV; tendo-se sempre em mente a limitação do material disponível e o quanto ele possa nos induzir a generalizar o ponto de vista dos autores e textos que foram os preservados. De qualquer forma, o que se tem aqui na República não pode ser considerado senão como um documento apontando no sentido contrário do que acreditam Austin e Vidal-Naquet. Em contrário à tese dos dois, é interessante ver o trabalho de John Gould (The Development of Plato's Ethics), onde se salienta também que nos Diálogos há uma significativa presença das artes na definição da própria virtude, ainda que o último considere isto conforme estritas limitações (nota 10, supra).

E Trasímaco, esse homem que apresentou a idéia de que os governantes governariam em função exclusiva de seus próprios interesses e de que a justiça e a legalidade não seriam senão expedientes de que se serviriam para melhor explorarem os governados; esse mesmo homem vivia de salários: era um artífice, um sofista - um professor assalariado. E a justificativa de seu salário estava no serviço que deveria prestar. Médico ou artífice algum poderia exigir um salário, acaso por esse rendimento não estivesse a oferecer um serviço.

Aquilo tudo que se diz a respeito das artes é, pois, o fundamento também do salário desse homem. São os princípios de sua própria atividade que se expõem ao revelarem-se as artes como perfeitas e puras, no serviço do bem a seus clientes, em troca de um salário. Este é o ser de Trasímaco, esse sofista a vender seus ensinamentos com os quais afirmava poder fazer o bem aos que se dispusessem a pagá-lo. Ao mostrar-se que os princípios presentes nas atividades dos artífices, se aplicados à definição que ele apresentara de justiça, acabariam por negá-la; ao mostrar-se a oposição entre esses princípios e aquela definição, o que se fez foi revelar que o que dizia Trasímaco estava em oposição ao seu próprio ser. O que nos revelou Sócrates foi que discurso e ser de Trasímaco se opunham. A sua definição de justiça contrariava os princípios que tinha a reger a sua própria atividade. O seu ser não podia reconhecer-se em seu discurso.

Seu discurso não correspondia aos fundamentos de sua atividade; não encontrava nela a sua razão de ser. Por ela, deveria estar o discurso de Trasímaco dizendo o contrário do que dizia. Governar seria servir e não o contrário, assim como o médico serviria o seu cliente, e não o contrário. Não seria pois em sua própria atividade que Trasímaco encontraria sustentação para o que dizia. Por que estaria, então, a dizê-lo; referenciar-se-ia ele em

que para dizê-lo? À sua própria atividade não correspondiam suas palavras; a ela não serviam. Ao que, a quem, estaria a servir o que dizia Trasímaco?¹⁴

14 "... há contradições que nos engajam inteiramente, porque elas irrompem em pontos onde ninguém pode aceitar ter-se enganado: estão em jogo nosso interesse e nosso valor. Aqui, não mais podemos, uma vez convencidos de erro, mudar de opinião, embora permanecendo nós mesmos; somos estreitamente solidários com as convicções que traduzem a nós mesmos. Os diálogos dizem indiferentemente: refutar a tese de Trasímaco ou: refutar Trasímaco. Colocar a felicidade e a virtude no interesse do mais forte não é uma tese de Trasímaco, é o próprio Trasímaco e, quando a tese é refutada, é ele próprio que é atingido em suas raízes; não é somente a tese, é Trasímaco que é culpado de falsidade. Donde provêm essas contradições? Será, simplesmente o cínico imperialismo do sofista que não se harmoniza com o ensinamento do moralista? De modo nenhum, visto que Sócrates, no início, não sustenta nenhuma tese. Aliás, por que seria Trasímaco refutado pela simples razão de que Sócrates desaprova suas convicções? De nenhum modo é preciso a intervenção do filósofo para ensinar-nos que não existe terreno mais fértil em contradições que os valores. E vê-se também que duas opiniões que se confrontam não são suficientes para despertar-nos. Apegamo-nos tão fortemente às nossas convicções (que são nossas e, a bem dizer, que são nós mesmos) que toda convicção oposta deve confirmar-nos mais ainda as nossas. Todos os meios nos são bons, para provar, aos outros e a nós próprios, que estamos com a verdade. Se os argumentos faltam, outros meios, mais eficazes, apresentam-se: o ridículo lançado sobre o adversário, as injúrias, e, entre nações, a guerra, «razão última». Há uma grande sabedoria no recurso às armas quando faltam os argumentos; uma grande sabedoria e uma grande sinceridade. Torna-se então luminosamente evidente que, tratando-se de valores, não são jamais duas teses que se opõem, mas duas existências que, com suas teses, sustentam o seu direito de viver, e de viver como elas entendem. Se o adversário tem razão, se reconheço que ele tem razão, não são mais seus argumentos que me refutam nem suas armas que me matam; sou eu próprio que consinto na minha queda e que me pronuncio contra minha vida" (Victor Goldschmidt - A Religião de Platão, pp. 35-36). Goldschmidt, no entanto, não tem razão no caso particular de Trasímaco. Tem, sim, acreditamos, no caso de Céfalo e Polemarco. Com Trasímaco, Sócrates procede de tal forma que é mesmo o que é Trasímaco, o próprio Trasímaco, seu ser, que é contraposto à sua tese. A tese defendida por Trasímaco não é, como no caso de Céfalo e seu filho, identificável com seu próprio ser: é oposta a ele. E é a partir dessa oposição entre ser e dizer em Trasímaco que, entendemos, Sócrates sustenta sua argumentação.

6. Trasímaco: o direito da força.

Trasímaco, ao afirmar que os governantes fariam as leis em função dos seus interesses e apetites, tomou isto como um exemplo de uma tese mais geral, a de que a injustiça representaria mais sabedoria, seria mais forte e potente e acarretaria mais vantagens do que a justiça. A sabedoria, a força e o proveito da injustiça seriam tais que, quando chegasse a um certo ponto, seria mesmo ela capaz de abranger as leis; o homem injusto, quando chegasse a acumular uma certa quantidade de poder, seria capaz de manipular as leis em seu proveito. Ao dizer, pois, que as leis que fariam os governantes seriam em seu próprio proveito, está ele a tentar provar que, exatamente no que poderia ser tomado como expressão imediata da justiça - nas leis -, não teríamos senão o império da injustiça. Seu império seria até mesmo capaz de se fazer passar pelo seu contrário. A injustiça far-se-ia presente em toda parte, até mesmo naquilo que se teria como a própria justiça.

"- Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso."

[344c]

Para chegar a essa conclusão mostra-nos o que, para ele, seria a realidade das relações privadas, civis e políticas entre os homens. E, como comprovação maior do que pretendia dizer, pede que se atente para a tirania — a mais completa injustiça, aquela que daria o máximo de felicidade a quem a praticasse. Remata a sua argumentação, dizendo que se criticaria a injustiça, não porque ela não fosse efetivamente um bem para aquele que a praticasse, que para este seria mesmo proveitosa; mas que se a criticaria por medo de sofrê-la, tal seria a sua força.

“— E assim, ó meu simplório, basta reparar que o homem justo em toda parte fica por baixo do injusto. Em primeiro lugar, nos consórcios que fazem uns com os outros, quando uma pessoa de uma destas espécies se associa com uma da outra, jamais se verificará, por ocasião da dissolução da sociedade, que o justo tenha mais do que o injusto, mas sim menos. Depois, nas questões civis, onde quer que haja contribuição a pagar, o justo, em condições iguais, paga uma contribuição maior, e o outro, menor. Quando se tratar de receber, um não lucra nada, e o outro, muito. E, se algum dos dois ocupar um posto de comando, o justo pode contar — ainda que não tenha outro prejuízo — com ficar com os seus bens pessoais em má posição, por inércia, e com não ganhar coisa alguma dos do Estado, por ser justo. Em cima disto ainda, com criar inimizades com parentes e conhecidos, por se recusar a servi-los contra a justiça. Ao passo que o homem injusto pode contar com o inverso de tudo isto.” [343d-e]

Para tentar definitivamente prová-lo, a observação da vida do tirano:

“— 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 forem 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. Se alguém for visto a cometer qualquer destas injustiças de per si, é castigado e recebe as maiores injúrias. Efetivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatu-no, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os torna seus servos, em vez destes epítetos injuriosos, é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concida-dãos, mas por todos os demais que souberam que ele cometeu essa injustiça completa." [344a-c]

E remata:

"- É que aqueles que criticam a injustiça não a cri-ticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qual-quer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso." [344c]

Pois bem, são estes pontos que Sócrates passará a criticar após se ter detido em mostrar que exatamente onde Trasimaco via a realização máxima da potência da injustiça, ou seja na sua habili-dade de impor-se por meio das próprias leis, que exatamente aí, nisto que Trasimaco tinha como sua melhor prova, estava ele a contradizer-se, a contrariar os princípios que regiam a sua própria atividade como artífice. Não poderia a injustiça tomar o governo político dos homens, a menos que os governantes deixassem de ser

verdadeiros governantes, a menos que abandonassem a sua função primeira que seria o serviço dos governados.

Nisto, nesta sua argumentação, Sócrates, aproveitando-se de uma deixa de Trasímaco ao procurar responder à questão do erro a que estariam sujeitos os governantes (339b-341a), consegue fazer com que a discussão desloque-se do plano da factualidade, em que a colocara inicialmente aquele, para que atinja um outro plano, o da natureza mesma do governar, se observado a partir dos paradigmas oferecidos pelas artes. O erro, tal como o mostrara Trasímaco, não seria do verdadeiro governante; este, o verdadeiro governante, não erraria, tal como não erraria o médico ou qualquer outro artífice verdadeiro. Havia, pois, já na argumentação de Trasímaco essa distinção entre quem se chamaria de governante ou artífice e aquele que efetivamente e verdadeiramente o fosse. Foi a partir desta distinção que Sócrates conseguiu conduzir a discussão no plano dos princípios, e mostrar que, nesse plano, não poderia o governo ser concebido senão como um serviço, tal como era necessário que se pensasse toda e qualquer arte. Não se poderia pensar a medicina senão como serviço para o bem de seu paciente, a pilotagem como o cuidado dos navegantes, e a arte de governar senão como servir aos governados.

Toda essa argumentação, no entanto, no acreditar do próprio Sócrates, não chegara a atingir as demais afirmações de seu interlocutor, que permaneciam presentes com toda sua força. Não se poderia considerar o governar como atividade exercida em função dos interesses e dos apetites dos próprios governantes. Destruída estaria a exemplificação máxima de Trasímaco no plano dos princípios. No entanto, sua argumentação mais geral, e as provas factuais que arrolara para sustentá-la, estavam ainda de pé. Para pô-las por terra, Sócrates dará continuidade a seu esforço de inquirição e demonstração, retomando as afirmações de seu interlocutor a partir do princípio; e o faz com um novo chamamento a Trasímaco:

“— Anda lá ó Trasímaco! Responde-nos desde o começo;

afirmas que a perfeita injustiça é mais útil do que a perfeita justiça?

- É precisamente isso o que eu afirmo, e dei as minhas razões.

- ... como qualificas estas coisas? Dás a uma delas o nome de virtude, e a outra o de vício?

- Como não?

- Portanto, à injustiça chamas virtude, e à justiça, vício?

- É natural, meu caríssimo amigo; não há dúvida, uma vez que afirmo que a injustiça é proveitosa, ao passo que a justiça não...

- Então?

- É ao contrário ...

- Acaso a justiça é que é um vício?

- Não, mas uma sublime ingenuidade.

- Então à injustiça chamas mau carácter?

- Não, mas sim prudência.

- Acaso te parecem sensatos e bons os injustos?

- Sem dúvida, os que são capazes de ser perfeitamente injustos, com força para submeterem à sua autoridade Estados e nações. Julgas talvez que me refiro aos que tiram as bolsas de dinheiro. É que também isso é proveitoso, se passar despercebido. Mas não vale a pena falar do assunto, mas sim daquilo que há pouco fiz menção.

- O que tu queres dizer, não o ignoro. Mas o que me surpreende é que tu coloques a injustiça no grupo da virtude e da sabedoria, e a justiça no grupo contrário."

[348b-e]

Para Trasímaco a injustiça seria mesmo "bela e forte" e atribuir-lhe-ia todas as qualidades, uma vez que "ousava" colocá-la do lado da virtude e da sabedoria. Dizendo-se surpreso, Sócrates iniciará o seu questionamento por mostrar a Trasímaco que a jus

tiça, sim, seria a sabedoria e não a injustiça. Desenvolverá sua argumentação de 349b a 350d. Nela, o homem justo aparecerá como bom e sábio, na medida em que seu comportamento assemelhar-se-ia ao do músico ou do médico por ele não querer exceder o que lhe seria semelhante, mas sim, exclusivamente o que lhe seria diverso e oposto.

A sabedoria da justiça - dignidade das artes.

"- ... podes dizer de uma pessoa que é um músico, e de outra que o não é?

- Com certeza.

- Qual dos dois é sábio, e qual é ignorante?" [349d-e]

Sem dúvida que o músico seria o sábio, e o não-músico, o ignorante. O músico seria sábio por oposição à ignorância do não-músico. Definir-se-ia o músico por uma sabedoria - seria sabedor de uma arte -, e o não-músico, por uma ignorância - ignoraria a arte da música -. E, continua Sócrates, o músico, que teria a sabedoria...

"- ... quando afina a lira, pretende exceder outro músico na tensão ou distensão das cordas, e se considera digno de o ultrapassar?" [349e]

Responde Trasímaco que não. A um não-músico, pelo contrário, o músico quererá exceder. E, do mesmo modo, o médico não quererá exceder outro clínico ou outra regra na dieta de comida ou de bebida, querendo fazê-lo se se tratasse de quem não fosse um médico. Então:

"— Observa, relativamente a toda espécie de ciência ou de ignorância, se te parece que qualquer sábio quereria exceder os atos e palavras de outro sábio, e não fazer, em caso igual, o mesmo que o que é semelhante a ele.

— Será forçoso ..." [350a]

O ignorante, pelo contrário, desejaria igualmente exceder o ignorante e também o sábio. O homem sábio não desejaria exceder o que lhe fosse semelhante, mas, sim, só o que fosse diverso e oposto a ele. O homem mau e ignorante, desejaria exceder também o que lhe fosse contrário, mas, mais ainda, mesmo o seu semelhante. Especificamente em relação ao homem justo, o que sobre ele pensaria Trasímaco?

"— ...parece-te que um homem justo quereria exceder o homem justo em qualquer coisa?

— De modo algum... Porque nesse caso não seria educado, como é de fato, nem de boa índole." [349b]

O homem justo considerar-se-ia, sim, digno de exceder o injusto. Mas não o poderia, diz Trasímaco, porque não seria capaz disso, não teria a necessária competência. Quanto ao injusto, continua Trasímaco, considerar-se-ia, efetivamente, digno de exceder toda a gente e, portanto, quereria exceder o homem injusto e a ação injusta, e, da mesma maneira, o homem justo e a ação justa, lutando assim para ser ele que tivesse mais que todos.

"— Digamos, pois, assim: o justo não quer exceder o seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante como o seu oposto."
[349c-d]

Por isso mesmo, entendia Trasímaco, o homem injusto seria in-

teligente e bom e o homem justo nem uma coisa nem outra. Ora, mas sendo assim, eles, os injustos, não se pareceriam com médicos e músicos, cujo comportamento seria o oposto. Parecer-se-iam, os injustos, com o não-médico e o não-músico, ignorantes da medicina e da música. Em toda espécie de ciência ou de ignorância, o sábio seria o que não quererá exceder os atos e palavras de outro sábio. Assim, o homem injusto não se pareceria com os que tivessem esta ou aquela sabedoria; parecer-se-ia, pelo contrário, com os ignorantes a querer a todos exceder. Seria o justo que se assemelharia aos sábios e bons:

"— Logo, o justo assemelha-se ao homem sábio e bom, e o injusto ao mau e ignorante?" [350c]

O justo seria parecido com o sábio e bom. Ora, dizendo agora, ao contrário, que o injusto seria inteligente e bom, Trasímaco dissera antes que ele, por essas qualidades mesmas, parecer-se-ia com todos os outros que as tivessem:

"— Pois como não há-de um homem com uma certa qualidade ser semelhante aos que a têm, e o que não a possui ser diferente?" [349d]

Sócrates aproveitara a oportunidade para fixar:

"— Perfeitamente. Cada um deles tem então a qualidade daqueles com quem se parece ..." [349d]

Fixara-se, pois, que a semelhança significaria uma identidade de qualidades. E depois...?, perguntara Trasímaco. E depois, Sócrates mostra a semelhança entre os justos e os inteligentes e não a dos injustos e eles. Sendo os justos os semelhantes aos inteligentes, teriam, pelo que se fixara, a mesma qualidade destes. Seriam os justos os sensatos e inteligentes; teriam eles a

sabedoria; seriam eles os sábios. Trasímaco, suando espantosamente, cora.

"— Foi então que vi uma coisa que nunca antes vira: Trasímaco a corar." [350d]

Na argumentação há que se observar, em primeiro lugar, a simplicidade e clareza da forma do próprio argumento, cuja demonstração, contrariando a tese de Trasímaco, e fazendo-o com a astúcia que o fez, fará com que ele core, envergonhando-se mesmo por ver o modo em que foi derrotado.

Em segundo lugar, parece-nos importante que a qualidade destacada no homem justo, e que o assemelha e identifica à sabedoria, é o não querer exceder senão ao ignorante e mau. Com isto temos o diálogo a falar da tão decantada moderação do "espírito clássico", e é, exatamente, esta moderação que se mostra como sabedoria a partir de uma referenciação que é, mais uma vez, a das artes.

Nos termos da argumentação, o homem justo seria moderado. Moderação seria atributo de sabedoria. E, por isso, seria ele sábio. Como vimos, para que a moderação viesse a constituir-se em índice de sabedoria, Sócrates desenvolveu um argumento em paralelo, nele demonstrando que não exceder o que fosse semelhante, mas só o que fosse diverso e oposto, seria uma característica da sabedoria; isto, na medida em que assim o mostrariam o médico e o músico, possuidores da ciência da medicina e da música, sábios nessas artes. É, pois, nas artes que procura o critério da sabedoria. Quando procura definir qual seria o comportamento de um homem sábio, lança o seu olhar sobre o médico e o músico. No médico ou músico teríamos o padrão de comportamento do homem sábio. E o padrão que músico e médico apresentar-nos-iam seria o de não procurar exceder: o médico a outro médico, o músico a outro músico.

"— ... um músico quando afina a lira, pretende exce-

der outro músico na tensão ou distensão das cordas, e se considera digno de o ultrapassar?" [349e]

"— E quanto ao médico? Na dieta de comida ou de bebida, querereria ele exceder outro clínico ou outra regra?" [350a]

Não querereria o médico exceder outro clínico ou outra regra na dieta de comida ou de bebida; não querereria o músico exceder outro músico na tensão ou distensão das cordas. Haveria pois, na maneira de ser de músico e médico, um não querer exceder, um não querer ultrapassar o artífice que lhes fosse semelhante. No exercício de suas respectivas artes, haveria, da parte de um e outro, um comportar-se onde, músico ou médico, colocar-se-iam ao lado de seu semelhante, não para superá-lo ou excedê-lo, concorrendo com ele, mas como companheiros na realização de um mesmo ideal, dado pela definição de suas artes.

O médico ou o músico, ao fazerem o que fizessem, não pretenderiam senão a maior perfeição possível em suas próprias artes. Não procurariam senão essa perfeição. Seria essa procura que os definiria; seria essa finalidade que lhes daria o nome. Ao fazerem o que fizessem não estariam à procura senão da perfeição que os definiria. O médico não procuraria senão a cura do corpo; o músico, senão a boa afinação das cordas da lira. Não estariam voltados à sua afirmação como indivíduos, mas à afirmação de sua arte pela boa prestação de seu serviço. Não estariam voltados à negação de um outro artífice para afirmarem a si próprios. Com o outro se identificariam na procura de uma mesma perfeição.

O serviço que prestaria o artífice seria aquele que lhe importaria o nome que recebesse, e seu nome ele o teria participando do ideal que caracterizaria a sua arte. Subordinado estaria a esse ideal. Seu trabalho não seria senão para a realização desse ideal. O médico debruçar-se-ia sobre o corpo doente para curá-lo, conforme

lhe importaria a medicina. Estaria subordinado à finalidade da medicina. Assim, ao servir ao seu objeto, serviria também à sua arte, subordinando-se à sua finalidade e contribuindo para a realização do ideal que representaria.

A relação que teriam os artífices com os objetos de seus cuidados seria a do serviço, conforme lhes prescrevessem as imposições da arte específica de cada qual. As relações a serem consideradas seriam as do artífice com seu objeto e a dele com sua arte. Não estaria ele, ao fazer o que fizesse, a referenciar-se em um outro, não estaria a relacionar-se, a levar em consideração senão o objeto sob seus cuidados e a sua arte; esta a lhe obrigar a bem cuidar daquele. Não dispersaria sua atenção a procurar exceder um possível concorrente; concentrado todo que estaria na boa prestação do seu serviço. Em todas as situações, bastar-lhe-ia a presença vigilante de sua arte, na qual se referenciaria exclusivamente.

Este seria o artífice em seu cuidado de não exceder a seu semelhante. O artífice seria sábio [349e]. Este cuidado seria, portanto, um atributo da sabedoria. Assim, observe-se, a sabedoria, para que venha a ter um de seus atributos definido, é referenciada no médico e no músico, que são dados como homens de sabedoria. Ora, parece-nos bastante significativo que assim o seja, que ao se procurar definir os atributos da sabedoria, recorra-se à pessoa do artífice, pois, com isto, a sua figura, está a dar, nada mais nada menos, do que a referência para a qualificação do que venha a ser a própria sabedoria. São as artes, mais uma vez, colocadas em situação de extrema dignidade. São elas postas a fornecer os termos a partir dos quais outras atividades definir-se-iam, e o fazem dando os termos nodais em que tais definições basear-se-iam. Se o que se procura é saber se este ou aquele homem é sábio, o procedimento a ser escolhido seria o de ver se o seu comportamento assemelhar-se-ia ao do artífice, dado como aquele que seria dotado de sabedoria, de modo tal a servir de paradigma para o estabelecimento do que ela poderia representar em outrem. Ser sábio passaria a ser, então,

comportar-se como o artífice; assemelhar-se a ele. Estão as artes a oferecer a própria definição do ser sábio para alguém.

Pois bem, dá assim Sócrates por demonstrado que o homem justo é que seria sábio e não o injusto, como queria Trasímaco.

Na consecução da concórdia, a força.

Dissera também Trasímaco que a injustiça era mais poderosa e mais forte do que a justiça. Para refutá-lo, Sócrates começa por perguntar se ele concordaria que seria injusto para um Estado tentar submeter injustamente outros Estados e reduzi-los à escravidão. Responde ele que sim e que seria isso o que faria, acima de todos, o melhor dos Estados e o mais perfeitamente injusto. Ao que Sócrates contrapõe que, no momento, só lhe interessaria examinar um aspecto: se um Estado que se assenhorasse de outro exerceria a sua dominação sem a justiça, ou seria forçado a usar dela? Para melhor esclarecer sua questão, acrescenta:

"— ... parece-te que um Estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?" [351c]

Teriam que observar a justiça uns com os outros, e Sócrates continua, dizendo que se assim é...

"— ... é porque a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade." [351d]

Sem que Trasímaco possa se contrapor, desenvolve:

"- ... se, portanto, é este o resultado da injustiça - causar o ódio onde quer que surja - quando ela se formar entre homens livres e escravos, não fará também com que se odeiem uns aos outros, com que se revoltem e fiquem incapazes de empreender qualquer coisa em comum? ... E se se originar entre duas pessoas? Não ficarão divididas, odiadas e adversárias uma da outra ...?" [351d-e]

Teria esse poder a injustiça; até seria capaz de indispor um homem consigo mesmo. Assim, causando tais dissensões, levaria a impotência:

"- ... a injustiça parece ter uma força tal, em qualquer entidade em que se origine - quer seja um Estado qualquer, nação, exército, ou qualquer outra coisa - que, em primeiro lugar, a incapacita de atuar de acordo consigo mesma, devido às dissensões e discordâncias; e, além disso, tornam-na inimiga de si mesma e de todos os que lhe são contrários e que são justos." [351e-352a]

Acrescenta, ainda, que os injustos seriam também odiosos aos deuses, e remata:

"- ... os injustos nem sequer são capazes de atuar em conjunto; mas, se dissermos injustos aqueles que alguma vez levaram a cabo solidamente uma empresa em comum, estamos a fazer uma afirmação que de modo algum é verdadeira; pois não se poupariam uns aos outros, se fossem totalmente injustos; pelo contrário, é evidente que havia neles qual

quer vislumbre de justiça, que os obrigava, pelo menos, a não praticarem injustiças uns com os outros, enquanto atacavam as suas vítimas, e graças à qual faziam o que faziam; e, ao lançarem-se em atos injustos, eram semi-maus na sua injustiça, uma vez que os que são completamente maus e inteiramente injustos são também inteiramente incapazes de atuar ...” [352b-d]

A argumentação em sua simplicidade e vigor parece dispensar comentários. Com ela se conclui que, assim como a justiça seria sabedoria e não a injustiça, também seria ela força e não a injustiça.

“— ... os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de atuar ...” [352b]

A injustiça não seria, pois, força; os injustos nem sequer seriam capazes de atuar em conjunto. Levaria a injustiça, necessariamente, à discordia, e esta à incapacidade de atuar em qualquer entidade em que se originasse, Estado, exército, bando de piratas ou ladrões. Pelo contrário, a justiça é que seria força. Produziria ela a concórdia e, com esta, a capacidade de atuar de acordo consigo mesmo onde quer que surgisse. A justiça em relação à injustiça seria força; a injustiça, deficiência e fraqueza.

Deficiência e força decorreriam da concórdia ou discórdia produzidas pela injustiça ou justiça. Uma produziria as revoltas, os ódios, as contendias; outra, a concórdia e a amizade. Como o fariam, parece que os interlocutores têm como assente em sua maneira de pensar. Mas nós, se quisermos também sabê-lo, devemos retornar ao argumento anterior. Relembremos:

Um músico quando afinasse a lira não pretenderia exceder outro músico na tensão ou distensão das cordas. O médico não

quereria exceder outro clínico ou outra regra na dieta de comida ou de bebida. Não querer exceder seria atributo de um e outro, e característica notória em todos aqueles que possuíssem sabedoria ou ciência. Os sábios não procurariam exceder. Não procurando exceder, não concorreriam, não disputariam; não haveria dissensão entre eles. Haveria na maneira de ser deles um não exceder, um não querer ultrapassar o que lhes fosse semelhante. No exercício de suas funções, músico e médico, e o homem justo em relação à justiça, haveria um comportar-se, onde cada qual se colocaria ao lado do que lhe fosse semelhante, não para superá-lo ou excedê-lo, concorrendo com ele, mas como companheiro na realização de um mesmo ideal; a medicina e a música para médicos e músicos, a justiça para o homem justo.

Talvez não seja desnecessário insistir... O realizar-se do artífice seria a realização de sua arte. Realizá-la seria dar existência ao ideal que a definiria. O médico realizaria a medicina ao curar o corpo; o arquiteto, a arquitetura ao fazer a casa. Assim lhes importaria o seu nome. Seu nome, eles o teriam participando do ideal que caracterizaria a arte de cada um. Servir ao objeto seria servir à sua própria arte. O médico e o músico, ao fazerem o que fizessem, não pretendiam senão prestar esse serviço, alcançar o maior bem possível para seu objeto, e a maior perfeição possível para sua arte. Não procurariam senão isto. Seria essa procura que os definiria; seria essa finalidade que lhes daria o nome.

Ao fazerem o que fizessem, não estariam, pois, senão à procura da perfeição que os definiria. O médico não procuraria senão a cura do corpo; o músico, senão a boa afinação das cordas da lira. Não estariam voltados à sua afirmação como indivíduos particulares, mas à afirmação de suas artes, pela boa prestação de seus serviços. Não estariam voltados à negação de um outro artífice, para afirmarem a si próprios. Com o outro identificar-se-iam na procura de uma mesma perfeição. Pensando-se assim, as relações a serem considera

das seriam, pois, exclusivamente, as do artífice com seu objeto e a dele com sua arte. Não estaria o artífice, ao fazer o que fizesse, a referenciar-se em um outro; não estaria a levar em consideração, senão o objeto sob seus cuidados e a sua arte; esta a lhe obrigar a bem cuidar daquele. Não dispersaria sua atenção a procurar exceder um possível concorrente, concentrado todo que estaria na boa prestação de seu serviço. Em todas as situações, bastar-lhe-ia a presença vigilante de sua arte, na qual se referenciaria exclusivamente.

Médico e músico seriam sábios, sabedores das artes da medicina e da música; sábio, pois, seria não querer exceder. Do querer exceder, pelo contrário, como ignorância, originar-se-ia a discórdia e as contendas; delas, a fraqueza e incapacidade de atuar, onde quer que surgisse. Portanto...

"— ... se na verdade, a justiça é sabedoria e virtude, julgo que facilmente se demonstrará que é mais forte do que a injustiça, uma vez que a injustiça é ignorância — ninguém deixaria de reconhecer." [351a]

Ainda que assim afirme, Sócrates preferiu descartar este tipo de argumentação:

"— Mas não é assim tão simplesmente ... que eu desejo resolver o caso ..." [351a]

Contrapôs, então, a justiça com a injustiça nos termos da efetividade de seus confrontos. Mas preferimos não deixar de exercitarmos a demonstração que ele descartou, pois talvez só a tenha dispensado porque seus interlocutores deveriam estar mais familiarizados com a idéia de que a ignorância levaria necessariamente à dissensão e a discórdia. O ideal de sabedoria feita de temperança, de proporção, de medida, era-lhes dominante. "Nada em ex-

cesso" era mesmo a fórmula da sabedoria. Sendo assim, teria preferido agregar novos argumentos, recorrendo à factualidade, e ao vigor com que nos impressiona.

A quem, a felicidade?

Para examinar a questão, Sócrates começa por afirmar que a função de cada coisa seria aquilo que ela executaria, ou só ela, ou melhor do que as outras. Poder-se-ia talhar os sarmentos da vinha com uma faca, uma lanceta ou muitos outros instrumentos. Mas com coisa alguma se executaria tão perfeitamente a tarefa como com uma podoa manufaturada para o efeito. [352d-353a]

Tudo aquilo que seria encarregado de uma função teria uma virtude que lhe seria própria. Os olhos teriam uma função; teriam também uma virtude. Os ouvidos teriam uma função; teriam a virtude correspondente. Não cumpririam a sua função se não tivessem a sua virtude própria. A sua função desempenhar-se-ia bem graças à virtude que lhes fosse própria, ou mal, devido ao defeito. Todas as coisas englobar-se-iam no mesmo raciocínio. [353b-d]

E, com mais desembaraço e ligeireza, como quem já se cansasse de argumentar com Trasímaco, Sócrates continua: a alma teria uma função que não poderia ser desempenhada por qualquer outra coisa que existisse: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie. Acima de tudo, a vida seria uma função da alma.

Existiria uma virtude da alma. A alma não desempenharia bem a sua função se fosse privada da sua virtude própria. Seria forçoso que uma alma má governasse e dirigisse mal e que, quem tivesse uma alma boa, fizesse tudo isso bem. [353d-e]

A justiça seria uma virtude da alma e a injustiça um defeito,

já que a justiça seria sabedoria e bondade e a injustiça ignorância e maldade [350c]. Logo a alma justa e o homem justo viveriam bem, e o injusto mal [353e]. E quem vivesse bem seria feliz e venturoso, e o que não vivesse bem, inversamente. Portanto, sem mais, conclui:

"... o homem justo é feliz, e o injusto é desgraçado." [354a]

Não haveria vantagem em ser desgraçado, mas sim em ser feliz e, assim, a injustiça jamais seria mais vantajosa do que a injustiça [354a]. Bastaria isto para Trasímaco.

O remate de Sócrates.

Pois bem, Sócrates, conforme o viemos seguindo, demonstra sucessivamente, que a justiça seria sabedoria, força, e também proveitosa ao trazer a felicidade a quem a praticasse. Isto, ele o fez a Trasímaco, ao modo de quem, sem abandonar o rigor, não parecia, no entanto, interessado em desenvolver mais demoradamente seus argumentos. Que efeitos esta demonstração teria tido sobre Trasímaco? O que estaria a obter Sócrates? Com sua argumentação disse alguma verdade, mas não toda ela, e nem sequer o caminho escolhido por ele parece ter sido o melhor. Nisto acredita o próprio Sócrates, e di-lo explicitamente:

"— Mas parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro; também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro — o que é a justiça — largando esse assunto, precipitei-me para

examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento – que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça – não me abstive de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz.”[354b-c]

Se nada teria sido o que ficou a saber com toda a discussão, qual teria sido então o seu proveito?

O calar de Trasímaco.

Trasímaco apresentara-se à discussão como quem, rapidamente, fulminando sua verdade sobre os adversários, poderia arrasá-los. Sócrates, então, interveio com simplicidade, lembrando que, se era como Trasímaco dizia a princípio, deveriam talvez todos passar a ter a alimentação que convinha a Polidamas, mais forte do que eles. Aí então, para fazer com que sua definição adquirisse mais precisão, Trasímaco levou a discussão para o plano do governo e da legislação; terreno em que acabará por ser vencido ao estabelecer-se o governar como um servir.

Nesse momento, como vimos, Trasímaco não só teve sua tese negada, como também seu ser exposto em contradição com o que dizia. Ao mostrar-se que os princípios da atividade dos artífices, se aplicados à definição que ele apresentara de justiça, acabariam por negá-la, o que se fez foi mostrar que o que ele dizia estava em oposição ao que era ele mesmo. O que era, o seu ser, não podia re-

conhecer-se em seu discurso. Sua definição de justiça contrariava os princípios que tinha em sua própria atividade. Concluiu, então, Sócrates, negando Trasímaco:

"— Ora é por isso, meu caro Trasímaco, que eu disse há bocado que ninguém quer espontaneamente governar e tratar e curar os males alheios, mas antes exige um salário, porquanto aquele que pretende exercer bem a sua arte jamais faz ou prescreve, no exercício de sua especialidade, o que é melhor para si mesmo, mas para o cliente." [346e-347a]

Ao que, imediatamente, acrescenta:

"— É por esse motivo, ao que parece, que é preciso proporcionar aos que querem consentir em governar um salário — dinheiro ou honorarias —, ou um castigo, se não consentirem." [347a]

E, ao que Gláucon, fazendo-se então presente, interpõe:

"— Que queres dizer, ó Sócrates? ... O que são os dois salários, sei-o. Mas o castigo a que te referes, e em que sentido é que o incluístes no grupo dos salários, não compreendo." [347a]

Intervém Gláucon. Sócrates, com ele, continua:

"— Na verdade não entendes o que seja o salário das boas pessoas, aquele devido ao qual os mais perfeitos governam, quando consentem em fazê-lo. Ou não sabes que o amor das honorarias e das riquezas é considerado uma vergonha, e o é de fato?

— Bem sei.

- Por esse motivo, por conseguinte, os homens de bem não querem governar nem por causa das riquezas, nem das honrarias, porquanto não querem ser apodados de mercenários, exigindo abertamente o salário do seu cargo, nem de ladrões, tirando vantagem da sua posição. Tampouco querem governar por causa das honrarias, uma vez que não as estimam. Força é, pois, que sejam constrangidos e castigados, se se pretende que eles consintam em governar; de onde vem que se arrisca a ser considerado uma vergonha ir voluntariamente para o poder, sem aguardar a necessidade de tal passo. Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos." [347a-c]

Seria com receio de serem governados por quem lhes fosse inferior que os homens de bem ocupariam as magistraturas. Iriam então para o poder, não como quem fosse tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem iria para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem pudessem relegá-lo. Nós nos arriscariamos mesmo, se tivéssemos um Estado de homens bem, "a que houvesse competições para não governar, como agora as há para alcançar o poder", e tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não teria nascido para velar por sua conveniência, mas pela de seus súditos.

"- De tal maneira que todo aquele que fosse sensato preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele os outros. Portanto, de modo algum concordo com Trasímaco em que a justiça seja a conveniência do mais forte." [347d-e]

Gláucon intervém no diálogo substituindo Trasímaco como interlocutor de Sócrates. Há um deslocar-se da atenção de Sócrates de Trasímaco para Gláucon. Isto, logo quando aquele dá por assente

o seu ponto de vista contra Trasímaco e poderíamos esperar que este replicasse ou, mesmo simplesmente, decretasse sua derrota, declarando deixar-se convencer pela argumentação a que fora submetido. Tal não ocorre: Trasímaco subtrai-se à presença, substituído por Gláucon, sem que lhe caiba um bom epílogo.

O que terá assim subtraído da presença Trasímaco? O que fez Gláucon vir até ela? A ocultação de um e a presentificação de outro ocorre quando o que afirma Sócrates é que, dado o governo exercer-se para o benefício, não do chefe, mas dos súditos, ninguém desejaria verdadeiramente governar senão por um salário ou por ser obrigado a tal. E mais - o que parece ser decisivo para o que agora perguntamos -, que ao homem de bem o salário não lhe conviria, por não ser ele um mercenário ou desejoso de honrarias. Ao homem de bem, o poder só caberia, e poderia ser aceito, como uma necessidade, como uma obrigatoriedade mesmo.

Gláucon faz-se presente quando o governar mostra-se não mais como atividade a ser recompensada por um salário, mas como função a que os melhores seriam obrigados. À tese do governar como servir, agregara Sócrates, para Trasímaco, o argumento de que era exatamente por ser um servir que quem quer que viesse a governar exigiria um salário, como pagamento por esse serviço prestado aos demais. Com esse argumento, dá mesmo por encerrada a demonstração de sua tese, negando Trasímaco. Imediatamente faz um acréscimo, e o faz, conforme nosso entendimento, já como um chamamento à intervenção de Gláucon. Fala, então, do castigo a que seriam submetidos os que, chamados ao governo, não consentissem em governar. Ora, se no salário tinha alguém como Trasímaco a recompensa natural de seu trabalho, o mesmo não ocorria a quem, como Gláucon, não precisava dele e o tinha mesmo como algo degradante, diminuidor da pessoa que o tivesse como meio de vida. Para Gláucon o salário associava-se ao mercenariato. Não precisava dele e tinha como menores aqueles que dele se servissem [347a-e]. Deste ponto de vista, como seria entendida a participação no governo? Esclarece-o Sócrates ao dizer

o que entendia por um castigo aos homens de bem que se recusassem a governar:

"— ... o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos."

[347c]

Por isto os "melhores" seriam obrigados a governar; não como meio de obtenção de bens para suas próprias pessoas, mas como um meio de evitar a vergonha de deixar-se conduzir por quem fosse pior. Governar-se-ia não como quem estaria à procura de alguma vantagem ou benefício, mas como quem estaria a evitar um mal.

Sócrates obtém resposta a seu chamamento. Imediatamente Gláucon faz-se presente. A figura de Trasímaco oculta-se; é esquecida momentaneamente. E, nesse esquecimento momentâneo, estava derrotado, demonstrada a incorreção do que dizia. Substituiu-o Gláucon. Assim, a argumentação de Sócrates leva, ao mesmo tempo, à derrota de Trasímaco e ao despertar de Gláucon. No mesmo movimento em que um vem a se calar, conquista-se o interesse do outro.

Conquistado o interesse de Gláucon, retoma-se a atenção em Trasímaco, e este, então, retorna ao palco da conversação. Mas só porque, em Gláucon, talvez inquietassem ainda suas teses. De modo algum Trasímaco teria razão ao afirmar que a justiça seria a conveniência do mais forte; mas afirmara ele também que seria melhor a vida do injusto do que a do justo, que a injustiça seria mais forte que a justiça e que seria também uma virtude e não um vício. E Gláucon, o que pensaria a esse respeito? Como entenderia, por outro lado, a situação que se constituíra com a afirmação da supremacia de Sócrates sobre Trasímaco? Estaria satisfeito com a derrota de Trasímaco e com o modo pelo qual lhe fora imposta?

"— ... tu qual é que escolhes, ó Gláucon? Qual das duas afirmações te parece mais verídica?"

- Eu, por mim, acho que a vida do justo é a mais vantajosa.

- Ouviste ... quantos benefícios Trasímaco enumerou há pouco como sendo os da vida do injusto?

- Ouvi ... mas não fiquei convencido.

- Queres então que o convençamos, se formos capazes de encontrar maneira disso, de que não diz a verdade?

- Como não o quereria? ..."[347e-348a]

Volta-se com a atenção sobre Trasímaco; mas já com o interesse não mais propriamente nele e sim em Gláucon. É para o último que se dialogará com o primeiro. E isso será feito tal como este e não aquele desejar.

"- Queres então que o convençamos, se formos capazes de encontrar maneira disso, de que não diz a verdade?

- Como não o quereria? ...

- Se, por conseguinte ..., fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento, enumerarmos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar os bens e medir o que cada um de nós disser em cada um de seus argumentos, e até já precisaremos de juizes para resolverem a questão. Se, porém, como há momentos, examinarmos as coisas chegando a um acordo um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juizes e causídicos.

- Precisamente ...

- Agrada-te mais desta maneira ou daquela?

- Desta.

- Anda lá ... ó Trasímaco! Responde-nos desde o começo ..." [348a-b]

Torna à presença Trasímaco. Volta a falar. Mas agora, ao falar, cala-se seu ser. Apresentara-se na discussão acreditando que

facilmente lhe viriam os aplausos. Sua expectativa não se realizou. As teses que apresentou, primeiro com uma simplicidade pretenciosa, e, depois, sendo forçado a tanto, com um inteligente discurso, foram postas por terra. Sócrates negou-as. E, ao negá-las, o fez de tal modo que não foi meramente um discurso que opôs a outro discurso; foi o ser de Trasímaco como profissional que opôs ao que dizia. Trasímaco calou-se pela dificuldade de enfrentar a argumentação de Sócrates e, também, pela revelação de seu ser. Foi dado por vencido, e já o substituiu Sócrates por Gláucon, como quem, com aquele, já tivesse terminado seu serviço. Gláucon fazendo-se presente, é como se Sócrates tivesse, por fim, chegado a quem propriamente visava seu interesse. Toda a argumentação contra Trasímaco parece mesmo não ser um meio, o percurso através do qual se desperta a atenção de Gláucon.

É em atenção a Gláucon que Trasímaco passa a ser importante; não mais em si mesmo. Em relação a Gláucon, ele importa na medida em que suas teses sensibilizam esse jovem. Derrotá-lo passa a ser atingir Gláucon, naquilo que, em Gláucon, há de Trasímaco. O caminho a ser seguido com Gláucon, será já propriamente um outro, aquele determinado pela maneira de pensar de Gláucon e não mais pela de Trasímaco. Mas para embrenhar-se por esse caminho outro, o de Gláucon, parece importante desobstruí-lo da presença de Trasímaco. Por isso, dever-se-á dar por definitivamente vencido Trasímaco; concluir-se, de uma vez por todas, com ele; negar-se integralmente sua presença. Para isso, retoma-o Sócrates e, paciente-mente argumentará contra os demais pontos por ele levantados.

Nesse momento, quando Sócrates recai novamente sobre Trasímaco, já o encontramos, na verdade, vencido. Sua tese de que o governo exercer-se-ia em proveito dos próprios governantes havia sido posta por terra; e da maneira que o foi... Calou-se Trasímaco naquela afirmação exatamente porque Sócrates trouxe à presença seu ser. Era o que era Trasímaco que estava a demonstrar a incorreção do que dizia.

Sócrates retoma o discurso de Trasímaco, e, talvez se possa

dizer, cruelmente o faça. Primeiro, derrota-o no plano da própria tessitura das palavras, a especialidade de Trasímaco. E mais, ao reiniciar com ele, recorrendo diretamente às artes, sendo Trasímaco um artífice, prova-lhe que o homem justo seria sábio e não o contrário, como queria ele. Insiste, referenciando-se ainda nas artes, em lembrar-lhe que seria a partir de sua própria atividade que se lhe estaria a demonstrar o seu erro. E tudo faz Sócrates de maneira a emvergonhá-lo, fazendo-o corar, porque as demonstrações que se lhe apresentam são de tal simplicidade que, ao professor dessas demonstrações que era Trasímaco, não poderia senão ser realmente vergonhoso assim se deixar derrotar.

E a "crueldade" de Sócrates não para por aí. Destruída a vaidade de seu adversário, no plano mesmo de sua especialidade, obriga-o a falar, a repetir o que dizia; quando a presença de seu ser, que ele fazia questão de reiteradamente afirmar a Trasímaco, estava a mostrar que o que este dizia não era o mesmo que o que pensava. Ironicamente - aqui sim nos parece ser Sócrates efetivamente irônico - diz estar entendendo que ele estaria a falar o que propriamente pensava. Isto, exatamente, quando já mostrou e já reafirmou, e ainda não permite qualquer esquecimento de Trasímaco, que o que dizia não correspondia ao que pensava a respeito de si mesmo. Insiste em que, a levar-se em consideração o que pensava Trasímaco a respeito de si mesmo, o que ele dizia sobre a justiça seria um absurdo. Dilacera a consciência de seu adversário. Faz com que se aperceba de que o que dizia não correspondia a seu pensar, de que o que dizia precisaria ser repensado exatamente a partir de seu próprio pensar a si mesmo. E nesse momento, precisamente nesse momento, "cruelmente", obriga-o a repetir o que dizia, obriga-o a re-apresentar o seu discurso desligado do que pensava e, ainda mais, ironicamente ainda, diverte-se como quem não estivesse sabendo o que fazia. O que vemos é mesmo um massacre. Já por terra, Trasímaco ainda deverá continuar a expor um discurso que só faz sofrer a seu ser. Mantém-se o homem derrotado a meio caminho de um calar definitivo, talvez tranquilizador, e um falar que não tem mais um porquê.

Não pode mais se glorificar com sua fala; foi já obrigado a reconhecer sua incorreção. Não pode também se reconhecer nela, em contradição que estava com seu ser. Falá-la, pois, não é mais agora senão um padecimento. E a isto o obriga Sócrates...

Trasímaco cala-se; primeiro pela revelação de seu ser, depois por ser obrigado a ocultá-lo.

A situação só não é mais dramática porque, profissional e homem inteligente que era, ele consegue manter-se no dialogar com Sócrates na fina espessura do discurso de maneira amável e até espirituosa; quer dando-se a simplesmente responder, quer, com elegância, fazendo o tipo de defesa que lhe restava, falando da própria situação em que se encontrava:

"— Banqueteia-te à vontade com a tua argumentação ... que não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes."

...quando, em 352b, é levado a concordar que a injustiça levava necessariamente à fraqueza e a justiça à força, ou:

"— Regala-te lá com este manjar, ó Sócrates, para o festival das Bendideias!"

...quando, em 354a, dá sua concordância a que a vida do justo seria mais feliz do que a do injusto.

Sócrates sacia-se com o que lhe oferece Trasímaco. Aquele que o fizera tremer, quando da ocasião de sua intervenção no diálogo, deixa-se docilmente tomar para que, com sua própria colaboração, ponha-se por terra as teses que apresentara.

A "crueldade" com que Sócrates empreende seus últimos golpes contra Trasímaco talvez cause estranheza. Por que reduzir seu adversário, já dado por vencido, a tal condição de humilhação? Por que se banquetear com sua derrota? Tudo isto talvez se considere desnecessário face ao peso da argumentação com que, em termos

vigorosos, se demonstra o oposto do que afirmava esse homem. Lembremo-nos de quando Trasímaco estava a falar... Em sua fala, e em sua maneira de falá-la, talvez possamos encontrar a importância de vê-lo derrotado, e mesmo humilhado.

O falar de Trasímaco.

Quem fala pressupõe um ouvinte para o que diz. Trasímaco, o que dizia? Afirmava que seria a injustiça mais sábia e potente e que acarretaria mais felicidade do que a justiça. Em favor de sua tese apresentava o que via como sendo a realidade das relações privadas, civis e políticas entre os homens. Nelas, sempre o império da injustiça a prevalecer. Particularmente, lembrava-se da tirania e do tirano, a mais injusta das formas de governo e o mais injusto dos homens. Tal a força da injustiça que capaz seria de moldar as próprias leis; estas seriam feitas para a conveniência dos mais fortes que, por serem mais fortes, teriam o governo e dele se serviriam para benefício próprio. As leis e o direito não seriam senão a força da injustiça. Isto, estava Trasímaco a dizer.

Sua expectativa era a de glorificar-se com isto. Pressupunha, pois, um ouvinte a glorificá-lo pelo que dizia. A quem se dirigiriam suas palavras na expectativa desse efeito? Encontrava-se em casa de Céfalo, na presença deste e de seus filhos Polemarco, Lísias e Eutidemo e, além deles, Carmantidas de Paianieu e Clitofonte, filho de Aristônimo. A estes convivas, em casa de Céfalo, juntara-se a companhia de Sócrates e Gláucon, Adimanto, Nicérato — filho de Nícias, e outros. Este era o auditório de Trasímaco. Falava na expectativa do aplauso desse auditório reunido em casa de Céfalo, no Pireu. E lá se encontrava, provavelmente, porque Lísias, irmão de Polemarco, era na época estudante de retórica e o teria

convidado para aquela companhia. Trasímaco, assim, encontrava-se em casa de Céfalo, provavelmente a convite de um de seus filhos, estudante daquilo de que ele era o professor. A cena deve mesmo ter sido comum na época: a presença de um sofista em casa de um jovem estudante. No caso, o estudante é filho do meteco Céfalo; a casa, uma residência no Pireu.

Este, o auditório de Trasímaco; este, o auditório que lhe oferecia Céfalo como senhor da casa e anfitrião dos presentes. E, na ocasião, era o Pireu todo que, em festa, recebia. Em meio ao burburinho dessas festas está Trasímaco a falar. Falava no Pireu em festa, e o fazia a seus mais proeminentes habitantes. Por estes, podemos dizer que o que dizia Trasímaco ele o dizia ao Pireu a agitar-se celebrando Bêndis.

É então que fala Trasímaco. E o que diz é o que vimos. E o que vimos foi um discurso sobre o poder e a força da injustiça. Poder e força que, para Trasímaco, se fariam presentes até mesmo no direito. Nisto encontrava a comprovação máxima do que dizia. A injustiça far-se-ia presente nas próprias leis. O direito não seria senão a força. E isto está Trasímaco a dizer a homens que a possuem, economicamente poderosos como eram.

A tais homens, como soariam as palavras de Trasímaco? Ora, se as leis não fossem senão a força, eles, poderosos como eram, poderiam fazer aquelas que fossem de sua conveniência. Disporiam da força suficiente para isso. E mais, se fazer as leis e governar não fosse senão cuidar de benefícios próprios, a quem se apoderasse do governo, nada estaria a impedir a realização de seus caprichos. Governar seria mesmo fazer com que todos estivessem a serviço desses caprichos. Para todos afirmar-se-iam os interesses daqueles que, por serem os mais fortes, governariam. Até mesmo as leis estariam nesse serviço. Assim, qualquer e toda pretensão de poder, de governo, não precisaria apresentar título algum de qualificação ou justificativa de um porquê. O que levaria os homens ao poder seria o seu próprio poder de conquistá-lo. No poder, tudo poderiam na me-

dida do poder alcançado. O poder afirmar-se-ia em sentenças onde a predicação seria ele próprio.

E mais ainda, a quem, por ventura, pensasse diferente, tendo para si a justiça como categoria positiva, a definir-se seja desta ou daquela maneira; a estes, a afirmação de que no direito existente não encontraríamos senão a força constituir-se-ia, certamente, em elemento de utilidade política. Se a lei existente não passasse de afirmação de força, se fosse também arbítrio, nada a estaria sustentando senão a força desse arbítrio. Por sustentá-la, nada mais do que a força. Perderia assim a legitimidade, onde quer que esta pudesse ter encontrado apoio — na tradição, na religião, na capacitação de grupo ou casta.

Isto tudo, a homens sem tradições locais, estrangeiros em uma cidade que os tratava a parte, mas economicamente poderosos; isto, a eles, não soaria como sinal ao livre curso de suas reivindicações de igualdade, ou de, até mesmo, supremacia, acaso talvez pudessem afirmar, frente ao arbítrio do direito da força, o seu próprio poder e, quem sabe, até um justo modo de ser que se pudesse aplicar ao governar?

Lembremo-nos das falas de Céfalo e daquela espécie de "ordem de mercado" que tinha como sendo a justiça. Lembremo-nos de Polemarco, para quem Sócrates observara que a idéia de justiça, que apresentara como sendo de Simônides, pelo contrário, deveria ser...

"— ...de Periandro, de Perdicas ou de Xerxes, de Ismênia de Tebas ou de qualquer homem rico, que se tinha na conta de poderoso." [336a]

No discurso de Trasímaco, nada há de positividade na definição de justiça e direito. Justiça e direito seriam o que estaria dado à sua observação e, por ela, o que estaria vendo seria sempre e em toda parte a negação de toda e qualquer justiça e direito. E com o que se daria livre curso à ambição de quem quer que poder tivesse para afirmá-la. São poderosos os homens do Pireu. E o diálogo

mostra-os a pretender elevar o seu modo de ser a padrões de justiça para toda a cidade. Toma-os nessa pretensão Sócrates e submete-os à sua ação inquiritória, revelando-os como incapazes de oferecer o que pretendiam, prisioneiros que eram de seu ponto de vista egoístico. Trasímaco os servia com a negatividade de seu discurso. Sócrates leva-o a calar-se. Sócrates leva-o ao silêncio. Cala-se Trasímaco. Calam-se os homens do Pireu a falar por Trasímaco.

A palavra a designar um lugar, logo na primeira frase do diálogo, lá estaria mesmo para dizer com o que Platão estaria a preocupar-se. O Pireu é posto a falar por Céfalo e Polemarco, e, depois, por Trasímaco a serviço dos dois. É posto a falar para fazê-lo calar-se. Tomando-se-o em seu falar, cuida-se de calá-lo pela argumentação de Sócrates. Em meio ao burburinho das festividades, faz-se, assim, silêncio em casa de Céfalo.

7. Entreato.

Platão levou-nos até o Pireu e lá conseguiu que penetrássemos em casa de Céfalo. Deu-nos em intimidade a residência desse enricado meteco. No interior dessa casa, mostrou-nos Sócrates a conversar com seu senhor e seu filho Polemarco. Nessa conversa, revelou-nos o pensamento do pai e também o do filho. Entre os convivas, a privar da mesma intimidade, Trasímaco. Este, pondo-se a falar, se revela, por sua vez, em sua maneira de pensar, a secundar com os recursos de sua inteligência alugada as pretensões daquela família.

O pensar desses homens, sob os efeitos da alquimia intelectual de Sócrates, mostrou-se precário para sustentar-se frente aos convivas a assistir a cena. Dentre estes, Gláucon e Adimanto - irmãos mais velhos de Platão. Com estes jovens iniciar-se-á a parte imediatamente subsequente do diálogo, e, com eles, permanecerá Sócrates a dialogar por todos os demais livros da República. Serão os seus interlocutores exclusivos a partir de então. E, estes jovens, os traz ao diálogo a preliminar com Céfalo, Polemarco e Trasímaco.

É nessa preliminar que se define o tema da obra - a justiça. É com ela também que Gláucon e Adimanto poderão presenciar Sócrates a dialogar de modo que o tema definido venha a ser depurado da presença das concepções do pensamento daqueles três, que reivindicavam para si a verdade a seu respeito. As concepções de justiça de Céfalo e seu filho, e também a de Trasímaco, são postas por terra. Foi o que Gláucon e Adimanto puderam ver ser, liberando, assim, a

possibilidade de um outro entendimento a seu respeito.

E não só as concepções daqueles homens foram negadas; eles próprios o foram. Foram levados ao silêncio, calando-se um discurso que, além de portador das idéias derrotadas, era, por sua própria presença, um obstáculo ao pensar de Sócrates e dos outros. Lembremo-nos da virulência de Trasímaco, do recurso à autoridade de Polemarco, da imponência de Céfalo.

Calaram-se esses homens. Vêm a falar Gláucon e Adimanto. Para este falar fora necessário aquele calar.

O calar daqueles é múltiplo. É o recolher-se de Céfalo, o embaraçar-se de Polemarco e o envergonhar-se de Trasímaco. O ser desses homens deixou de expressar-se; não chega mais às palavras. Calaram-se. As idéias contraditórias que abrigavam os obrigaram a isso. E esse seu calar é o esvanecer-se de suas presenças para Gláucon e Adimanto. Nestes, é o desaparecer das idéias daqueles. Isto porque o calar a que foram submetidos não foi o do silenciar meramente a expressão verbal, mas o da revelação de um pensar a negar-se por suas próprias contradições, esgotando-se em suas possibilidades de expressão, mostrando-se todo e nada mais tendo a mostrar; totalmente exposto, não sabendo como atender às demandas postas pela conversação. Esvanece-se a presença daqueles homens em Gláucon e Adimanto porque se mostraram como mais nada tendo a dizer.

Este é o resultado do Livro I: esse calar que é o despertar de Gláucon e Adimanto. Com ele, estes serão obrigados a procurar respostas conforme uma formulação dos problema que lhes seja própria. Isto nos mostrará Platão no início do Livro II, quando esses jovens darão a sua própria formulação das questões e exigirão de Sócrates que os auxilie em sua solução.

O resultado é, pois, aqui o princípio de um novo dialogar, definido pela definição de novos interlocutores. Neste sentido, o Livro I é conclusivo, concluindo o diálogo com Céfalo, Polemarco e Trasímaco; escolhendo Gláucon e Adimanto para recomeçar.

8. Gláucon e Adimanto.

Ao concluir o Livro I, com a retirada de Trasímaco, Sócrates lamentara os frutos da discussão:

"- ... parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro; também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro - o que é a justiça - largando esse assunto, precipitei-me para examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento - que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça - não me abstive de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz." [354b-c]

Pelo menos, acrescenta, já no início do Livro II, livrara-se da discussão; dizendo com isso, que, com aqueles interlocutores do Livro I ela não seria mesmo profícua. A "ceia" que tivera com Trasímaco não fora tão "opípara" como este pretendia. Desfrutara,

sim, da conversação com ele, mas fizera falta o principal - o conceito de justiça. Antes se livrar daquela discussão. Com Trasímaco, assim como fora com Céfalo e Polemarco, a justiça não prometia poder ser encontrada. Para sua felicidade, no entanto, o dialogar com os três "era apenas o prelúdio", pois Gláucon...

"- ... que é sempre o mais destemido em tudo, também nessa altura, não aceitou a retirada de Trasímaco, e disse: - Ó Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos, de verdade, de que de toda a maneira é melhor ser justo do que injusto?" [357a]

Com destemor, acusando Sócrates de não querer, de verdade, persuadir os presentes de que, de toda maneira, seria melhor ser justo do que injusto, propõe-se como seu interlocutor, desafiando-o a persuadi-lo do bem. Ao seu destemor de submeter-se à ação inquiritória de Sócrates, soma-se, pois, a demonstração de caráter, ao querer deixar-se persuadir pelo bem. Na impetuosidade de sua intervenção, deixa ver a virtude de um temperamento amável que promete dobrar-se à razão, se esta lhe for revelada.

Já de imediato, a si mesmo apresenta no estado em que se encontrava seu pensamento. Considera que haveria três espécies de bens:

"- ... uma espécie ... que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmos, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuírmos ..." [357b]

Outra espécie haveria, "mais bela", a daquele tipo de bem de que se gostaria...

"— ... por si mesmo e pelas suas conseqüências, como por exemplo a sensatez, a vista, a saúde ..." [357c]

E ainda uma terceira espécie de bens haveria, os considerados penosos, mas úteis, entre os quais se compreenderia a ginástica e o tratamento das doenças, "a prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro", que seriam aceitos não por amor a eles...

"— ... mas sim ao salário e outras conseqüências que deles derivam." [357d]

Em qual destas espécies Sócrates classificaria a justiça?

"— Acho que na mais bela, a que se deve estimar por si mesma e pelas suas conseqüências quem quiser ser feliz." [358a]

O parecer da maioria, no entanto, não seria este, adverte Gláucon. Seria seu parecer que a justiça pertenceria à espécie penosa, a que se praticaria por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma deveria ser evitada por ser penosa. Não lhe parecia, diz, que fosse desse modo, conforme a maioria e também Trasímaco; contudo, observa:

"— ... sinto-me perturbado, com os ouvidos azorados de ouvir Trasímaco e milhares de outros [louvarem a injustiça]; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo — pois desejava ouvir elogiá-la em si e por si." [358c-d]

O ponto de vista de Gláucon é claro. A maioria julgava ser a

justiça de uma espécie penosa de bens, estimados não por si mas por suas conseqüências. Sócrates acreditava que a justiça pertenceria àquela espécie de bens estimados por si mesmos e também por suas conseqüências. O que deseja Gláucon é...

"— ... ouvir o que é cada uma delas [a justiça e a injustiça], e que faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a conseqüências." [358b]

Desconsidera, pois, ou despreza, as conseqüências, como os ganhos ou a reputação que poderiam advir de se ser justo. Gláucon é muito claro: deseja ver a defesa da justiça em si e por si. — Tratar-se-ia, então, meramente, de um ponto de vista mediano entre o de Sócrates e o da maioria? Veremos. Desejava ele ouvir o elogio da justiça em si e por si, e acrescenta:

"— Contigo, sobretudo, espero aprender esse elogio. Por isso, vou fazer todos os esforços para exaltar a vida injusta; depois mostrar-te-ei de que maneira quero, por minha vez, ouvir-te censurar a injustiça, e louvar a justiça. Mas vê se te apraz a minha proposta." [358d]

"Mais do que tudo", responde Sócrates, pois de que outro assunto teria mais prazer em falar ou ouvir falar mais vezes uma pessoa sensata? Para prosseguir, Gláucon tem bem definida a maneira como apresentará seus argumentos para que Sócrates rebata-os: em primeiro lugar, dirá o que se afirma ser a justiça e qual a sua origem; em seguida, argumentará no sentido de que todos que a praticariam, o fariam contra a vontade, como coisa necessária, mas não como boa; e, por fim, que seria natural que procedessem assim, pois, afinal de contas, a vida do injusto seria mesmo muito melhor do que a do justo.

Qual seria então a essência e a origem da justiça?

Contratualismo.

A maioria, dirá Gláucón, assim entende a justiça:

"— Dizem que [cometer] uma injustiça, é por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometer injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem — não pagar a pena das injustiças — e o maior mal — ser incapaz de se vingar de uma injustiça." [358e-359a]

A justiça seria uma espécie de acordo ou contrato estabelecido como defesa frente às ambições egoísticas particulares de todos. Resultaria de um cálculo que levaria ao equilíbrio dos possíveis ganhos e perdas; minimizando os ganhos, é verdade, mas também reduzindo as perdas. Seria uma espécie de meio termo, entre o maior bem — cometer todas as injustiças que se quisesse — e o maior mal — padecer de injustiças sem ter como se defender —. Originar-se-ia, pois, a justiça, antes de tudo, de um desejo de defender-se das injustiças. O preço a ser pago por isto, pela segurança frente à injustiça dos outros, seria o de não praticar injustiças para com eles. O acordo dar-se-ia em termos de não se fazer o mal por uma contrapartida de que os outros também não o fariam.

A natureza de cada qual.

Uns e outros, cada um dos partícipes desse acordo, observariam a justiça contra a vontade, por sentirem-se impossibilitados de cometer injustiças, ou de defenderem-se das possíveis retaliações. Essa sua natureza, a natureza de cada um e de todos que não cometeriam injustiças só por estarem incapacitados de fazê-lo, poderia ser observada, diz Gláucon, imaginando-se um caso onde se desse o poder de se fazer o que se quisesse a um homem qualquer, e observássemos, então, onde o levaria a paixão que lhe fosse própria. Apanhá-lo-íamos, com certeza, a caminhar, devido à ambição que em todos seria a mesma, para uma só direção — a da injustiça —. Para reforçar essa idéia, lembra-se da história de Giges:

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

engaste. Assim que o fez, tornou-se visível. Tendo observado estes fatos, experimentou a ver se o anel tinha aquele poder, e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela atacou-o e matou-o, e assim se assenhoreou do poder." [359d-360b]

Se houvesse outro anel como este, quem pudesse usá-lo, com certeza, não permaneceria no caminho da justiça e não seria capaz de abster-se dos bens alheios, "sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses". Isto seria uma grande prova, pondera Gláucon, de que ninguém seria justo por vontade própria, mas constrangido, uma vez que, quando julgasse que lhe seria possível cometer injustiças, cometê-las-ia. Quem se assenhorasse de um poder como o de Gíges e não quisesse cometer injustiças, ou apropriar-se de bens alheios, pareceria mesmo, aos que disso soubessem, um insensato.

"— Contudo, haviam de elogiá-lo em presença uns dos outros, enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça." [360d]

Enganar-nos-íamos mutuamente, e cada um a si mesmo, até que por efeito de um acidente qualquer, desses a que sempre estamos sujeitos, fôssemos deparar com a nossa verdade e descobríssemos, como Gíges, no interior de um bronze sob forma de nobre animal, algo muito semelhante a nós mesmos, mas maior do que nós, já um cadáver, que nos legaria meramente a astúcia e a dissimulação. Tudo o mais revelar-se-ia em sua verdade: meras aparências a dissimularem nossa ambição. Assim seríamos e, por assim sermos, nós nos precaveríamos

com promessas de contermo-nos, em troca da mesma contenção dos demais.¹

A natureza humana seria dada pelo egoísmo e pela ambição, cada qual a procurar prevalecer sobre os outros. Estabelecer-se-iam

¹ "... a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o finis ultimus nem o summum bonum de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. ... Assinalo assim, ... como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com morte. ... A competição pela riqueza, a honra e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar ou repelir o outro" (Hobbes, Leviatã I, cap. XI). "... dado que a condição do homem ... é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Conseqüentemente é um preceito ou regra geral da razão, Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental da natureza, isto é, procurar pela paz e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos. Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e a defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Por que enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. E esta é a lei do Evangelho: Faz aos outros o que queres que façam a ti ..." (Ibidem, cap. XIV).

as leis e convenções e a designação de legal e justo para as prescrições das leis, a fim de que cada um pudesse defender-se dos demais. Provando cada qual o gosto de cometer injustiças, obtendo a satisfação de seus desejos, mas, também, sofrendo injustiças, sem que, nem sempre, pudesse defender-se, todos acordariam em não cometerem injustiças para não virem a sofrê-las. Estabelecer-se-ia, assim, o império da lei e da justiça como uma convenção ou contrato entre todos. Com tal contrato, cada um perderia a liberdade para cometer injustiças, mas ganharia a proteção de si mesmo, e de tudo que fosse seu, contra as injustiças que pudesse sofrer dos demais.²

Cada um ver-se-ia, na intimidade de seu ser, como "senhor absoluto da sua própria pessoa, igual ao maior e a ninguém sujeito". Julgar-se-ia no direito de, de tudo, dispor e, de todos, assenhorar-se. Não o conteria senão saber que cada um dos outros no mesmo conceito ter-se-ia. Temer no outro a si mesmo. Resguardar-se-ia do outro como de si mesmo. As leis e convenções a todos conteriam numa mesma ambição. Cada qual protegeria do outro a si mesmo e a seus bens, como de si mesmo os protegeria.³

² "Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusques là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'entendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame toute entiere s'éleve à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devroit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contract social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède." (Rousseau, J.J. - Du Contract Social; ou, Principes du Droit Politique - Oeuvres Complètes III, p.364)

³ "Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme

Os "verdadeiramente homens".

Sem leis e convenções, os homens encontrar-se-iam em condição de guerra, "e uma guerra que seria de todos os homens contra todos os homens". Existiriam as leis e convenções para se evitar esse estado de guerra generalizada. No entanto, pondera Gláucon, "aquele que fosse verdadeiramente um homem", nunca aceitaria tais limitações à sua liberdade. Aquele que reunisse em sua pessoa a coragem e a força, que tivesse muitos amigos e riqueza, e ainda habilidade no falar e todas as demais qualificações que se atribuíam a "um homem de verdade", não teria porque se submeter às leis. Seria a justiça uma criatura do medo dos fracos e incapazes. Seria a justiça a conveniência dos mais fracos, e não dos mais fortes, como queria Trasímaco. Aos mais fortes, seria pois insensato deixar-se levar pelo que seria da conveniência dos mais fracos. Quem tivesse verdadeiramente a força e todas as demais condições para praticar a injustiça, sem ter de temer de pagar por ela, jamais deixaria de fazê-lo. Os verdadeiramente fortes e capazes não teriam porque deixar de cometer a injustiça.

dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que já estão unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de propriedade." (Locke, John - Segundo Tratado sobre o Governo, cap. IX, p. 77)

"— Uma vez que o que pudesse cometê-la e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura."
[359b]

Por que se privar do que a força, o poder, a riqueza, e todas as demais qualidades dessa espécie, poderiam proporcionar, se o que, nos demais, impediria o recurso a elas seria meramente a ausência de sua posse? Valorizar-se-iam tais qualidades, desejar-se-las-iam como verdadeiros bens; por que, então, não fazer uso delas para se obter tudo o mais que se tivesse como bem, e o que se entendesse constituir a felicidade? Com a riqueza obter-se-ia mais riqueza; com o poder, mais poder. Recorrer à justiça, para quê, quando se estivesse na posse dos verdadeiros instrumentos para a obtenção da felicidade? Os fortes, por serem fortes, não precisariam da justiça. Os fracos é que recorreriam a ela, por serem incapazes de defender-se e, por si mesmos, alcançarem os objetos de seus desejos e ambições. Os homens que recorressem a justiça demonstrariam em si acanhamento e fraqueza; neles a humanidade seria diminuída. Teriam menor valor, pois os valorosos, de si mesmos, servir-se-iam em todas as circunstâncias. Seria mesmo a injustiça uma espécie de arte, e um desafio nela se tornar um bom artífice.

E seria na perfeição de suas respectivas artes que se deveriam comparar o homem injusto com o justo, a ver quem a melhor vida levaria. Nada tirando, nem ao injusto em injustiça, nem ao justo em justiça, dever-se-ia supor cada um deles como perfeito em sua maneira de viver:

"— ... que o injusto faça como os artistas qualificados — como um piloto de primeira ordem, ou um médico, repara no que é impossível e no que é possível fazer com a sua arte, e mete ombros a esta tarefa, mas abandona aquela. E ainda, se vacilar nalgum ponto, é capaz de o corrigir. Assim também o homem injusto deve meter ombros aos

seus injustos empreendimentos com correção, passando despercebido, se quer ser perfeitamente injusto. Em pouca conta deverá ter-se quem for apanhado. Pois o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser. Demos, portanto, ao homem perfeitamente injusto a mais completa injustiça; não lhe tiremos nada, mas deixemos que, ao cometer as maiores injustiças, granjeie para si mesmo a mais excelsa fama de justo, e, se acaso vacilar nalguma coisa, seja capaz de a reparar, por ser suficientemente hábil a falar, para persuadir; e, se for denunciado algum dos seus crimes, que exerça a violência, nos casos em que ela for precisa, por meio da sua coragem e força, ou pelos amigos e riquezas que tenha granjeado." [360e-361b]

A habilidade, a coragem, a força, amizades e riquezas do homem injusto far-se-iam valer na perfeição de seu modo de ser. Frente a ele, o homem justo faria uma triste figura. Contraponha-se ao injusto...

"— ... um homem justo, simples e generoso, que, segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe, pois, essa aparência. Porquanto, se ele parecer justo, terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo. Deve pois despojar-se de tudo, exceto a justiça, e deve imaginar-se como situado ao invés do anterior. Que, sem cometer falta alguma, tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas consequências. Que caminhe inalterável até a morte, parecendo injusto toda a sua vida, mas sendo justo, a fim de que, depois de terem atingido ambos o extremo limite, um da justiça, outro da injustiça, se

julgue qual deles foi o mais feliz." [361b-d]

Na perfeição de suas respectivas artes, seriam estes o homem justo e o injusto.

"— Céus! Meu caro Gláucon! ... Com que vigor te empenhas em limpar e avivar, como se fosse uma estátua, cada um dos dois homens, a fim de os submeter a julgamento!" [361d]

Deveriam, assim, ser julgados para que se mostrasse a justiça como um bem em si e por si. Isto porque, para os fortes, para nada serviria a justiça; sua própria força bastaria para tudo o que ela poderia fornecer-lhes. Para nada servindo, por nada sendo útil, para eles, pois, se um bem viesse a ser, teria de ser daquela espécie de bem que, por si mesmo, um bem seria; como a felicidade, a visão, a sensatez e a saúde. Não seria, por suas conseqüências, útil a justiça aos "verdadeiramente homens". Se útil fosse para eles, sê-lo-ia só por si mesma. Deveria, para eles, a justiça ser um bem em si e por si, ou bem nenhum seria.

As imagens do homem injusto e do justo, na perfeição de suas respectivas artes, são, portanto, apuradas e contrapostas para que se possa bem apreciar que sorte de bem poderia vir a ser a justiça em si e por si. Ao mais justo, retirar-se-ia tudo o que nele não fosse a justiça; ao mais injusto, tudo que não fosse a injustiça. Depurados de tudo o mais, ao justo sobraria exclusivamente a justiça e ao injusto o seu contrário. Nessa pureza, no seu em si e por si, deveriam ser apreciadas.

Assim o quer Gláucon, e, assim, mostra-se ele como quem se vê por sobre a maioria, à qual atribui uma concepção da justiça onde esta seria entedida como a conveniência dos mais fracos, que, associados, teriam acordado as leis para se defenderem dos mais fortes. Gláucon diz não à maioria. Não participaria dela; não precisaria do auxílio e da defesa de sua justiça. Os

"verdadeiramente homens", com sua coragem e força, riqueza e amizades, seus hábeis e astuciosos discursos, poderiam dispensar o auxílio das leis, úteis e convenientes aos fracos mas não a eles. E, assim se apresentando, Gláucon desafia Sócrates a mostrar-lhe que a eles, os "verdadeiramente homens", também seriam úteis as leis e a justiça.

Magnífico desafio, pelo brilho da inteligência que o formula e pela soberba personalidade que terá de ser enfrentada. Sócrates o aceitará, e, ao aceitá-lo, os termos em que a questão passará a ser tratada serão aqueles de um individualismo exacerbado, onde se postula o indivíduo, não só como depositário de todo o direito, mas, também, em toda sua altivez e mesmo soberba. As postulações de Gláucon mostram altivez ao não querer permitir que sua pessoa seja diminuída por nada: não haveria para ele desafio que não pudesse ser enfrentado com destemor, ele "o mais destemido em tudo". A soberba nele se mostra quando, de sobranceira, aprecia o ponto de vista da maioria.

O território em que se travará a disputa será, pois, o de um individualismo que não admitirá diminuição alguma nas prerrogativas de cada qual. Não mais aquele de Céfalos com o seu acatamento das leis da cidade e não suas; não mais o dobrar-se frente às autoridades da tradição de Polemarco; e não mais, também, o submeter-se aos princípios de um ofício, ainda que a contragosto, como em Trasímaco. O individualismo que, com Gláucon, definirá o território para a disputa é total. O indivíduo quer se ver afirmar numa relação simples consigo mesmo; não se importando com os outros, sequer se deixando por eles observar, como quando Gíges voltava para dentro o engaste de seu anel. Para dentro de si mesmos estariam voltados; só consigo mesmos se importariam, fazendo dos demais meros objetos de seus desejos e das tramas que elaborariam para alcançá-los. Não mais se importariam com os outros, como quando estabeleciam com eles relações onde uns com outros estariam juntos na consecução de fins mútuos. Cada qual se isolaria no ilhamento de sua própria individualidade.

Dessa perspectiva, com sobranceira, na altivez toda em que se podiam conceber, aos outros observariam e teriam sem ligar a mínima a nada, senão a si mesmos. A justiça seria útil, talvez, como mero disfarce. O mais injusto dos homens, do qual Gláucon apresentara a imagem, seria, então, o mais feliz. Triste seria o destino do justo, quando neste só a justiça houvesse. Em sua pureza, desprezando a realidade do mundo em que viveria, o justo, que não conseguisse ser senão justo mesmo, viveria uma triste vida. Isto é o que diriam os que honrariam a injustiça em vez da justiça. Segundo o parecer desses apologetas da injustiça, diz Gláucon, o homem justo, quando nele só a justiça houver:

"- ... será chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda espécie de males, será empalado e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo." [361e-362a]

A raposa matreira e astuciosa.

O injusto levaria a melhor das vidas. Diz nosso jovem interlocutor que afirmariam, os que louvavam a injustiça, um dito de Ésquilo aplicar-se muito melhor ao injusto do que ao justo :

"- ... o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo,

colhendo, em seu espírito, o fruto do sulco profundo do qual germinam as boas resoluções.

Em primeiro lugar, manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça. De acordo com isto, quando entra em conflito público ou privado, é ele que prevalece e leva vantagem aos adversários; essa vantagem fá-lo enriquecer e fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e efetuar sacrifícios aos deuses e fazer-lhes oferendas numerosas, magníficas mesmo, e prestar honra aos deuses e àqueles, dentre os homens, que lhe aprouver, muito melhor do que o justo, de tal maneira que é natural, segundo todas as probabilidades, que ele seja mais favorecido pelos deuses do que o homem justo. É assim que se afirma, ó Sócrates, que junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte do que o justo." [362a-c]

A fala de Gláucon sobrepõe-se, então, a de Adimanto, que intervém dizendo ter o que acrescentar ao que dissera seu irmão. Sócrates acolhe-o com satisfação:

"— Pois bem ... é como no provérbio, um irmão vem em socorro do outro. De modo que acode-lhe tu também, se ele deixou a desejar nalguma coisa. Contudo, o certo é que o que ele disse bastou para me pôr fora de combate e me incapacitar de defender a justiça." [362d]

Não faria sentido isto da parte de Sócrates, responde o outro, mas que também seria preciso examinar as afirmações contrárias às daqueles a que se referira Gláucon. Seria preciso apreciar também o que diziam aqueles que honravam a justiça e não a criticavam. Observa então Adimanto que...

"— Os pais apregoam e recomendam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, a necessidade de se ser justo sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens Gláucon há pouco enumerou, e que o justo tem, devido à sua reputação." [362e-363a]

Em favor da justiça, os pais e demais educadores encareceriam as vantagens do renome. Atirariam ainda para a balança, de seu lado, o favor dos deuses que outorgariam um sem número de bens aos homens piedosos.

"— Como dizem o bom do Hesíodo e Homero. Aquele afirmando que para os justos fazem os deuses com que os carvalhos «dêem glandes lá no cimo e abelhas no meio» e acrescenta que «as lanígeras ovelhas se carregam com o seu velo», e muitos outros bens dessa espécie. O outro fala também de maneira semelhante, quando diz:

... como a de um rei ilustre, que, sendo temente aos
deuses,
obedece ao direito. A terra negra produz
trigo e aveia, as árvores carregam-se de frutos,
as ovelhas dão sempre crias, e o mar fornece peixe.

Museu e o seu filho outorgam aos justos, por parte dos deuses, bens ainda mais esplendorosos do que estes. Efetivamente, levam-nos em imaginação ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bem-aventurados, corando-os de flores, e fazem-nos passar todo o tempo, daí em diante, a embriagar-se, imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua. Outros alargam ainda mais do que estes os benefícios por parte dos deu-

ses, pois afirmam que do homem puro e fiel aos seus juramentos permanecem os filhos dos filhos e a raça vindoura." [363a-d]

Aos injustos, pelo contrário e conseqüentemente, enterrá-los-iam no lodo do Hades, obrigá-los-iam transportar água num crivo e, ainda em vida, imputar-lhes-iam a má fama. [363d-e]

Contudo, frisa Adimanto, em tudo que dizem, na verdade, a injustiça seria odiosa apenas à fama e à lei, a nada mais. E todos estariam mesmo prontos a pretender que seriam felizes os maus, desde que fossem ricos e possuidores de outras formas de poder. Honrá-los-iam até mesmo, em público e em particular, ao passo que...

"— ... desprezam e olham com sobranceira os que forem fracos e pobres ..." [364a-b]

Mas o mais "surpreendente" seria que, no dizer deles, os próprios deuses atribuiriam a muitos homens de bem infelicidades e uma vida desgraçada, e aos maus o contrário. Para prová-lo invocariam o testemunho de Homero; e, efetivamente, poderiam fazê-lo pois...

"— ... também ele disse:

Flexíveis até os deuses o são.
Com as suas preces, por meio de sacrifícios,
votos aprazíveis, libações, gordura de vítimas, os
homens
tornam-nos propícios, quando algum saiu do seu
caminho e errou.

Além disso, apresentam [Para provar que os deuses se deixariam levar por sacrifícios e oferendas.] um monte de li-

vros de Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas, ao que dizem. É por eles que executam os sacrifícios, persuadindo não só particulares, como também cidades, de que é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folgedos aprazíveis, quer em vida, quer depois da morte. Ora isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam." [364d-365a]

Ora ouvindo um tipo de afirmação, ora outro...

"— ... que pensamos que fazem as almas dos jovens que forem bem dotados e capazes de, andando como que a volitar em torno de todas, extrair delas uma noção do comportamento que uma pessoa deve ter e da espécie de caminho por que deve seguir, a fim de passar a existência o melhor possível? Na verdade, dirá provavelmente para si mesmo aquela famosa sentença de Píndaro:

Hei-de subir ao bastião mais elevado,
pela justiça ou pelo dolo tortuoso,

para assim me acolher a esse reduto e lá passar a minha vida? Pois, segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, «uma vez que a aparência», como me demonstram os sábios, «subjuga a verdade» e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquí-

loco." [365a-c]

Objetar-se-ia que não seria fácil passar despercebido.

"— Mas não há nada de grandioso que não tenha dificuldades." [365c-d]

E para tanto, continua Adimanto:

"— ... temos mestres de persuasão, para nos darem a ciência das arengas e do foro, com cujos recursos haveremos, ora de persuadir ora de exercer violência, de tal maneira que satisfaremos as nossas ambições, sem termos de pagar a pena." [365d]

Mas, e aos deuses, a eles não seria possível passar despercebido nem fazer violência.

"— Ora, se eles não existem, ou não se preocupam com as coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar despercebido? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se fletir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas. Ou se acredita em ambas as coisas, ou em nenhuma. Se, portanto, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios com o produto das nossas injustiças. Efetivamente, se formos justos, só estaremos livres de castigos por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça. Ao passo que, na qualidade de homens injustos, não só teremos lucros como também, se houvermos feito transgressões e cometido faltas, por meio das nossas preces os persuadiremos

a deixarem-nos escapar incólumes." [365d-366a]

A aparência "subjugaria a verdade e seria senhora da felicidade". Os bem dotados e capazes teriam mestres de persuasão que lhes dariam "a ciência das arengas e do foro". Seriam mesmo capazes de exercer a violência através dessa habilidade. Aparentariam justiça sem a possuir. Passariam despercebidos em suas injustiças. E nada a temer teriam também dos deuses, pois estes se deixariam fletir para o lado de quem os soubesse agradar com encantamentos e sacrifícios. À matreirice e à astúcia, somar-se-iam os demais recursos de que disporiam. Aparentar, sim, a justiça; não propriamente a possuir. Alcançar-se-iam os objetivos por ela ou pelo "dolo tortuoso". Entre uma e outro, como distinguir, se todos estariam sempre só interessados nos proveitos e lucros, quer fossem alcançados de uma maneira ou outra? Mesmo os maiores apologetas da justiça, estariam sempre a desprezar os justos, quando fracos e pobres. Se o que propriamente se prezava era a fortuna e as outras formas de poder, e se, para alcançá-las meios justos e injustos poderiam ser utilizados, por que não tirar proveito tanto de um tipo de meio como de outro?

Aos homens enganar-se-ia, passando-se por justo; aos deuses far-se-iam sacrifícios com o produto das próprias injustiças. Quem possuísse "força de ânimo, capacidade econômica ou física, ou nobreza de nascimento" servir-se-ia de um tipo de meio, ou outro, conforme julgasse conveniente. No caso da utilização dos meios injustos, haveria só que se cuidar de passar despercebido. Para isso, "os verdadeiramente homens", também seriam devidamente dotados. Frente a eles, as leis, na verdade, nada poderiam. Capazes seriam de ludibriá-las, "traçando em círculo à sua volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem de virtude". O que poderiam as leis frente à sua astúcia, bem dotada da "ciência da persuasão para as arengas e o foro"?

Além do bem e do mal.

"— Depois desses argumentos, havíamos de escolher a justiça, de preferência a uma injustiça de maior amplitude, uma vez que, se assegurarmos os resultados desta com uma falsa respeitabilidade, procederemos a nosso bel-prazer junto dos deuses e dos homens, quer em vida quer depois de mortos, tal como diz a afirmação feita pelo povo em geral e pelas pessoas de categoria mais elevada? Segundo tudo quanto dissemos, como será, ó Sócrates, que há-de querer honrar a justiça uma pessoa que tenha a vantagem de possuir força de ânimo, capacidade econômica ou física, ou nobreza de nascimento, sem que se ria ao ouvir elogiá-la?" [366b-c]

Ninguém seria justo voluntariamente; mas devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censuraria a injustiça por estar incapacitado de cometê-la. Se a justiça fosse verdadeiramente um bem...

"— ... não andaríamos a guardar-nos uns aos outros para não praticarmos injustiças, mas cada um seria o melhor guardião de si mesmo, com receio de coabitar com o maior dos males, se praticasse a injustiça." [367a]

Mas não que Adimanto se sentisse em desconforto nessa situação. Nada se vê obrigado a ocultar, e conclui revelando totalmente seu entendimento de como se relacionaria com as leis e a justiça. Não seria preciso fazer como Trasímaco, que confundiria, segundo ele, grosseiramente os atributos da justiça com os da injustiça, afirmando ser a injustiça um bem e a justiça um mal. Na verdade,

para quem fosse como ele e seu irmão, diz Adimanto, tanto uma como outra, tanto a justiça como a injustiça, seriam benéficas. E diz ele, por meio do personagem hipotético de que se serve para falar, que Trasímaco poderia, sim, ter razão em parte do que dissera, pois, a partir de lá, teríamos alguém a dizer:

"- ... a justiça é um bem alheio, útil ao mais forte, ao passo que a injustiça é útil e proveitosa a ela mesma, mas prejudicial ao mais fraco." [367c]

Ora, assim, tal como reapresenta parte do que dissera Trasímaco, a justiça seria útil ao mais forte e a injustiça também; pois, ao mais fraco, seria prejudicial. Ao mais fraco, a justiça não seria útil, e a injustiça lhe seria prejudicial. Só teria pois que perder. Ao mais forte, pelo contrário, a justiça seria útil e a injustiça, proveitosa. O mais forte teria só que ganhar, com a justiça ou com a injustiça. Revela Adimanto que, em seu entender, para ele, seu irmão e todos como eles, a justiça e a injustiça seriam indiferentemente benéficas.

Se a justiça fosse pensada como entendia a maioria no parecer de Gláucon, tratar-se-ia de uma tentativa dos mais fracos de se protegerem contra os mais fortes, ou, pelos menos, de um acordo entre quem temesse ser vítima de injustiças, não se sentindo suficientemente forte para, por si mesmo, defender-se. Uma justiça, que se entenderia como existindo para proteção contra as injustiças dos outros, seria, no entendimento de Adimanto, absolutamente incapaz de cumprir com o que se esperaria dela. Não seria capaz a justiça, como legalidade que se anteporia à injustiça, de cumprir com este seu pretendido papel. Os mais fortes seriam capazes de ludibriá-la. E se a justiça fosse pensada como queria Trasímaco, sendo já a conveniência do mais forte, não faria mesmo senão os servir. Os mais fortes inscreveriam nas própria leis os

seus interesses, de modo a que as leis não fariam senão os atender.

Não seria, na verdade, a justiça de utilidade como recurso a antepor-se face à injustiça. Os mais fortes seriam capazes de ludibriá-la. Ou então, nela mesma estaria inscrita a injustiça. Nada restaria, pois, para fazer frente à injustiça e aos mais fortes. Os bem dotados e capazes — pelo nascimento, pela fortuna, pela ciência das arengas e do foro — sempre fariam prevalecer seus interesses, sem a justiça e as leis, ou mesmo com elas.

Para estes, de nada serviriam leis e justiça; pelo menos, não por seus efeitos. Servir-se-iam até delas; mas para que ter de lidar com elas, se, para eles, na verdade, quaisquer que fossem as circunstâncias, com elas ou sem elas, seriam, do mesmo modo, capazes de defender-se e de fazer valer seus próprios interesses? Estariam além do que se pudesse considerar como sendo o bem, assim como também além estariam do que se pudesse ter como sendo o mal. Quer se tratasse do que fosse tido como bem, quer se tratasse do que fosse tido como mal, a eles sempre seria possível realizar suas próprias ambições. Se algum bem pudesse ser a justiça para eles, teria, pois, que o ser em si mesmo — como a visão, a audição ou então a felicidade —, válido por si mesmo, e não por propiciar isto mais ou aquilo outro. Teria, para ser de interesse deles, a justiça de se constituir em um bem em si e por si. Tal é o desafio que fazem Gláucon e Adimanto a Sócrates.

“— Portanto, não nos demonstres apenas, com a tua argumentação, que a justiça vale mais do que a injustiça, mas também por que motivo, pelos efeitos que cada uma produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e a outra um mal.” [367e]

O caráter do desafio.

"— Não estava mal, ó filhos de um homem ilustre, o começo daquela elegia que vos dedicou o amante de Gláucon, quando, ao elogiar o vosso papel na batalha de Mégara, disse:

Filhos de Ariston, raça divina de um varão
glorioso!

Estas palavras, amigos, parecem bem adequadas. Há em vós algo de divino, se não estais convencidos de que a injustiça é superior à justiça, sendo capazes de falar sobre ela desta maneira. Ora a verdade é que não me pareceis persuadidos — deduzo-o do vosso caráter em geral, pois, pelas vossas palavras em si eu ficaria a desconfiar de vós ...” [368a-b]

Sócrates acolhe as afirmações de Gláucon e Adimanto dizendo que neles haveria algo de divino, pela capacidade de colocarem-se numa posição de relativo distanciamento, como que à cavaleira sobre o problema, ao mesmo tempo que capazes de pôr-se em cena e expressar com toda vivacidade os pontos de vista que estariam observando. Teriam exposto e defendido tão bem aqueles pontos de vista que, pelas suas palavras, Sócrates ficaria a desconfiar deles; mas, diz ele, pelo caráter dos dois sabia que, na verdade, não seria aquela a sua maneira de pensar.

Entende, pois, Sócrates que, nos dois, opunham-se a vivacidade com que expressavam pontos de vista a favor da injustiça e um caráter que não poderia estar senão com a justiça. A vivacidade com que fazem a defesa da injustiça e o ataque da justiça é tal que faria desconfiar deles. Dir-se-ia que se teriam deixado tomar

pela injustiça. O caráter em geral deles, no entanto, estaria em desacordo com isto, e não davam mesmo como sendo propriamente sua a defesa da injustiça; diziam não se ter deixado convencer pelos argumentos a seu favor. Mas tal como falavam, já não era assim tão distante da injustiça que pareciam estar. Talvez estivessem mais próximos de deixarem-se tomar por ela do que eles mesmos supunham, dizendo-se perturbados e confusos, com "os ouvidos azarotados" de ouvir pontos de vista contrários. Falam com demasiada vivacidade no que seriam suas vantagens, ainda que não as defendam sem reservas.

Assim, aqui haveria para Sócrates um desafio que não seria só aquele de provar a fria verdade de um conceito.

"— ... mas, quanto mais confio em vós, mais me sinto embaraçado com o que hei-de fazer. Pois não tenho maneira de defender a justiça. Parece-me que sou incapaz. E a prova disso é que não aceitastes as palavras com as quais eu supunha demonstrar a Trasímaco que a justiça é melhor do que a injustiça. E, por outro lado, não posso deixar de a defender. Com efeito, tenho receio que seja impiedade que, atacando-se a justiça na minha presença, eu não a defenda, nem lhe acuda enquanto puder respirar e for capaz de falar. O melhor, portanto, é socorrê-la dentro dos limites da minha capacidade." [368b-c]

Não poderia Sócrates deixar de defender a justiça. E seu empenho parece que deverá ser real, pois, o que diz ver é Gláucón e Adimanto, jovens que, em seu entender, seriam dotados de um caráter afinado em geral com a justiça, a serem talvez envolvidos pela defesa de seu contrário. Lá, em casa de Céfalo, em meio as festividades do Pireu, na presença do senhor da casa, de seu filho, de Trasímaco a serviço deles, os dois jovens irmãos de Platão revelam-se envolvidos talvez, não só pelas festividades, mas também pelo modo de pensar de suas companhias. Fez-se a defesa

de uma justiça que não se soube mostrar como sendo diferente da injustiça; e fez-se, diretamente, a defesa da injustiça. Os dois jovens dizem-se confusos pelo que ouvem; mostram-se talvez já convencidos das vantagens da injustiça. Mas, por outro lado, não se mostram refratários à possibilidade de que se lhes provasse o contrário. Sócrates não poderá, então, deixar de tentá-lo. Aceitará o desafio e pôr-se-á a ver como encará-lo.

E talvez veja mais Sócrates⁴. Seus jovens interlocutores são altivos e sua soberba coloca a discussão da justiça no plano de um exacerbado individualismo: ou seria ela útil para eles, para cada um deles, com suas posses e recursos, ou nada ela seria. Pouco se importavam com o que diziam os homens e com o que julgassem os deuses; estariam acima de uns e capazes seriam de livrar-se das sentenças dos outros, se é que de fato existiam. Ora, dificuldade maior, parece, não pode haver que a de provar a estes soberbos jovens que lhes possa ser útil a justiça. Seria Sócrates capaz de furtar-se a enfrentar este desafio? Não haveria nele vaidade que o levasse a fazê-lo? Fá-lo-ia por vaidade e não pelo que declara,

⁴ Na verdade, não nos parece que ele entenda como acredita Jaeger, que "Adimanto fala impelido visivelmente por uma verdadeira angústia interior e, sobretudo, para o final do discurso, as suas palavras respiram a sua experiência pessoal. Platão fá-lo representante da geração a que ele próprio pertencia. É assim que se tem de interpretar a escolha de seus irmãos como interlocutores chamados a impulsionar a investigação e a formular em termos exatos, perante Sócrates, o problema que ele procura resolver. São realmente duas figuras grandiosas para o pedestal do monumento a Sócrates educador, que Platão se propõe erigir nesta obra, a mais importante de todas as suas obras. O motivo que a faz nascer são os inquietantes problemas da consciência destes dois jovens representantes da genuína *kalo-kathia* da antiga Atenas, os quais recorrem a este homem como ao único do qual podem esperar uma resposta. Com uma franqueza sem reservas, Adimanto descreve a situação interior de sua própria pessoa e a do seu irmão: cada palavra sua é um golpe de crítica à educação até ali ministrada, precisamente à base daqueles velhos poetas clássicos e daquelas famosíssimas autoridades morais, que na alma da juventude, tão reta no seu pensar, deixam cravado o espinho da dúvida. Platão e os seus irmãos eram o produto daquela antiga educação e consideravam-se vítimas dela." (Werner Jaeger - *Paidéia, a Formação do Homem Grego*, pp. 709-710)

por dever? — Talvez, simplesmente, porque julgasse ter encontrado os verdadeiros termos do problema.

Trata-se aqui de enfrentar a questão no plano de um individualismo extremado, e trata-se, também, de enfrentá-la com quem é capaz de assumir completamente a defesa irrestrita da individualidade. Trata-se, no caso de Gláucon e Adimanto, de quem se vê como alguém, sobre quem, nada, e mesmo direito algum, poderia colocar-se. E talvez mais ainda o desafio representasse para Sócrates: tratar-se-ia de defender a justiça também frente a quem, ao fazer a defesa da injustiça, saberia disfarçá-la e resguardar-se de modo tal que nenhuma acusação poderia atingi-lo. Os jovens irmãos de Platão, não só apresentam a defesa mais completa da desimportância da justiça, como o fazem de maneira que acusação direta alguma sobre eles poderia ser feita. O que dizem pensar os outros, o fazem com maestria. E assim o desafio parece ser total: tal como se apresenta, completo está seu conteúdo, e completa está também a forma de defesa, matreira e astuciosa, de quem o formula. Vencendo aqui a justiça, completa talvez seja a sua vitória.

O modo de enfrentar o desafio.

A pesquisa que iria, então, Sócrates empreender não seria coisa fácil; exigiria acuidade de visão. Começa, pois, por dizer:

“— Ora, uma vez que não somos especialistas, entendo ... que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-

lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa.

- ... Mas que semelhança vês tu ... com a investigação sobre a justiça?

- ... Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?

- Também é ...

- Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?

- É maior.

- Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de aprender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.

- Parece-me que falas bem ...

- Ora pois ... se considerássemos em imaginação a formação de uma cidade ..." [368d-369a]

Para uma discussão que havia mergulhado inteiramente nos termos de um individualismo extremado, a inversão é total. Consegue-a Sócrates com simplicidade. Também as cidades, como os indivíduos, seriam justas ou injustas. Também suas ações e comportamentos levariam a mesma adjetivação. Ora, sendo uma e outro justos ou injustos, por que não procurar pela justiça na cidade, que seria maior e onde, portanto, a busca seria mais fácil? Quando os jovens irmãos de Platão postulam que a busca da justiça deveria dar-se em termos de ser ou não um bem em si e por si, isto para cada um deles mesmos, e para cada qual de todos nós, Sócrates consegue, de imediato, que se veja em todos, na Polis, já uma primeira utilidade. Seria a cidade maior que o indivíduo. Já por suas dimensões, seria ela útil ao indivíduo para nela procurar o que em si mesmo fosse difícil encontrar. Em cada um de nós a busca

seria mais difícil; o indivíduo seria pequeno demais para que se enxergasse bem. Na cidade, seria mais fácil; seria possível enxergar melhor. Seria o indivíduo demasiadamente pequeno em relação à cidade.

Adimanto aceita, talvez ingenuamente, a proposta de Sócrates de que se comece por procurar a justiça na cidade e não no indivíduo. Mas por que não deveria ele aceitar tal proposta, se parece mesmo mais fácil ver nela e não nele? Sócrates, não sem astúcia, consegue, assim, definir os novos termos da pesquisa, em que se manterão os interlocutores a partir de então, até o final da obra.

Jonas Tadeu Silva Malaco

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da
Universidade de São Paulo para a obtenção do Título de Doutor

Parte II: A CONSTRUÇÃO DA CIDADE

Capítulos 1 a 4

Orientador: Prof. Décio Azevedo Marques de Saes

São Paulo

1995

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Parte II
(Capítulos 1 a 4)

Jonas Tadeu Silva Malaco

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da
Universidade de São Paulo para a obtenção do Título de Doutor

Parte II: A CONSTRUÇÃO DA CIDADE
(Capítulos 1 a 4)

Orientador: Prof. Décio Azevedo Marques de Saes

São Paulo

1995



USP-FAU
711.09
M29C
V.2

MONOGRAFIAS

CONSTRUCAO DA CIDADE NA

00030599



PARTE II: A CONSTRUÇÃO DA CIDADE

1. A cidade em seu princípio.

"— Ora ... uma cidade tem sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas assim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão?

— Por nenhuma outra.

— Assim, portanto, um homem toma junto a si outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem em um só habitar muitos homens que se associam para se ajudarem mutuamente. A essa associação pusemos o nome de cidade. Não é assim ?
[369b-c]¹

Os homens não seriam auto-suficientes. Para o atendimento de suas necessidades, um juntar-se-ia a outro, um outro a mais outro; um para uma necessidade, outro para outra. Assim se associariam. A essa associação dar-se-ia o nome de cidade. Esta seria a cidade em

¹ Γίνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκτης, ἀλλὰ πολλῶν ἐδεής· ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν; Οὐδεμίαν, ἦ δ' ὅς. Ὅταν δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἢ ἄλλον ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεῖα, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινονοῦς τε καὶ βοηθοῦς - ταύτη τῇ ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα. ἦ γάρ; (James Adam - The Republic of Plato, Vol I, pp. 93-94)

seu princípio².

Nossas necessidades fundariam as cidades. Precisaríamos de muitas coisas. Para sua obtenção, haveria que se dividir o trabalho.

"— Como é que a cidade bastará para a obtenção de tantas coisas? Existirá outra solução que não seja haver um que seja lavrador, outro pedreiro, outro tecelão?"
[369d]

Seria essa a solução; isto porque, em primeiro lugar, os homens teriam naturezas diferentes, cada um com uma que lhe seria própria e adequada a uma certa função:

"— ... cada um de nós não nasceu igual a outro, mas

² "Chama-se princípio ao ponto de partida de uma coisa que muda ou se move, como por exemplo, se fala do princípio de uma magnitude ou de uma viagem. Em um dos extremos se encontra um princípio, e no extremo oposto, há outro princípio. Também se dá o nome de princípio àquilo por cujo meio se pode realizar melhor uma coisa; por exemplo, o de uma ciência. Pois não há que se começar sempre pela noção primeira e o princípio da coisa que se estuda, senão por aquilo que pode facilitar a aprendizagem. Princípio é também a parte primeira e essencial de que consta um ser; por exemplo, neste sentido a quilha é princípio da nave; e o princípio de todos os animais é, segundo crêem alguns, o coração; segundo outros, o cérebro; segundo outros, enfim, qualquer outra coisa desta classe. Em outro sentido, princípio é a causa externa que produz um ser e aquilo por cuja virtude o ser resulta pela primeira vez apto para começar o movimento e a mudança; por exemplo, o filho recebe esta capacidade do pai e mãe, e a guerra sua energia interna de uma injúria. Outra acepção de princípio é a que corresponde ao ser, por cuja vontade livre se movem as coisas que se movem e transformam: desta maneira se chamam princípios os magistrados das cidades, as oligarquias, os reinos e as tiranias. E também se chamam princípios às artes, especialmente, às arquitetônicas. Finalmente, também recebe o nome de princípio aquilo pelo que se chega ao conhecimento de uma coisa, que se chama igualmente princípio dessa coisa; por exemplo, as premissas ou hipóteses são princípios das demonstrações. As causas se toam em tantas acepções como os próprios princípios, pois todas as causas são princípios. Por conseguinte, é comum a todos os princípios o ser o ponto de partida desde o qual uma coisa é, se faz, ou se conhece."
(Aristóteles — Metafísica, V, 1)

com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa." [370b]

Em segundo lugar, não se faria melhor em trabalhar em muitos ofícios:

"- ... uma pessoa fará melhor em trabalhar sózinho em muitos ofícios, ou quando for só um a executar um?

- Quando for um só a executar um." [370b]

Em terceiro lugar, seria melhor dividir o trabalho porque, sendo preciso acompanhá-lo conforme sua própria temporalidade, não poderia o trabalhador dispersar sua atenção por muitas tarefas:

"- ... a obra não espera pelo lazer do obreiro, mas força é que o obreiro acompanhe o seu trabalho sem ser a maneira de um passatempo." [370b-c]

E Sócrates resume:

"- ... o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras." [370c]

No arremate a favor do trabalho especializado, destaque-se o acréscimo "deixando em paz as outras". A divisão do trabalho apresentar-se-ia como sendo propiciadora de um resultado mais belo, mais rico e mais fácil, e como sendo, também, um modo de relacionamento caracterizado por um "deixar em paz". Cada um se voltaria ao desempenho exclusivo de uma única função, "deixando os outros em paz", no exercício de outras. Haveria pois, que se optar pela especialização por seus efeitos em termos de uma melhor qualidade dos produtos resultantes do trabalho, como também por seus efeitos

em prol de um certo ordenamento social, caracterizado por um "deixar em paz".

O trabalho deveria ser especializado. O princípio de organização da produção seria dado pela especialização. Como atividades especializadas, inicialmente, definem-se a produção de alimentos, a construção de habitações e a confecção do vestuário. Em seguida, aplicando-se o mesmo princípio a cada uma dessas atividades primeiras, definem-se outras especializações. Especificam-se, então, os diferentes ramos da produção dos instrumentos necessários às funções antes definidas: a enxada, o arado e demais utensílios para o lavrador; da mesma maneira com o tecelão e o sapateiro. Acrescentar-se-ão os boieiros e guardadores de gado "a fim de que os lavradores tivessem bois para lavrar, e os pedreiros, juntamente com os lavradores, pudessem servir-se de animais de tiro para os transportes, e os tecelões e sapateiros, de peles e lã." [370c-e]

A cidade não seria totalmente auto-suficiente. Precisaria de importações e, portanto, de outras pessoas ainda que lhe trouxessem de outros lugares aquilo de que carecesse. Estas, se fossem às outras cidades de mãos vazias, regressariam também de mãos vazias; portanto, seria preciso que se produzisse não só o suficiente para a própria cidade, mas também, produtos na qualidade e quantidade que os encarregados dessa tarefa, os "negociantes", necessitassem. Seriam necessários, para isso, mais lavradores e mais dos demais artífices. O comércio se fazendo por mar, haveria ainda a necessidade de muitos outros homens "instruídos na labuta marítima". [370e-371b]

Estando dividido o trabalho de produção dos bens, haveria que se ter meio para que o produzido chegasse às mãos de quem o consumiria. Cada um não produziria para si mesmo; produziria para os outros, como os outros produziriam para ele. Como ter em mãos o que os outros teriam produzido? Como, por outro lado, colocar em suas mãos o que para eles teria sido feito?

"— E então? Na mesma cidade, de que modo trocarão

eles entre si os seus produtos? Por causa deles é que estabelecemos uma sociedade e fundamos uma cidade.

- É evidente ... que por meio de compra e venda.

- Daí resultará para nós um mercado e a moeda, sinais dos resultados das trocas comerciais." [371b]

Com o mercado, surgiriam os "retalhistas", a fim de que se um lavrador, ou qualquer outro trabalhador, tivesse trazido para venda algum de seus produtos e não chegasse ao mesmo tempo que os que desejassem adquiri-lo, não precisasse "ficar sentado na praça pública, sem se ocupar de sua atividade". Os "retalhistas" seriam os "mais débeis fisicamente, e inúteis para qualquer outro trabalho". Haveria ainda outros servidores que, "pelo seu intelecto, não seriam muito dignos de serem admitidos na comunidade", mas sua força física seria necessária para os trabalhos pesados. Venderiam a utilidade de sua força e, como chamariam a seu preço "salário", designar-se-iam por "assalariados". Seriam um "complemento" da cidade. [371c-e]

A cidade, então, talvez estivesse completa. Divisão do trabalho e mercado definiriam seus traços básicos. A imagem parece ser de uma certa simplicidade e até mesmo familiar. Os mesmos traços aparecem na definição da sociedade moderna: produção especializada de bens, distribuídos através das trocas mercantis; uma sociedade de produtores de mercadorias, onde a moeda é o instrumento regular das trocas.

A divisão do trabalho, estabelece-a Sócrates, a partir da asunção de uma diferenciação natural. Cada um de nós não teria nascido igual ao outro. Existiria, por natureza, uma distinção que adequaria mais uma pessoa do que outra ao exercício de uma certa atividade. A natureza dar-nos-ia essa diferenciação; mas, também, cada um "faria melhor" em trabalhar em um só ofício; ou seja, quando a opção por mais de uma atividade se fizesse possível, segundo a capacitação dada pela natureza, mesmo assim, o melhor seria optar por uma só. Na verdade, o segundo argumento sobrepõe-se

ao primeiro: o desempenho por cada um de uma única função seria melhor, mesmo quando não houvesse nenhuma determinação natural. Estas, as determinações que diriam respeito ao trabalhador: seria natural e melhor que ele se especializasse. [370a-b]

Ao mesmo tempo, o próprio trabalho faria suas imposições. Constituir-se-ia em um conjunto de procedimentos necessários, cujo ordenamento seria preciso respeitar. "A obra não espera pelo lazer do obreiro". Haveria o momento oportuno para plantar e aquele para colher. O trabalho a ser realizado teria suas próprias imposições; exigiria, portanto, um trabalhador pronto para atendê-las, dedicando-se integralmente a ele; não se voltando, por isso, para outras atividades. [370b-c]

Se cada pessoa fizesse uma só coisa, respeitando sua própria natureza e aquela do trabalho a que se dedicasse, o resultado seria mais rico, mais belo e mais fácil. Cada um, voltando-se exclusivamente para seu próprio trabalho, deixaria, ainda, de imiscuir-se no trabalho dos demais, "deixaria em paz os outros", figurando-se um relacionamento mútuo sem a presença de conflitos.

Assim trabalhariam. Os produtos de seus trabalhos, eles os trocariam entre si por meio de compra e venda; do que resultaria um mercado e a moeda. Sobre as trocas, o mercado e a moeda, de imediato, nada será dito; passando-se, imediatamente, à análise de que modo iriam viver as pessoas de tal modo organizadas. Assim, definido um certo modo de organização, passa-se, imediatamente, à verificação dos fins que deveriam ser alcançados com ele. Uma sociedade definida pela divisão do trabalho e pelo mercado aparece, pois, como não carecendo de justificativas para afirmar-se como forma necessária de existência social. É aceita com facilidade, ainda que o pelo que se indague seja o melhor, seja a melhor cidade. Aos interlocutores, o trabalho especializado e a troca mercantil dos seus produtos bastam, a princípio, para que se definam os traços básicos do desenho de uma cidade.

Um senso que é comum.

A divisão do trabalho e o mercado são aceitos como a melhor forma de se organizar a sociedade; isto com facilidade. Apresentam-se, os interlocutores, como estando em acordo a este respeito. Seu acordo se dá imediatamente, sem que se faça necessária a mediação dos argumentos. Há um acordo a priori, anterior à argumentação. A idéia de que uma cidade se organize pelo trabalho especializado e pela troca de seus produtos no mercado, fazendo-se presente, não suscita questionamento ou discórdia. Há um consenso; a idéia apresentada é consensual. Definem-se, pois, no diálogo, os termos de um consenso. Há idéias comuns a todos, ao senso de todos. Define-se um senso que é comum. O "logos" é o que é com; define-se, pois, um "logos", um ser-com, ao iniciar-se a discussão³.

Até onde será possível manter essa concordância? Até onde os interlocutores poderão manter-se nesse ser-com que é o "logos", sendo suas opiniões comuns, consensuais? O encaminhamento da discussão irá, ao mesmo tempo, explorar os termos do que é consensual, frisá-lo, realçá-lo, e, também, caminhar no sentido dos limites desse consenso, vendo onde ele termina. Encontrando tais limites, onde começa a discordância, lutará contra eles, procurando afastá-los para mais distante, alargando o âmbito do que seja consensual. Reiteradamente assim procederá o diálogo, procurando, entre os interlocutores, ampliar continuamente o ser desse ser-com que é o "logos".

Há um com-o-que todos concordam. Os termos dessa concordância, ainda que sumários, são bem determinados. Nessa determinação são suficientes para que se possa fazer já a imagem de uma cidade: um agregado de pessoas, onde todos se dedicariam exclusivamente ao que pudessem fazer melhor; para si mesmos, ao respeitarem sua própria natureza, e para os outros, produzindo objetos de melhor

³ Heráclito, Frag. 2. (Os Pré-Socráticos. Fragmentos, Doxografia e Comentários, p. 79)

qualidade e em maior quantidade. Voltar-se-iam para o desempenho de uma função específica e trocariam entre si o que produzissem, por meio de compra e venda, no mercado, usando a moeda. Desenha-se já uma cidade. Somos capazes de visualizar uma certa sociedade, visto que seus traços básicos foram definidos.

Nisto todos concordam. Os termos em que a divisão do trabalho e a relação de troca foram definidos, no entanto, são sumários. Há mesmo uma diferença bastante clara entre a extensão do que se diz a respeito de uma e outra. Ainda que também sumariamente, a divisão do trabalho é justificada pela apresentação do que seriam suas vantagens. O mesmo não acontece com as relações de troca. São postuladas como devendo ser a maneira pela qual, o trabalho estando dividido, distribuir-se-iam os seus produtos; mas nada se diz em favor dessa forma específica de distribuição. Por que ela e não outra⁴? Quais seriam suas vantagens em relação às outras possíveis formas de distribuição? Há sobre ela uma concordância a priori, conforme uma mera postulação genérica: os produtos seriam distribuídos através das trocas mercantis; para elas, um mercado e a moeda. Adimanto diz mesmo ser "evidente" que as trocas deveriam se dar "por meio de compra e venda".

Como quer que seja, a partir das duas determinações dadas, e acrescentando-se a definição de algumas outras funções, as relações entre as diferentes cidades e a inclusão de alguns "complementos", considera-se já a cidade concluída:

"— Ora então, ó Adimanto, já a nossa cidade aumentou até ficar completa?

— Talvez." [371e]

⁴ A divisão social do trabalho "... é condição para que exista a produção de mercadorias, embora, reciprocamente, a produção de mercadorias não seja condição necessária para a existência da divisão social do trabalho. Na velha comunidade indiana, há a divisão social do trabalho, sem que os produtos se convertam em mercadorias. Ou, um exemplo mais próximo, em cada fábrica existe a divisão sistemática do trabalho, mas essa divisão não leva os trabalhadores a trocarem seus produtos individuais. Só se contrapõem, como mercadorias, produtos de trabalhos privados e autônomos, independentes entre si." (Karl Marx — O Capital, p. 49)

Se já completa:

"— Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinamos se teria formado?

— Cá por mim não vejo, ó Sócrates, a não ser acaso em qualquer dessas transações que eles fazem uns com os outros." [371e-372a]

Adimanto acredita poder-se, já, nessa cidade, se apreciarem as transações entre as pessoas e nelas se observar onde existiriam a justiça e a injustiça. E para isso, seríamos levados a analisar as relações de troca por meio de compra e venda. — Talvez estejas a dizer bem..., diz Sócrates, mas antes disso, propõe que se examine, antes, em primeiro lugar, de que maneira iriam viver as pessoas daquela maneira organizadas. [372a]

As transações que as pessoas fariam umas com as outras, as relações de troca por meio de compra e venda, assim, não passam ainda a ser objeto imediato da atenção dos interlocutores. Não parece que seja por um "detour" de economia política que se poderia dar continuidade à investigação, diz Goldschmidt⁵. Não pensamos da

⁵ Goldschmidt despreza uma interpretação que ele chega a perceber como possível: "Fondée sur les besoins qu'elle se propose de régler, la Cité organise, peut-on dire, le monde de la nécessité par le principe de commodité. Il manque toujours l'intervention des Formes. Par un bias, cependant, elles pourraient, dès à présent, s'introduire. Il pourrait y avoir justice et injustice dans l'échange des produits. Parmi les rivaux subalternes, les commerçants pourraient élever une prétention à la fonction royale (Polit., 290a). Et Polémarque inclinait à définir la Justice comme une sorte de droit commercial. N'importe: il ne semble pas que ce soit par le détour de l'économie politique que Platon veuille aborder la morale" (Victor Goldschmidt — Les Dialogues de Platon. Estructure et Méthode Dialectique, p. 276). Sua lembrança do "Político" (290a) é sensível, ainda que o texto deste diálogo não venha a confirmar sua intuição de que poderia haver efetivamente uma pretensão dos comerciantes a disputarem a função real; lá se trata de uma distinção conceitual, não de uma oposição política, ainda que, é claro, as coisas se relacionem. Vale a intuição, mas ela não sugere o modo de sua verificação. A observação de que Polemarco estaria inclinado a definir a justiça como "uma espécie de direito

mesma maneira. Em nosso entendimento, questões de economia política, não só são objeto de vários "detours" de Sócrates, mas constituem-se, mesmo, em parte importante do núcleo central de toda a obra. Já a definição de seu cenário e de seus personagens mostrou-nos a preocupação de Sócrates com o universo das trocas mercantis e com os valores a ele vinculados. Tal preocupação, no entanto, talvez pudesse ser interpretada como mais não sendo do que a de mantê-lo excluído para efeitos da boa condução da investigação. Assim Goldschmidt teria alguma razão. Mas vejamos...

Quando Sócrates dialogava com Céfalo e Polemarco, o que nos procurou mostrar foi quão precário seria o entendimento de justiça por parte daqueles importantes homens de negócio. Quando foi a Trasímaco que enfrentou, procurou destruir a sustentação que seus poderosos argumentos poderiam dar aos homens do Pireu. Desses homens o que se disse é que não seriam capazes, sequer, de ser companheiros na pesquisa à procura da justiça.

Seriam, então, o mercado e seus principais protagonistas, já de início, descartados como objeto de investigação, quando o que se procura é a justiça? Descartados foram os mais proeminentes protagonistas das trocas mercantis na época, os negociantes do Pireu, e, com eles, o entendimento específico que tinham da justiça. Não bastaria dizer a verdade e pagar o devido para que, nas relações entre as pessoas, se estivesse sendo justo. Menos ainda, poder-se-ia encontrar a justiça se essas transações fossem as pertinentes a um estado de guerra perpétua de todos contra todos. Se, nas relações sociais, o que cada um tivesse em mente não fosse senão seu próprio interesse, estando o dos demais sem ser colocado como objetivo, a justiça, parece, não poderia ser encontrada em parte alguma.

comercial", em absoluto, é correta. É antes seu pai, Céfalo, que assim o faz; Polemarco tenta, pelo contrário, aproximar-se do conceito tradicional de "fazer bem aos amigos e mal aos inimigos" (Parte I - Capítulos 2, 3 e 4; Parte II - Capítulo 6c). De qualquer forma, Goldschmidt percebe que "uma espécie de direito comercial" estaria presente na fala dos interlocutores. Mas, infelizmente, nada disto importaria, pois seria impossível, acredita ele, que Platão estivesse propriamente interessado em questões de "economia política".

Os homens do mercado são excluídos como interlocutores válidos na pesquisa do que venha a ser a justiça; mas não a modalidade de relação que lhes é particularmente própria, as trocas por meio de compra e venda. Elas não foram excluídas da investigação junto com eles. Pelo contrário, mesmo com a exclusão dos negociantes do Pireu, as trocas mercantis surgem, e surgem naturalmente para os interlocutores, como o modo primeiro de relação entre as pessoas numa cidade que se modela como sendo a melhor possível. Produzir-se-ia de maneira especializada, diz-se, e trocar-se-iam os produtos do trabalho especializado no mercado. As relações de troca por meio de compra e venda fazem parte da definição da cidade que se modela, independentemente da participação dos homens do Pireu.

Mas segundo que princípios de relacionamento dar-se-iam essas trocas? Procurar por esses princípios, como princípios de justiça, na palavra dos negociantes do Pireu seria inócuo; quanto a isto já se entenderam os interlocutores. Ao questionar-se a forma de relacionamento social que é o mercado, tendo-se em vista a justiça, não seria dos mercadores que se poderia esperar alguma resposta. Sócrates conduz a investigação e o faz já com a exclusão desses homens. Estaria ele interessado ou não em analisar as relações de troca?

Quando Adimanto diz que a justiça e a injustiça teriam talvez se formado nas transações que as pessoas fariam umas com as outras, na cidade definida pela divisão do trabalho e pelas trocas por meio de compra e venda, Sócrates, responde com um "talvez", e, ato contínuo, propõe que, "sem hesitar", se examinasse de que maneira iriam viver as pessoas daquela maneira organizadas. Assim, apressa-se em encaminhar a investigação para outro plano de considerações, aquele do modo de vida que deveria ser o das pessoas que vivessem em uma cidade moldada segundo a divisão do trabalho e as trocas de mercado. A estas duas determinações haveria que se acrescentar a definição de um determinado modo de vida. Com isto, no entanto, não se nega a necessidade de apreciarem-se as transações de mercado e, mesmo, que nelas é que se haveria, talvez, de encontrar a justiça.

A questão fica, simplesmente, em suspenso. Em primeiro lugar, haveria que se apreciar o modo de vida a ser levado. E, assim, as determinações anteriores, a da divisão do trabalho e a das trocas mercantis, são dadas como não bastando para dar-se como concluída a definição da cidade. Na organização da cidade, estariam presentes as duas determinações já dadas, mas estas não seriam suficientes para que ela se desse por concluída. Haveria que se cuidar ainda de mais uma determinação; seria prematuro já se procurar pela justiça nessa cidade, ainda inconclusa por estar insuficientemente determinada.

Na verdade, só a definição de um certo modo de vida poderá dar por concluída a cidade. Só um modo de vida, definido como objetivo a ser alcançado por uma determinada organização social, poderá fornecer a medida que se queira dar a uma cidade. Um certo modo de organização, a divisão do trabalho e o mercado, não são suficientes para caracterizá-la completamente. Com esse mesmo tipo de organização poder-se-ia procurar por uma vida mais rica ou mais pobre, ou ainda, mais ou menos voltada a estes ou aqueles prazeres; como também, vivida na ausência deles todos. O modo de vida define a finalidade para qualquer organização que se conceba. — O que se procuraria alcançar com ela? Sem que se defina a finalidade para um modo de organização social, não há como dar uma cidade por concluída. A finalidade que se lhe atribui é elemento necessário de sua definição e, mesmo, só um bom ajuste entre a forma de organização e as finalidades almejadas poderá dar-lhe uma boa finalização. Formas de organização que pareçam boas, só podem vir a demonstrar-se como efetivamente tais se os objetivos que se imaginem alcançar com elas possam, de fato, ser alcançados. Os fins determinam, assim, as diferentes formas de organização, como também determinam a escala em que uma certa forma deverá ser dada. Uma mesma forma em uma outra escala, poderá já não ser a mesma. A diferença de escala, por vezes, implica em mudanças de qualidade. Não se pode, em geral, aumentar ou diminuir um organismo, para além de certos limites, sem que ele perca suas características próprias.

As formas associa-se, necessariamente, uma determinada medida. Não se concebe um touro, senão dentro de estreitos padrões de medida. Não se pode imaginar um homem que multiplique sua altura muitas vezes.

A cidade não estaria completa. Para que viesse a estar, seria preciso que se explicitassem os fins que os interlocutores estariam dando para ela⁶. A pergunta pela existência da justiça deverá,

⁶ "... toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política" (Aristóteles - Política, 1252a). "Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades; algumas são atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam; onde há finalidades distintas das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades. Mas como há muitas atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza. Onde, porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão - por exemplo, da mesma forma que a produção de rédeas e outras artes relativas a acessórios para a montaria se subordinam à estratégia, de maneira idêntica umas artes se subordinam sucessivamente a outras - as finalidades das artes principais devem ter precedência sobre todas as finalidades subordinadas; com efeito, é por causa daquelas que estas são perseguidas. Não haverá diferença alguma no caso de as próprias atividades serem as finalidades das ações ou serem algo distinto delas, como ocorre com as artes e ciências mencionadas. Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento deste bem? Não deveremos, como arqueiros que visam a um alvo, ter maiores probabilidades de atingir assim o que nos é mais conveniente? Sendo assim, cumpre-nos tentar determinar, mesmo sumariamente, o que é este bem, e de que ciências ou atividades ele é objeto. Aparentemente ele é o objeto da ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto; e vemos que mesmo as atividades tidas na mais alta estima se incluem entre tais ciências, como por exemplo a estratégia, a economia e a retórica. Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem ... Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem

pois, esperar por tal definição e pela efetiva conclusão da cidade que se modela.

Dois modos de vida em contraposição.

De que maneira iriam viver as pessoas organizadas ao modo da divisão do trabalho e das trocas por meio de compra e venda?

"- ... Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães, que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num alegre convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção dos haveres, com receio da penúria e da guerra." [372a-c]

Este seria um modo de vida. O quadro apresentado, no entanto, desenhando um viver bastante simples, provoca, de imediato, o estranhamento de Gláucon que, tomando a palavra, expressa seu

que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios. A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias; mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si, e muitas vezes a mesma pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias - com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece ..." (Idem - Ética a Nicômacos, 1094a-1095a)

desgosto pelos hábitos presentes na imagem:

"— Pões os homens a banquetear-se sem conduto, ao que parece." [372c]

Sócrates verifica, então, se uma complementação alimentar não satisfaria seu jovem interlocutor:

"— Falas a verdade ... Tinha-me esquecido que também hão-de ter um conduto. É evidente que hão-de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bolbos e legumes, coisas que há no campo. Havemos mesmo de servir-lhes sobremesa de figos, grão-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade." [372c-d]

Como se sua paciência em ouvir tal descrição, tão distante de seu ponto de vista, se esgotasse, Gláucon, volta a manifestar estranheza; desta vez, de maneira mais decidida:

"— Se estivesses a organizar ... uma cidade de porcos, não precisavas de outra forragem para eles.

— Mas então como há-de ser ...?

— O costume ... Acho que devem reclinar-se em leitos, se não quiserem que se sintam infelizes, e que jantem, à mesa, iguarias como hoje há, e sobremesas.

— ... Compreendo ... Não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo." [372d-e]

À sugestão de uma vida simples, opõe-se o costume. Desfaz-se assim o consenso: dois modos de vida se opõem. Divisão do trabalho

e mercado, estas as definições que nos dariam o modo de organização das pessoas na cidade. Mas como, estando assim organizadas, iriam elas viver? Do modo simples apresentado por Sócrates ou conforme o costume, segundo Gláucon? Sócrates insistirá nesse contraste. Ao quadro do primeiro tipo de vida apresentado, contrapõe, clarificando a oposição:

"— ... Bem, estas determinações [as de uma vida mais simples] não bastam, ao que parece, a certas pessoas, nem este passadio, mas acrescentar-lhes-ão leitos, mesas e outros objetos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas, e cada uma destas coisas em toda a sua variedade. Em especial, não mais se colocará entre as coisas necessárias o que dissemos primeiro, — habitações, vestuário e calçado —; ir-se-á buscar a pintura e o colorido, e entender-se-á que se deve possuir ouro, marfim e preciosidades dessa espécie. É ou não?"

— É. [Confirma Gláucon.] [373a]

E continua Sócrates clarificando conceitos, alinhando consequência pós consequência:

"— Portanto, temos de tornar a cidade maior. A que era sã não é bastante, mas temos de a encher de uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores — rapsodos, atores, coreutas, empresários —, artífices que fabriquem toda espécie de utensílios, sobretudo adereços femininos. E, em especial, precisaremos de mais servidores. Ou não te parece que careceremos de pedagogos, amas, governantes, açafatas, cabeleireiros e ainda cozinheiros e marchandes? E ..." [373b-c]

Respondendo então diretamente à acusação de Gláucon de que o outro modo de vida seria o de uma "cidade de porcos":

"- ... vamos precisar ainda de porqueiros. Isto era coisa que na nossa primeira cidade não existia - pois não era precisa para nada - mas nesta, também necessitamos deles. E ainda careceremos de todas as outras espécies de gado, não vá alguém querer comer delas. Não é assim?

- Como não?" [373c]

Sustenta Gláucon. E portanto, continua Sócrates, sentir-se-ia muito mais a necessidade de médicos, por se levar essa vida, do que anteriormente. - Muito mais, certamente, sustenta ainda Gláucon. E, sendo assim:

"- ... a região que então fora suficiente para alimentar a população de outrora, de bastante que era, se tornará exígua. Ou que havemos de dizer?" [373d]

Isso mesmo, diz Gláucon conseqüentemente, deixando-se tomar pelas necessidades em acréscimo que decorreriam de sua assunção de um modo de vida conforme o costume. Continua então Sócrates, a partir da necessidade de um território ampliado:

"- Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?

- Será inteiramente forçoso ..." [373d-e]

Com absoluta consequência e firmeza, concorda Gláucon. Mas...

"- Havemos então de fazer guerra, depois disso, ó Gláucon? Ou como há de ser?

- Tem de ser assim." [373e]

Teria de ser assim. Assim sendo, sendo tal a certeza de Gláucon e a firmeza com que se expressa...

"- ... não digamos seja o que for, ... mas somente isto, que descobrimos a origem da guerra ..." [373e]

E não deixará Sócrates de acrescentar que da guerra...

"- ... derivam sobretudo as desgraças particulares e públicas para as cidades, cada vez que ela se origina." [373e]

Gláucon, com toda firmeza ainda, reitera que tal seria efetivamente seu modo de entender:

"- É inteiramente assim." [373e]

Dois modos de vida contrastantes. Nesse contraste, o conflito de opiniões; consenso, não mais. A doença e a saúde, o luxo e a simplicidade, o necessário e o supérfluo, o limitado e o ilimitado, o benéfico e o pernicioso, a medida e a desmedida: uma oposição explicitada por muitos pares de termos. E todos eles desqualificam o modo de vida dado como sendo o de então. Gláucon, no entanto, insiste em que a cidade que se construía deveria ser tal e qual o costume; uma "cidade de luxo", no parecer de Sócrates.

Estranhamente, no entanto, Sócrates deixará de se contrapor:

"- Seja ... Compreendo. Não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo." [372e]

Seria uma cidade "de luxo" o que desejava Gláucon. As demandas do luxo seriam responsáveis por grandes malefícios. Mas...

"— Talvez não seja mau [Acrescenta Sócrates.]. Efetivamente, ao estudarmos uma cidade dessas, depressa podemos descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça. A verdadeira cidade parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã, mas, se quiserdes, observaremos também a que está inchada de humores. Nada o impede."
[372e-373a]

O contraste de opiniões não é, assim, considerado como importante para a continuidade imediata da investigação. Fosse um ou outro o modo de vida postulado, ela, igualmente, poderia prosseguir. — Mas por que, então, teria Sócrates levado a que, em primeiro lugar, fosse examinado, exatamente, a questão de qual seria o modo de vida a ser tido como finalidade para a organização social que se vai projetando? Quando Adimanto acreditava que se deveria já passar a examinar a justiça ou a injustiça nas transações entre as pessoas, na cidade definida pela especialização e pelas trocas de mercado, Sócrates levou a que, primeiro, se examinasse o modo de vida que deveriam levar as pessoas daquela maneira organizadas. Passou-se a esse exame e, apresentados dois modos bem contrastados e, por esse motivo mesmo, despertada a nossa atenção para o estudo de um e outro, afirma-se que a continuidade da investigação não dependeria de uma prévia análise de qual seria o melhor. Ora, exatamente o oposto fora dito: em primeiro lugar, seria preciso fazer esse exame. Agora, diz-se que pouco importaria que fosse este ou aquele o modo. A investigação prosseguirá, inclusive, com a assunção do modo considerado por Sócrates como "doentio". O costume levaria mesmo, necessariamente, à guerra e, para ela, como veremos, seriam precisos os seus especialistas, os militares. Estes passarão, em seguida, a ser estudados em sua natureza, formação e condições materiais de vida. Dessa maneira, eleger-se-á para estudo uma das várias funções especializadas que constituiriam a divisão do trabalho no interior da cidade; precisamente, aquela função que só se faria necessária em uma cidade "inchada de humores", tomada pela desme-

dida. E, como o que se investiga é onde estaria a justiça ou a injustiça, somos levados a pensar que, ao menos segundo o parecer de Sócrates, o que, assim, primeiro se encontraria, nessa cidade "doentia", seria não a justiça e sim a injustiça. O texto acabará por nos surpreender. Mas, se a investigação poderá prosseguir, mesmo conforme a assunção de uma vida "doentia", o que estaria a fazer, neste momento do diálogo, a apresentação de dois modos de vida tão contrastantes, sem que da opção por um ou outro dependa, ao que se afirma e ao que se constata, a continuidade da investigação?⁷

⁷ A dificuldade tem sido iludida pela crítica. Já Proclus, no Século II, em seu "Comentário sobre a República", diz, iludindo o texto, que Platão consideraria, em primeiro lugar, "... des êtres humains qui n'ont pour toute occupation que de se procurer les biens nécessaires, toutes gens sans expérience de la guerre et de la culture, vivant selon la nature, se contentant du plus petit nombre de choses, acceptant un régime sévère. Puis, en deuxième lieu, comme il agrandit la communauté politique d'abord toute petite, il l'a amenée insensiblement à la nécessité, à cause des ennemis, d'introduire un registre pour le service militaire" (Proclus - Commentaire sur la République. Tome II, p. 23). Modernamente, Werner Jaeger, por exemplo, estranhamente afirma: "Platão refere-se ... à guerra como um fato dado, reservando expressamente para outra investigação o problema de saber se a guerra é boa ou má" (Werner Jaeger - Paideia. A Formação do Homem Grego, p. 713). Ernest Barker, por seu lado, diz poder suspeitar-se que na imagem da "cidade dos porcos" haveria "... alguma «ironia» socrática, um sarcasmo sutil sobre este idílico Estado natural pintado pelos sofistas e pelos cínicos". E em nota, continua: "Se é assim ... Platão se está opondo ao sentimento de «volta à Natureza» existente por trás das teorias que faziam do Estado e da justiça frutos da convenção. O filósofo prefere manter o Estado como ele é, com toda a sua «luxúria», a purgá-lo dos defeitos. Ao mesmo tempo, tem-se que admitir que no próprio Platão há uma certa «volta à Natureza» - na sua teoria da arte e da medicina, por exemplo, e especialmente nos seus princípios comunistas. À vista disso pode-se admitir que o Estado arcádio foi proposto com toda seriedade. No Politicus e nas Leis há referências semelhantes a uma «Idade de Ouro» mas é difícil também perceber se ele quis aprovar ou criticar a idéia do «Estado natural». E afirma ainda Barker, sem suporte nenhum no texto, que na verdade ... "Os homens não se contentam com o atendimento das suas necessidades fundamentais, mas precisam satisfazer certos desejos mais refinados: a pintura e a poesia, a música e moda são «necessidades»" ... e que, também para isso, na cidade concebida na República, muitas pessoas precisariam trabalhar, o que exigiria um certo território adicional; e, assim, uma das funções do Estado teria de ser mesmo a guerra objetivando a aquisição e a defesa desses novos territórios ..." (Ernest Barker - Teoria Política Grega, p. 163). Goldschmidt assim considera a passagem: "Pour qu'on puisse envisager la justice, il faut que cette Cité «véritable» et «saine» soi «gonflée d'humeurs», qu'aux désirs nécessaires viennent s'ajouter les non-néces-

Ao se mostrarem dois modos de vida, tão opostos, e ao se colocarem os interlocutores, um ao lado de um, e outro de outro, de maneira tão afirmativa e excludente, o que o texto já dá à nossa observação são os termos em que se define um desacordo. A cidade organizar-se-ia pela divisão do trabalho e pelas trocas mercantis: todos concordam. Mas não concordam mais quando o que se procura de-

saires et qu'à côté des citoyens de première nécessité se placent des artisans de luxe. Il y a là un mouvement ascensionnel, le même que dans l'étude des rivaux du politique ou dans l'analyse des plaisirs. A partir des espèces nécessaires mais, à l'égard des Valeurs, neutres (plaisirs nécessaires, biens possédables et auxiliaires mineurs), on passe aux espèces non-nécessaires, prétentieuses, mauvaises (plaisirs faux, constitutions séditieuses). Mauvaises, non pas encore, comme les anti-valeurs, par un refus ouvert et conscient des Valeurs, mais par une sorte d'indulgence naturelle pour la nécessaire tentation qui parcourt sans cesse le monde des mortels. Nous aussi allons céder à cette tentation et ouvrir toutes grandes les portes de la Cité à la foule des «imitateurs», artisans au service des désirs «non-nécessaires». «Étudiant également une telle Cité, peut-être verrons-nous comment la Justice et l'Injustice prennent naissance dans les Cités.» E continua, passando, então, sobre a dificuldade, ao justificar o procedimento de Sócrates pelo que seriam, digamos, seus proveitosos efeitos. Diz Goldschmidt que, antes de tudo, teríamos de ter em mente que, por meio da imagem da cidade "luxuriosa", o proceder de Sócrates "... nous mènera jusqu'aux archontes, l'espèce la plus élevée des citoyens, qui sont, au sens «formel» du mot, «causes» de l'excellence de l'État ..." (Victor Goldschmidt - Les Dialogues de Platon, Structure et Méthode Dialectique, pp. 276-277). Crombie acredita que nesta passagem "... la lección es que Platón no considera a la autoritaria comunidad que describe como la ideal, como a menudo la llama; la ciudad ideal era la austera, y la ciudad autoritaria un pis aller necesitado para la persistencia del poder. En estos momentos de pesimismo, Platón creía que los hombres nunca podrían escapar de la consecuencia de su estupidez al permitirse tolerar deseos cuya obtención trae consigo conflictos con los demás. En momentos de comparativo optimismo está dispuesto a admitir que es posible, aceptando la más estricta disciplina, que se libren de las peores de dichas consecuencias; pues la disciplina autoritaria no es buena en si misma, sino como medicina que debe ser tomada por el que está acostumbrado a complacer sus deseos" (I.M. Crombie - Análisis de las Doctrinas de Platón, p. 102). Julia Annas, apreciando a mesma imagem da "cidade dos porcos", depois de rejeitar sumariamente uma interpretação do tipo da de Barker, apressa-se, sem mais, a considerar que "... we have to conclude, thought reluctantly, that Plato has not given ... [à imagem de uma vida simples, a que, em seguida, contrapõe-se uma de luxo e desmedida]... a clear place in the Republic's moral argument. The real argument starts from facts about human nature and co-operation which we see at work in the luxurious city - needs which lead to a specialized army which becomes the Guardians. The first city adds nothing, except a context in which the Principle of Specialization is introduced in a plausible way" (Julia Annas - An Introduction to Plato's Republic, p. 78-79). Certamente toda uma história haveria de ser contada para que se visse a entender tais tratamentos do texto de Platão.

finir, não são mais simplesmente os traços básicos de um certo modo de organização social, mas o modo de vida que deveriam as pessoas levar. Sócrates aponta para uma vida mais simples, segundo uma certa medida e a moderação. Gláucôn exige que o costume seja mantido e, mesmo se lhe apontando para o que seriam as conseqüências malélicas de tal opção, insiste que daquela maneira haveria de ser. Há mesmo um desacordo.

Mas há também um acordo anterior quanto à divisão do trabalho e a troca mercantil dos produtos do trabalho especializado. — Essas definições não serviriam para definir um modo de vida? — Com elas não se poderia definir algo ao menos para o modo de vida das pessoas? Definiu-se o trabalho como devendo ser especializado para que seu produto fosse mais belo, melhor e mais fácil de ser obtido. Poder-se-ia com a especialização, produzir mais e melhor. Com isto, no entanto, nada se diz a respeito do o que ou do para que da produção. Definiu-se um modo para as coisas serem feitas, mas não a finalidade para a qual elas seriam produzidas. As coisas seriam melhores, mas não, necessariamente, seriam boas as finalidades a que serviriam. A riqueza seria maior, mas não necessariamente melhor a vida que se serviria dessa riqueza acrescida.

Definindo-se o modo de relação entre os produtores especializados como o da troca mercantil de seus produtos, da mesma maneira, nada se disse a respeito da finalidade que se daria aos bens assim transacionados. Produzir-se-ia de maneira especializada e trocar-se-ia o produzido no mercado. Mas ao se obter por meio de compra e venda um bem qualquer, que bem se estaria tentando alcançar? Para que serviriam os objetos comprados; para viver de que modo? Quais seriam os bens a serem produzidos? Deveriam eles ser bem feitos, mas o que e para que finalidades deveria assim ser feito? Em que quantidades deveriam tais bens ser ofertados? Saber que seríamos capazes de produzir mais e melhor seria importante para que não téssemos, viéssemos a carecer do que precisássemos; mas do que é que nós precisaríamos? Se de alguma coisa precisamos, é para uma finalidade. Que finalidades seriam as nossas, para que pudéssemos

determinar a produção, que saberíamos bem organizar?

Nenhuma destas questões pôde encontrar resposta com as meras definições iniciais da divisão do trabalho e do mercado. Para respondê-las, novas definições serão necessárias. O texto irá procurar por elas, e acabará mesmo por encontrá-las; mas sem que insista agora em manter a pergunta sobre o modo de vida a ser levado. Só depois é que ele retomará esta pergunta; tendo, então, já a sua resposta. Suspende-se a pergunta. Elaborar-se-á sua resposta, e, só com tal resposta em mãos, voltar-se-á à pergunta. A resposta antecederá a retomada da pergunta.

Mas por que deveria a pergunta deixar de estar presente até que se tenha a sua resposta? Os próprios termos em que se definiu o desacordo, quando à proposta de um modo de vida se contrapôs a de um outro, muito diferente e mesmo oposto, mostraram a dificuldade de sustentação da pergunta. Como continuar a perguntar por algo para o que as possíveis respostas foram dadas como dois absurdos? "Digno de porcos" seria o modo de vida de Sócrates, para Gláucon; "inchada de humores", doentia, a cidade de Gláucon, para Sócrates. Um encarava o parecer do outro como um absurdo. Como poderia uma pergunta continuar a perguntar, perante essa dupla afirmação de absurdo? A pergunta não se manterá porque não se vislumbrou uma resposta que não excluísse a presença de um dos dois interlocutores. Caso se afirmasse o parecer de um, o do outro reduzir-se-ia ao absurdo. Não houve como, a pergunta continuando a se fazer presente, evitar-se o risco da exclusão de um dos dois interlocutores. A mútua consideração das opiniões como absurdas teve que ser tomada como não importando para que a discussão continuasse. Um ou outro estar errado teve que ser dado como não interessando para a discussão. Continuar a perguntar pelo modo de vida que seria o melhor foi algo que não se pôde fazer, a custo da própria continuidade da pesquisa. No cuidado dos interlocutores, houve que não se sustentar a pergunta.

A pergunta não pôde ser sustentada. Mas não é que tenha sido negada ou descartada. Diz-se, por ora, não importar. Haverá que se

tornar a ela; haverá que se definir o modo de vida a se viver. Para isso, a contraposição entre a "cidade dos porcos" e aquela "inchada de humores", ainda que não possa ser considerada imediatamente como dando os termos de uma opção, define, na maneira mesma em que se dá, o que haverá de procurar-se.

A maneira em que se dá a contraposição da "cidade dos porcos" com aquela "inchada de humores" é o da oposição entre uma medida e uma desmedida. Para cada um dos interlocutores, a sua cidade é dada como tendo sua medida própria, sendo a do outro uma desmedida da sua. Para Sócrates, a cidade de Gláucon seria um excesso em relação à simplicidade da sua; para Gláucon, a cidade de Sócrates, uma falta em relação à complexidade da sua. Para cada um, a questão é a da desmedida da cidade do outro. Cada um mede a cidade do outro pela medida da sua. A questão dos dois é uma questão de medida.

É essa dupla questão de medida que Sócrates cuida de não sustentar. Não procura impor ao outro sua própria medida. Sendo assim, persiste a desmedida entre as vidas propostas, cada uma recusando-se a aceitar a medida da outra. Qual seria a medida para a medida dos modos de vida? Como medir um e outro dos propostos, segundo uma mesma medida? Apresentados em suas próprias medidas, são irredutíveis. Um modo de vida é o que é; o outro, também. Como medir essa irredutibilidade? Como encontrar o meio de harmonizar interlocutores irredutíveis em relação a suas próprias medidas? Haverá que os colocar como quem, ao medir, usem de uma mesma medida. Se se quer encontrar uma resposta para essa questão da desmedida das duas medidas é preciso, pois, que se encontre, antes, outra medida: a medida para essa desmedida, uma medida que sirva a uma e outra medida; que sirva para a medida que um dá para a cidade e, também, para a medida que o outro lhe dá. É preciso encontrar uma medida de duas medidas, é preciso mediar os opostos através de um padrão de medidas. Quando este for encontrado, a questão do modo de vida a ser vivido será recolocada.

2. À procura da medida em
uma cidade "inchada de humores":
o artífice da guerra.

A cidade que se continua a construir é aquela que, por se abandonar ao "desejo da posse ilimitada de riquezas", deveria lançar-se à conquista das terras de suas vizinhas. Haveria, assim, que se fazer a guerra. Para a guerra, seriam necessários os guerreiros - os guardiões da cidade -, artífices nessa arte. Para a específica arte da guerra preciso seria um específico profissional...

"- ... se está certo o princípio que tu e nós assentamos, quando modelamos a cidade. Assentamos, se bem te lembras, em que era impossível que uma só pessoa exercitasse na perfeição diversas artes." [374a]

E então?

"- ... A luta da guerra não te parece uma arte?

- Sim, e muito ..." [374b]¹

¹ Grifos nossos.

Completa Gláucon; com o que Sócrates continua:

"— Devemos então preocupar-nos mais com a arte do sapateiro do que com a da guerra?

— De modo algum.

— Mas nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão, ou pedreiro, e só o deixamos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro resultasse perfeita; e, do mesmo modo a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nasceu e que havia de exercitar por toda vida, com exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito. E no que respeita à guerra, não deve ligar-se ainda mais importância ao seu aperfeiçoamento? Ou é assim tão fácil que será ao mesmo tempo guerreiro qualquer lavrador, ou quem trabalhar de sapateiro ou em qualquer outra arte, ao passo que ninguém pode tornar-se um bom jogador de damas ou dados, se não se dedicar a isso desde a infância e se só o pratica como passatempo? Se uma pessoa pegar num escudo ou em qualquer outra arma ou instrumento de guerra, tornar-se-á no próprio dia um lutador satisfatório com armas pesadas ou em qualquer outra espécie de combates, ao passo que o fato de tomar nas mãos qualquer outro instrumento não fará de ninguém um artífice ou um atleta, nem será útil àquele que não tiver adquirido o conhecimento de cada arte nem obtido a prática suficiente?" [374b-d]

O princípio de especialização prescreveria: "é impossível que uma só pessoa exercite na perfeição diversas artes". A guerra seria uma arte; a ela, portanto, ele se aplicaria. Ao aplicar-se a ela,

excluir-se-iam do seu exercício o sapateiro, e também o lavrador, o tecelão e o pedreiro. Constituir-se-ia em função especializada, cujo desempenho seria exclusivo de seus próprios artífices. Estes deveriam ter o conhecimento e a prática que lhes fossem próprios, através de uma adequada formação e da dedicação plena ao seu aperfeiçoamento. E, antes ainda, deveriam ser, por natureza, adequados a ela. Deveriam ter nascido para a guerra, para essa específica arte.

Seria a guerra uma arte; "e muito", diz Gláucon. Com o que o jovem irmão de Platão manifesta, com certeza, seu amor próprio. Jovem "bem nascido", via na guerra o campo propício, e naturalmente seu, para a realização pessoal e a conquista do reconhecimento social. As honras militares, ainda que não exclusivas da aristocracia a que pertencia, talvez lhe fossem próprias mais do que a ninguém. Dignificar as qualidades específicas do guerreiro, distingui-las, enaltecê-las, e, antes de tudo, excluir os outros de seu exercício; tudo isto, certamente, satisfazia Gláucon. Se, por outro lado, esse jovem tinha presente em sua maneira de pensar a idéia de que todo cidadão, seria também um soldado; se, para si, a idéia de uma soldadesca profissional ainda não se afirmara plenamente, tal como o diz ao perguntar: "Os próprios cidadãos não bastam?" (374b), e tal como na vida ateniense o soldado era ainda todo o cidadão; isto, no entanto, parece que existia nele só como persistência de uma idéia até então corrente, mas que à primeira argumentação em contrário, à primeira afirmação das especificidades dignificantes do guerreiro, rapidamente cede lugar à idéia oposta: a de um combatente que já não seria qualquer cidadão, qualquer sapateiro ou lavrador, mas um guerreiro com conhecimento e prática na luta e no manejo de diferentes armas - coisas a serem tidas, talvez, como impossíveis aos simples homens -. O amor-próprio de Gláucon, uma possível vaidade "profissional", talvez esteja sendo despertada com a

idéia de um exército de cidadãos distintos dos demais.²

Gláucon incorpora, imediatamente, essa idéia; interessa-se por ela, procurará aprendê-la; como também Adimanto se apressará a cuidar, em seguida, da educação desses distintos guerreiros profissionais. Com o que, acreditamos, estariam tratando de manter ou de recuperar a supremacia quando se tratasse de guerrear pela cidade. A função, e as prerrogativas políticas dela decorrentes, vinham

² Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet consideram que no seu conjunto os valores aristocráticos não teriam sofrido concorrência em todos os períodos da história grega, entre esses valores estando a notabilização da guerra e da política (Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet - Economia e Sociedade na Grécia Antiga, "Fatores «não econômicos» e atividade econômica", pp.24-31). Nessa perspectiva, os jovens irmãos de Platão, ao manifestarem na República os termos em que tinham a atividade guerreira, não estariam senão participando de valores que seriam propriamente de seu grupo social, ao mesmo tempo que legitimados por todos. A guerra seria nobilitante, e de suas honras quem, antes de tudo, participaria seria a própria aristocracia, sempre proeminente na vida grega antiga. Werner Jaeger pensa de maneira diferente. Entende que no Século V a aristocracia já estaria definitivamente destituída de suas prerrogativas econômicas e políticas. Seriam já outros os senhores, e outros também os valores. Os valores aristocráticos teriam, sim, algo da constância, mas, no Século V, só se fariam presentes no plano recessivo; assim como as famílias da antiga aristocracia continuariam a oferecer os principais homens políticos, mas a serviço de outros programas que não o seu, e também nos quadros de uma cultura que não mais predominantemente a sua (Werner Jaeger - Paideia - A Formação do Homem Grego, I: "Luta e transformação da nobreza" - pp.212-258, II - pp.263-434). A partir dessa perspectiva, o apreço pela guerra nos irmãos de Platão teria de ser considerado como uma espécie de anacronismo, revelando os sentimentos de um grupo social já alijado do poder. O texto da República, em nosso entender, fornece-nos um ponto de vista diferente destes dois. Situa-nos em meio ao ambiente do período da Guerra do Peloponeso, mostrando-nos um quadro muito mais disputado, longe mesmo de uma situação já solucionada. É Céfalo e Polemarco que são mostrados em suas pretensões; é Trasímaco que é posto a defender as suas; e é também Gláucon e Adimanto, que se fazem presentes com suas próprias reivindicações. Talvez melhores exemplos não houvesse do que esses mesmos homens, se, por um exemplo, procurássemos aproximarmo-nos dos grupos sociais de que eram membros. São estes grupos que vemos retratados na obra. É o seu conflito que se mostra no modo mesmo em que foi vivido; e, assim, talvez o texto de Platão ajude-nos a entender um pouco melhor esse período da história da Grécia Antiga.

sendo disputadas desde o aparecimento da figura do hoplita³. Nas circunstâncias da Guerra do Peloponeso, onde se situa dramaticamente o diálogo, tal disputa passara a revestir-se de particular gravidade. Transformava-se o governo com extraordinária rapidez pela disputa entre diferentes facções, entre elas se fazendo notoriamente presentes os setores aristocráticos ou oligárquicos.⁴

Como quer que seja, Sócrates encontra nos irmãos de Platão interlocutores familiarizados com as práticas da guerra e empenhados no estudo dos seus artífices. Faz-se possível, assim, uma particular aplicação do princípio de especialização de modo a dar concretude sensível a seus resultados em um certo caso, aquele mesmo dos próprios interlocutores de Sócrates. Para a finalidade particular da guerra, o artífice teria de ter, primeiro, uma natureza apropriada; em segundo lugar, uma educação adequada; e, por fim, bens e instrumentos próprios ao desempenho de sua específica função. A investigação dos artífices da guerra, dos guardiões da cidade, seguirá esta ordem.

3 "Efetivamente os primeiros governos instituídos entre os helenos após a abolição da monarquia eram compostos de soldados; em sua origem tais governos provinham da cavalaria, na qual residia a força e superioridade na guerra, pois sem uma formação regular a infantaria pesadamente armada é inútil, e como a arte e a tática militares não existiam nos tempos mais recuados, a força estava com a cavalaria; à proporção que as cidades cresciam e os hoplitas passaram a ser mais fortes, mais pessoas participavam do governo." (Aristóteles - Política, 1297b - Indicação de Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet, op. cit., p.201)

4 Ver: Aristóteles - Constitution d'Athènes, XXVII-XLI (Especificamente sobre os hoplitas: XXXIII); Tucídides - História da Guerra do Peloponeso, VIII 54-97 (Especificamente sobre os hoplitas: 93,97).

2a. A natureza e a formação dos
guardiões da cidade e das leis:
a constituição de suas
propriedades subjetivas.

Sócrates inicia a abordagem desta questão de maneira provocativa:

"— ... Para efeitos de servir de guarda, há alguma diferença entre a natureza de um bom cachorrinho e a de um jovem bem nascido?" [375a]

Para efeitos da vigilância, igualar-se-iam um bom cachorrinho e um jovem bem nascido. Dignificada, em sua especificidade, a função a que se propunham os jovens, Sócrates, como que temperando o ânimo de seus interlocutores, afirma a igualdade dos guerreiros com os cães, enquanto duas espécies de um mesmo gênero. A função guardar é a que se estuda. Ela é que deverá definir a qualificação que lhe seja própria. Ora, se dentre os cães há também os que são guardas, se dentre eles, há os que exercem o ofício do guardar, nestes haverá que se encontrar as qualidades próprias a esse ofício. Sócrates assim procede, e Gláucon e Adimanto são obrigados a aceitar essa forma de condução da investigação. Dessa maneira, reconhecem as qualidades dos bons cachorrinhos e, quer queiram quer não, se vêem obrigados a se identificar com eles na perspicácia,

rapidez, força, valentia e até mesmo, num certo "amor pelo conhecimento". As dignidades da função guardar explicitar-se-iam na figura do bom cachorrinho; mas, também, com a mesma figura, se forçam os jovens a uma certa modéstia. A frieza na condução da investigação, reconhecendo seus termos onde quer que se encontrem, associando o exemplar mais chulo e o que se quer mais nobre de um mesmo gênero, combina-se, magistralmente, com um chamamento aos irmãos de Platão, para que temperem a sua vaidade com a modéstia.

Mantendo os termos da insinuante comparação, Sócrates explicita as qualidades dos dois tipos de guardas. Uns e outros precisariam ser perspicazes para sentir o inimigo, rápidos para persegui-los, fortes para combatê-los. A tais qualidades, acrescentar-se-ia a valentia e a animosidade; qualidades psíquicas, complementos necessários da qualificação física. Essas primeiras qualidades, para que não tornassem os guerreiros selvagens entre si e para com os demais cidadãos, precisariam ser temperadas com as qualidades opostas:

"— ... que eles sejam brandos para com os compatriotas, embora acerbos para com os inimigos; caso contrário, não terão de esperar que outros os destruam, mas eles mesmos se anteciparão a fazê-lo." [375c]

Seria necessário um feitio doce e impetuoso ao mesmo tempo: um temperamento que fosse brando e arrebatado. Essas qualidades opostas encontrar-se-iam já nos cães de guarda de boa raça, provando que elas poderiam existir combinadas. Esses cachorrinhos reuniriam os dois tipos de qualidades. Seria de seu feitio natural "serem os mais mansos que é possível com as pessoas da casa e conhecidos, mas o inverso para com os desconhecidos", sendo que "quando vêem algum desconhecido, o suportam a custo, sem que antes tenha feito qualquer mal; ao passo que, se virem um conhecido, o acolhem bem, ainda que nunca lhes tenha feito qualquer benefício", Esse fato demonstraria uma "engenhosa conformação" da sua natureza

que seria "verdadeiramente amiga de saber". Não distinguiriam uma visão amiga de uma inimiga senão pela circunstância de a conhecerem ou não.

"— ... E como não terá alguém o desejo de aprender, quando é pelo conhecimento e pela ignorância que se distinguem os familiares dos estranhos?" [376b]

Haveria nos cães de guarda de boa raça o desejo de aprender pelo fato de que bem acolheriam o conhecido, suportando a custo o desconhecido. Desejariam o conhecido; tê-lo-iam como amigo. Suportariam mal o desconhecido; tê-lo-iam como inimigo.

"... cães ladram contra os que eles não conhecem", diz também Heráclito (Frag. 97); mas, por isso, não afirma que seriam desejosos de saber. Repudiariam os cães o que não conhecessem. A repulsa pelo desconhecido combina-se, sim, com o desejo do conhecido. Mas ao conhecer, entendido como atividade pela qual o desconhecido se faz conhecido, a repulsa pelo desconhecido não se mostra propícia. Se há que conhecer, se há que se empenhar em conhecer, é porque há um desconhecido a se conhecer. Ninguém deseja conhecer o conhecido; o conhecido é o que é por um já ser. O já ser dele é, precisamente, o já ser conhecido. Já sendo conhecido, não há mais que conhecê-lo. Quem conhece algo já não deseja conhecê-lo: já o tem como conhecido. Acolher bem o conhecido não é, portanto, desejar conhecer.

O conhecido já não precisa ser conhecido. Não é preciso conhecer o que já é conhecido. Se algo há que seja preciso conhecer, esse algo é o desconhecido. Com o conhecimento, o desconhecido vem a ser conhecido; passa a ser conhecido. O desconhecido é o objeto da ação de conhecer. O conhecimento opera sobre ele. O conhecimento, para que exista, é preciso que se lhe dê o seu objeto, que é o desconhecido. Sem que haja um desconhecido para se conhecer, não há como haver conhecimento. Não há como entender como desejar só o conhecido, repudiando o desconhecido, possa ser compatível com o desejo de saber. Desejar o conhecido é desejo de estar sabendo,

de ter algo conhecido, pelo efeito de um conhecimento anterior. Desejar o já conhecido não é desejar saber; é desejar já estar sabendo, é desejar ter a ação de conhecer no passado, tendo-a não mais no presente, mas no participio do conhecido. Apegar-se ao conhecido, repudiando o desconhecido, não é querer conhecer. Querer conhecer é querer, antes, para si o desconhecido enquanto tal. Repudiar o desconhecido é furtar-se ao conhecer. Apegar-se ao conhecido, repudiando o desconhecido, não é desejar saber, mas dar para si só o já sabido: e, no já sabido, nada há a se conhecer. A imagem dos cachorrinhos com um quê de "filósofos", "desejosos de saber", estranha, visto que o que se mostra neles é o apego pelo conhecido, não o desejo de conhecer.

"Asnos preferem palha a ouro", diz ainda Heráclito (Frag.9). Os cães de guarda de boa raça prefeririam os familiares, ainda que não lhes tivessem feito bem algum, não tendo portanto se provado como homens bons; assim como repudiaríamos os estranhos, mesmo que estes nunca lhes tivessem feito mal, sendo, portanto, possível que fossem bons. Assim, talvez preferissem os maus em desprezo dos bons. Agiriam em função do que lhes fosse familiar e habitual, não conforme o conhecimento do que fosse bom. Atribuir-se-lhes um "instinto de filósofo" estranha.

Deveriam os jovens, para que fossem considerados aptos a serem encaminhados para o exercício da função de velar pela cidade, apresentar esse mesmo apego ao já conhecido e familiar. Diz-se, deveriam ter um "instinto de filósofo". Que esse instinto seja o de um "filósofo" é algo que não podemos entender; tal instinto parece ser, antes, estranho à filosofia. Como estaria sendo possível apresentá-lo como lhe sendo próprio? Veremos.

Como quer que seja, para vir a ser um guardião dever-se-ia ser, pois, apegado ao conhecido, feroso, rápido e forte. Tal seria a natureza apropriada a um artífice da guerra. Um "bom cachorrinho", com um quê de "filósofo". Na cidade tomada pela desmedida, haveria que se procurar por homens à semelhança dos cães de guarda de boa raça. Aqueles que a apresentassem seriam selecionados para

receber a educação adequada ao exercício da função de fazer a guerra.

As histórias que se lhes deveriam contar.

A educação dos selecionados seria aquela "encontrada ao longo dos anos" - a ginástica para o corpo e a música para a alma. - A música e a ginástica deveriam tomar aqueles que fossem escolhidos, por apresentarem em sua natureza um feitio, ao mesmo tempo, brando e impetuoso, e amoldá-los segundo a virtude da arte a que se destinariam. Os perspicazes, rápidos e fortes, "amantes do conhecido" e animosos, deveriam ser moldados conforme as qualidades requeridas para a função da guarda da cidade. Deveria ser assim desde a infância...

"- Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa ..."

[377b]

Tratar-se-ia de neles enterrar as matrizes; de dar-lhes formas pela impressão de fôrmas, como na argila informe se enterra a fôrma para nela se imprimir uma figura. A educação formaria jovens pela impressão de formas por meio de matrizes que neles seriam "enterradas". As matrizes e o modo de imprimi-las é o que se discutirá.

A educação começaria pelas histórias que se contaria às crianças, as fábulas. Nelas estariam as primeiras matrizes que se imprimiriam nos jovens. Contando histórias de deuses e heróis, as fábulas forneceria os modelos pelos quais se amoldariam os aprendizes. Esses modelos ou moldes iriam sendo impressos neles pelas

definições dos contornos externos do permitido e do proibido. Aquilo que fosse comportamento de deuses e heróis legitimar-se-ia pela dignidade desses personagens. Deuses e heróis constituir-se-iam em modelos de perfeição a serem aproveitados para a definição do que seria legítimo e desejável; assim como para condenar o condenável, apresentando-o como indigno deles.

Para abordar estas questões, a discussão seguirá na negatividade, pela crítica da fabulação homérica e hesiódica; tomando assim, concretamente, os dados da própria formação de Gláucon e Adimanto¹. Com essa abordagem, incidir-á diretamente sobre os elementos "maiores" da matriz da educação dos dois; envolvendo-os por seu envolvimento com ela; estimulando-os, pelo exercício da crítica. A abordagem terá o caráter de uma correção corajosa e atrevida, tomando os poemas de Homero e Hesíodo e, neles, apontando para o que haveria de ser retificado, por apresentar deuses e heróis com atitudes e comportamentos contrários às virtudes dos bons guerreiros.

Os jovens educandos deveriam honrar os deuses e os pais, assim como, ser amigos uns dos outros. Por isso, dos poemas de Hesíodo deveriam ser eliminadas as passagens onde se narram os procedimentos de Uranos para com seus filhos, a vingança que sofreu de Cronos e o que este, por sua vez, padeceu de Zeus. Um jovem que cometesse os mesmos "ultrajes", a partir destas histórias, não entenderia estar fazendo nada de surpreendente, mas simplesmente "o mesmo que os primeiros e maiores dentre os deuses". Teria seu comportamento legitimado por essas histórias. Não se admitiriam, por isso, as narrativas onde deuses lutassem contra deuses, onde conspirassem e combatessem entre si.

"— ... Não se lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus ... nem

¹ Werner Jaeger — Paideia. A Formação do Homem Grego, particularmente: "Homero, educador", pp. 56-76.

que isso é sancionado pela lei divina ..." [378c]

Segundo esta orientação, onde o comportamento de deuses e heróis constituir-se-ia em modelo legitimador para o dos homens, definir-se-ão os moldes segundo os quais os poetas deveriam compor suas fábulas, e dos quais não deveriam desviar-se ao fazerem versos. Os deuses deveriam ser bons, não sendo possível que fizessem o mal; seriam perfeitos, não se alterando, não mentido nem iludindo.

Haveria ainda, no esforço de correção da fabulação tradicional, que se banir as histórias sobre o Hades e todos os seus horrores. Não seriam úteis aos que se destinassem ao combate, despertando-lhes o temor da morte. Estas histórias sobre o Hades, "quanto mais poéticas", menos deveriam ser ouvidas por crianças e homens destinados a "serem livres, e temerem a escravatura mais do que a morte". [387b]

Os gemidos e lamentos dos heróis também teriam que ser proscritos dos relatos poéticos, a fim de que os jovens não viessem a suportar um comportamento semelhante:

"- É que, meu caro Adimanto, se os nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não troçassem delas, como indignas dos seres a que se referem, dificilmente algum deles, sendo homem apenas, se julgaria indigno de proceder assim e se censuraria se lhe acontecesse, a ele também, dizer ou fazer alguma coisa neste género; mas muitos deles, por qualquer pequeno sofrimento, entoariam sem vergonha nem energia trenos e lamentos." [388d]

O riso excessivo, a mentira, a embriaguez, pela mesma razão, deveriam ser proscritos. Perguntando-se pela temperança, ainda outras proibições são feitas:

"- Para a grande massa, os pontos cardiais da tempe-

rança não são obedecer aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida?" [389d-e]

Comportamentos contrários não poderiam ser sancionados, sendo apresentados como próprios dos mais dignos personagens. Homero diria bem, por exemplo, quando afirma:

"Os aqueus avançaram respirando força,
mostrando no silêncio o temor pelos chefes";

ou ainda:

"Batendo no peito, censurou o seu coração:
agüenta, coração, que já sofreste bem pior."

Mas não diria bem quando mostra os deuses deixando-se levar pela ambição, sendo vulneráveis às dádivas corruptoras, ou ainda quando os apresenta tomados pelas paixões. Histórias que assim os retratam seriam prejudiciais a quem as ouvissem.

"— Efetivamente, cada um arranjará desculpa para sua maldade, na convicção de que assim procedem e procederam também

os descendentes dos deuses,
parentes de Zeus, a quem pertence o altar
de Zeus ancestral no Monte Ida, lá nas alturas ...

Motivo por que se deve por termo a semelhantes histórias, não vão elas desencadear nos nossos jovens uma propensão para o mal." [391e-392a]

Haveriam outras determinações a serem feitas, mas seria

preciso que se soubesse, antes, o que seria a justiça e qual seria o comportamento do homem justo, para que, também ela e ele fossem moldes a serem impressos nos jovens aprendizes. A justiça e o comportamento do homem justo, no entanto, é o que ainda se procura definir.

Estas, as histórias. Haveria que saber contá-las.

De como as histórias deveriam ser contadas.

As histórias, para efeitos da boa formação dos jovens aprendizes da guerra, deveriam ser elaboradas de maneira determinada; assim tendo de ser, não só para serem ouvidas, mas também para serem recitadas. As narrativas poéticas constituíam-se em elementos formadores que os jovens ouviam e, também, tendo-as cuidadosamente memorizado, recitavam com acompanhamento instrumental ². Enquanto histórias a serem ouvidas e também recitadas, importaria, consideram os interlocutores, não só o fato de servirem de modelos pelos quais os comportamentos seriam legitimados ou proscritos, mas também o próprio fato dos jovens, ao recitá-las, serem colocados, não em atitude passiva de mera observação, ou, mesmo que ativa, de simples comparação com os modelos apresentados; mas, em atitude ativa, propriamente ativa, ao reproduzirem por si mesmos os versos, e nisto, comportarem-se praticamente desta ou daquela maneira, através da imitação.

A princípio, na simples reprodução dos versos, o jovem imita só o poeta, assemelhando-se a ele na apresentação de um poema. Reproduzindo a narrativa poética, é o próprio poeta que o jovem a

² Sobre a educação musical na Grécia: Thrasybulos Georgiades - Greek Music, Verse and Dance; Evaghélos Moutsopoulos - La Musique dans l'Œuvre de Platon, III, "L'Éducation Musicale", pp. 157-226.

princípio reproduz. Mas quando passa a reproduzir a fala dos personagens, porventura constantes no poema, são também esses personagens que o jovem então imita. Ao recitar um poema, pois, a atividade, em geral, é duplamente imitativa: imita-se o poeta e imitam-se seus personagens. Desse caráter imitativo da recitação resultaria o seu poder de moldar o caráter dos jovens, pois...

"- ... as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência." [395d]

Haveria, por isso, que se cuidar da prática imitativa na recitação poética, de modo a que os jovens que se estariam educando para a guarda da cidade...

" ... Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância - coragem, sensatez, pureza, liberdade e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade." [395c]

Os jovens teriam seu caráter moldado conforme as características dos modelos que reproduzissem. Exercitar-se no bom modelo, amoldar-se conforme a virtude; no mau modelo, conforme o vício. O segundo exercício, portanto, deveria ser proibido.

"- O homem que julgo moderado, quando, na sua narrativa, chegar à ocasião de contar um dito ou feito de uma pessoa de bem, quererá exprimir-se como se fosse o próprio, e não se envergonhará dessa imitação, sobretudo ao reproduzir atos de firmeza e bom senso do homem de bem; querê-lo-á em menos coisas e em menor grau, quando essa pessoa tiver tergiversado, devido à doença ou à paixão, ou

mesmo à embriaguez ou qualquer outro acidente. Quando, porém, se tratar de algum exemplo indigno dele, não quererá copiá-lo afanosamente quem lhe é inferior, a não ser ao de leve, quando ele tiver praticado algum ato honesto; e, mesmo assim, sentir-se-á envergonhado, ao mesmo tempo por não ter prática de imitar seres dessa espécie e por se aborrecer de se modelar e de se formar sobre um tipo de gente que lhe é inferior, desprezando-o no seu espírito, a não ser como entretenimento." [396c-e]

As ações e comportamentos perversos deveriam ser meramente narrados, não imitados. Daí o cuidado de bem se definir a diferença entre a simples narração e a personificação na imitação dos personagens. Narrar simplesmente o comportamento que não deveria ser imitado; personificar, imitar o comportamento segundo o qual se deveria moldar o bom caráter.

"— ... Pois devem conhecer-se os loucos e os maus, homens e mulheres, mas não fazer nem imitar nada que seja deles." [396a]

Por isso, haveria que se cuidar da tragédia e da comédia, espécies poéticas que são toda de imitação, e onde tanto o bem como o mal se imitam. Os ditirambos e a epopéia seriam preferíveis; os primeiros por constituírem-se só de narração e a segunda, ainda que contendo a imitação, por fazer uso moderado dela.

O caráter da harmonia e do ritmo.

Ter-se-ia completado a discussão das histórias que deveriam

ser contadas, no que diria respeito ao que e ao como se deveria fazê-lo. Ter-se-iam já discutidos os conteúdos das histórias e a maneira de levá-los aos jovens. Definido estaria o que deveriam ouvir e o que não; também como lhes deveria ser contado. Faltaria discutir os aspectos mais propriamente formais da música: as harmonias e os ritmos; os elementos que, conforme o entendimento de então, compunham a arte musical ao lado da poesia.³

Para os gregos da época, a poesia e a música não se separavam. Da poesia, fazia parte a música. Os poemas eram cantados, acompanhados por sons instrumentais. Não havia uma música instrumental independente do canto e da poesia. A música, talvez possamos dizer, era uma música de "acompanhamento". Assim, as características formais da música e da poesia eram as mesmas. Tais características, segundo suas teorias musicais, seriam dadas pelas harmonias e pelos ritmos.

O entendimento que tinham dos ritmos era, em grande medida, tal como o nosso: a organização dos sons conforme sua duração, sua acentuação e seus intervalos. Seus ritmos típicos eram diferentes; mas, assim como nós, entendiam que fossem agrupamentos de valores de tempo, combinados de maneira que marcassem com regularidade uma sucessão de sons fortes e fracos, de maior ou menor duração. O que chamavam de harmonias corresponde, em grande medida também, a uma idéia nossa, aquela que temos das escalas: articulações de oito sons conforme os intervalos de quarta, quinta e oitava. Foram eles, provavelmente, os responsáveis pela primeira mensuração dos intervalos e por outras definições básicas que hoje ainda se constituem em elementos primeiros das teorias musicais.

Mas ainda que com um mesmo entendimento básico do que seriam os elementos e os arranjos a partir dos quais todas as melodias compor-se-iam, entre eles e nós, há diferenças muito grandes não que

³ Sobre a música grega antiga: Jacques Chailley - La Musique Grecque Antique; Thrasybulos Georgiades, op. cit.; Théodore Reinach - La Musique Grecque. Sobre a música na obra de Platão: Evángheios Moutsopoulos, op. cit.

diz respeito à maneira de fazer a música. A partir de alguns elementos e relações que são aproximadamente os mesmos, desenvolveram uma música diferente da nossa; exploraram outras possibilidades que não aquelas que nós exploramos, construíram harmonias e ritmos diferentes de nossas escalas e ritmos. Por exemplo, os valores tonais de suas harmonias não eram todos fixos como os nossos. Havia aqueles fixos e aqueles propriamente móveis. A distribuição dos intervalos, mais variável, dava às suas harmonias características mais próprias do que as que têm as nossas escalas. Suas gamas não tinham a característica da nossa de ser extensível por uma ponta e outra, sendo bem delimitadas. Seus ritmos eram mais bem marcados.

E mais, dispunham de uma teoria musical que associava estreitamente os elementos formais da música com o caráter pessoal. E faziam uso dessa teoria para efeitos da educação dos jovens. Nós se quiséssemos empreender algo do mesmo tipo, não teríamos como fazê-lo, ao menos com a mesma relativa simplicidade. Faz-nos falta a teoria de que dispunham. Dela só podemos saber que postulava certas relações de ritmos e harmonias com determinados tipos de caráter pessoal. Não sabemos da correção dessas relações; não sabemos como a teriam estabelecido. Por outro lado, nada temos de nosso, modernamente, que nos dê tão firmemente esse mesmo tipo de associação, ainda que, mais recentemente, tenhamos voltado a ter um certo interesse por essas questões⁴.

Entretanto, a ausência de conhecimento da teoria deles e, também, a ausência de um^o nossa que cuidasse do mesmo tipo de questão, talvez não nos impossibilite a compreensão das colocações mais importantes do texto. Vejamos o que ele nos diz. Diz-nos que a definição do caráter dos elementos mais formais da música deveria ser procurada, não em definições ao nível das próprias formas; como também, não através de um formulário de relações mais ou menos rígidas; mas, mais além, em realidades que, ao ver dos interlocutores, seriam mais substanciais. Tratar-se-ia, como se verá, de

⁴ Ver: José Miguel Wisnik - O Som e o Sentido, particularmente II, "Modal", pp. 63-102.

apreciar o caráter da forma musical a partir do discurso verbal que essas formas deveriam acompanhar, e por sua vez, de apreciar o caráter do discurso verbal pelo caráter de quem o pronunciasse.

Haveria que se cuidar das harmonias e dos ritmos. Dispondo, como dissemos, de teorias que associavam estreitamente determinadas harmonias e ritmos a certos caracteres, os interlocutores, a princípio, as utilizam, prescrevendo para a educação dos jovens aprendizes da arte da guerra as harmonias e ritmos que seriam, conforme aquelas teorias, adequados "à sensatez e à valentia", prescrevendo aqueles que, pelo contrário, suas teorias associavam aos "lamentos e gemidos", à "embriaguez, moleza e preguiça". Excluir-se-iam as harmonias dadas como perniciosas, mantendo-se, para efeitos da educação dos jovens guerreiros, só aquelas associadas à virtude. Quanto às harmonias, pois...

"- ... deixa-nos ficar aquela que for capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra e em toda ação violenta, ainda que seja mal sucedido e caminhe para os ferimentos ou para a morte ou incorra em qualquer outra desgraça, e em todas estas circunstâncias se defenda da sorte com ordem e com energia. E deixa-nos ainda outra para aquele que se encontra em atos pacíficos, não violentos, mas voluntários, que usa do rogo e da persuasão ou por meio da prece aos deuses, ou pelos seus ensinamentos e admoestações aos homens, ou, pelo contrário, se submete aos outros quando lhe pedem, o ensinam ou o persuadem, e, tendo, assim procedido a seu gosto sem sobranceira, se comporta com bom senso e moderação em todas estas circunstâncias, satisfeito com o que lhe sucede. Estas duas harmonias, a violenta e a voluntária, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e mal sucedidos, sensatos e corajosos, essas, deixa-as ficar." [399a-c]

Haveria uma voz e uma inflexão, ou modulação, que seriam

próprias dos homens valorosos na guerra e demais circunstâncias do mesmo tipo. Tal voz e tal modulação seriam imitadas pela música; encontrar-se-ia nela uma mesma modulação, uma mesma faixa de altura de sons e um mesmo tipo de associações sonoras. Haveria, na voz e na inflexão dos homens valorosos um conjunto de características que permitiriam reconhecer um certo tipo de organização musical. Nessa organização musical, a que se dava o nome de harmonia e que se combinava com a organização rítmica, conforme observa Chailley⁵, a repetição dos intervalos seria um elemento muito importante, mas não só. Os modos gregos não seriam simples escalas como as nossas, "catálogos de sons organizados", mas "um modo de organização estruturado", podendo a essa organização concorrer uma série de outros elementos além da mera repartição dos intervalos: fórmulas características, timbres ou tessituras particulares, processos de ornamentação, etc. Só assim um modo adquiriria uma personalidade bem definida. Um simples aspecto de oitava, conforme a atual definição de "modo", não caracterizaria nada tão fortemente, tal como entendem os interlocutores, as harmonias estariam a caracterizar.

Haveria, pois, que se atentar para a voz do homem valoroso e nela observar o conjunto de suas específicas características nas situações onde expressaria sua virilidade e valentia guerreiras. Tais específicas características estariam transpostas, e bem, no modo "frígio" que "admiravelmente" as imitaria. Além dele, um outro modo seria dotado de virtude: aquele que corresponderia à gravidade com que deveriam comportar-se as pessoas de bom senso e moderação. Tal gravidade seria própria do modo "dório". Os modos "frígio" e "dório" deveriam ser, pois, preservados, por serem harmonias, uma "violenta" e outra "voluntária", que imitariam "admiravelmente" as vozes dos "homens de bem, sensatos e corajosos". Proscritas estariam a "mixolídia", a "sintonolídia" e "outras que tais", por serem "lamentosas"; e também a "jônia" e a "lídia", por serem "moles e efeminadas". [398e-399c]⁶

⁵ Jacques Chailley, op. cit, VI, pp. 105-119.

⁶ Para uma apreciação do que seriam estas harmonias, bibliogra-

Dentre os ritmos, haveria que se observar os que fossem correspondentes a uma vida "ordenada e corajosa", tal como para as harmonias e seguindo-as. Seriam proibidos os associados à "baixeza, à insolência, à loucura e outros defeitos" [400b]. E também os instrumentos seriam selecionados, bastando aqueles necessários às poucas harmonias prescritas, os instrumentos de muitas harmonias estando automaticamente proscritos.[399c-e]⁷

Mas em tudo isto que diria respeito às harmonias e aos ritmos:

"— ... pediremos conselho a Dâmon." [400b]

Afirma Sócrates, e ainda que se mostre inteirado das teorias então correntes, diz conhecê-las só de "ouvir dizer". Não as desenvolve, sempre dando as definições como sendo de Dâmon⁸, e a este também havendo que se recorrer para o entendimento geral da questão.

"— Mas estas questões, como disse, reservemo-las para Dâmon. Para as deslindar não seria pequena a discussão, não achas?

— Por Zeus que não seria!" [490c]

Mas, mesmo assim, ele frisa bem uma tese, como que a oferecer

fia supra, particularmente: Jacques Chailley, op. cit., VI, "Les «modes»", pp. 105-119; ibidem, V, "Les tons ou tropes", pp.76-104 (especialmente sobre os "tons" em 400a); James Adam, op. cit., "Appendices to Book III-II: On Plato's ὀργανία"; ibidem, nota ao §400a-6; Théodore Reinach, op. cit., I, "Mélodie et harmonie", pp. 7-71.

⁷ Sobre os ritmos na música grega antiga: Thrasybulos Georgiades, op. cit., II, "Rhythm", pp. 23-35; Théodore Reinach, op. cit., II, "Rythmique", pp. 72-116. Sobre os instrumentos: bibl. supra, particularmente Evanhélos Moutsopoulos, op. cit., I-IV, "Platon et l'évolution des instruments", pp. 81-95.

⁸ Sobre Dâmon: Evanhélos Moutsopoulos, op. cit., III, II, pp. 175-197.

um critério para apreciar as definições que viessem a ser encontradas em Dâmon. Nas composições musicais, diz ele, o fator principal seria dado pelas palavras; o ritmo e a harmonia devendo acompanhá-las. A música se comporia de três elementos: as palavras, a harmonia e o ritmo.

"— ... pelo que respeita às palavras, sem dúvida que não diferem nada do discurso não cantado, quanto a deverem ser expressas segundo os modelos que há pouco referimos, e da mesma maneira?

— É exato.

— E certamente a harmonia e o ritmo devem acompanhar as palavras?

— Como não?" [398d]

Retomando e insistindo:

"— ... na verdade, o bom e o mau ritmo seguem, imitando-o, aquele, o estilo bom, este o inverso; e do mesmo modo sucede com a boa e a má harmonia, se o ritmo e a harmonia se adaptam à palavra, como há pouco se disse, e não a palavra a esses.

— Realmente, são eles que devem adaptar-se às palavras." [400d]

Os interlocutores afirmam a preponderância das palavras sobre os elementos mais propriamente formais da música, negando, pois, a autonomia dos últimos e reduzindo a importância de suas determinações próprias. Quanto às palavras, deveriam ser utilizadas para apresentar e louvar o caráter bom, censurando o seu contrário. Ela forneceria os modelos do comportamento apropriado para que fossem imitados pelos jovens aprendizes. Através delas se apreciariam também os comportamentos perversos, mas sem os oferecer como modelos. Determinado o modo de usar as palavras, determinar-se-iam os

elementos formais da música, o ritmo e a harmonia, como devendo acompanhá-las.

As determinações quanto às palavras são bastante claras e essa clareza mesma é o que, talvez, possa interessar a Sócrates. Como manter a música dentro dos limites da função que lhe é prescrita, senão encontrando os meios de controlá-la? O discurso parece ser mais passível de definições, muito mais do que ritmos e harmonias. Talvez fosse diferente quando se conheciam as teorias de Dámon. De qualquer forma, os interlocutores cultos e bem formados, ao par das teorias do último, não conseguem definir para harmonias e ritmos modelos com a mesma clareza e segurança na argumentação, tal como foram capazes de fazer com as palavras.

As palavras teriam predomínio sobre os elementos mais propriamente formais da música. Mas elas, por sua vez, estariam sobre o predomínio daquele que as pronunciasse.

A arte como cópia e também modelo do bom caráter.

A dominância seria das "palavras". Os demais elementos da música deveriam acompanhá-las, seguindo-as e imitando-as em seu modo de expressão. Mas elas, por sua vez, seriam expressão do caráter da alma.

— Mas o modo de expressão e a palavra não dependem do caráter da alma?

— Como não?"

Logo:

"— ... a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo dependem da qualidade do caráter ..."

[400d-e]

A boa música seria imitação do bom caráter e, enquanto tal, modelo para sua própria formação. A boa qualidade do discurso dependeria do bom caráter de seu autor, da qualidade de sua alma. Um bom homem produziria boas obras. Estas, por sua vez, seriam modelos segundo os quais se formariam outros homens bons. A arte expressaria o homem bom e, do homem bom, seria também a causa. O modelo do homem bom seria, na verdade, o próprio homem bom. A arte copiaria, imitaria o homem bom; este, assim, seria a causa da boa arte. Por outro lado, o jovem, ao copiar e imitar a arte que expressaria o bom caráter, formar-se-ia como homem bom pela arte; e, assim, a arte seria a causa do bom caráter. A arte, por um lado, deveria ser a cópia do bom caráter; por outro, como sua cópia mesmo, o seu modelo.

A atenção esteve concentrada na música, mas, no caso, a música é só um exemplo. Todas as artes seriam como ela: atuariam na formação dos jovens aprendizes da mesma maneira.⁹

"— ... Em todas ... as coisas há, com efeito, beleza ou fealdade. E a fealdade, a arritmia, a desarmonia, são irmãs da linguagem perversa e do mau caráter; ao passo que as qualidades opostas são irmãs e imitações do inverso, que é o caráter sensato e bom." [401a]

Haveria que procurar entre os artistas aqueles "cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios do que é próprio da natureza do belo e do perfeito". Em todas as coisas haveria beleza ou fealdade. A fealdade, a arritmia, a desarmonia seriam irmãs da linguagem perversa e do mau caráter. Os bons artistas introduziriam

⁹ Sobre as artes plásticas na obra de Platão: Pierre-Maxime Schuhl — Platon et l'Art de son Temps (Arts Plastiques).

em suas obras exclusivamente a imagem do bom caráter, nelas não fazendo presentes o vício, a licença, a baixeza, o indecoro. As imagens do mal estariam ausentes em suas obras. A atividade do artista seria a de copiar; sua obra, uma cópia, uma imagem. Para efeitos da boa formação dos jovens aprendizes, as imagens que lhes deveria apresentar a arte, seriam aquelas pertinentes ao caráter adequado ao desempenho da função a que se destinariam. Haveria que procurar, dentre os artistas, aqueles habilitados à produção dessas imagens. Deveriam copiar o bom caráter; a sua habilidade seria a de saber bem copiar o bom caráter; para fazê-lo, segui-lo e observá-lo. Na obra, só transpor o que nele pudesse ter sido observado. Observar-se-ia a fala do homem de bem; transpor-se-la-ia para a obra. Observar-se-ia o seu comportamento na diversidade das possíveis situações; retratá-se-lo-ia na obra. Estar-se-ia atento ao que diria e no como o diria: do mesmo modo deveria expressar-se sua imagem na obra. Tudo no bom caráter deveria ser atentamente observado, em conjunto e em detalhe: a fala e o modo de falá-la, a postura, o traje, os demais complementos que o acompanhariam conforme a diversidade de situações. Tudo na obra deveria corresponder ao que nele se observasse; deveria a obra ser uma cópia perfeita do bom caráter.

Todas as coisas deveriam ser assim concebidas e feitas; sempre na mesma perfeita correspondência àquilo que se encontrasse no homem bom. O bom caráter como que impregnaria todas as coisas. Um ambiente construído por artistas que assim procedessem, constituir-se-ia num lugar saudável e os jovens tirariam proveito de tudo, "de onde quer que algo lhes impressionasse os olhos ou os ouvidos". Haveria só belas obras: imagens do caráter bom, adequadas a ele, correspondentes a ele. Os jovens estariam imersos nesse ambiente de beleza, sendo levados a imitar e a estar de harmonia com ele. Moldar-se-iam segundo os modelos do ambiente que os envolveria; e, portanto, pelo bom caráter que o dominaria. Tudo, todas as coisas, para que fossem feitas, teriam de ter sido antes observadas no homem bom; tudo, antes, teria de ter sido visto nele

como sua propriedade, subjetiva ou objetiva: seu modo de falar e de comportar-se, seu traje e demais objetos. Tudo que poderia ser feito seria sempre uma cópia daquilo que fosse próprio do homem bom. Como coisas próprias dele é que seriam coisas boas. Só elas poderiam existir no ambiente em que se formariam os jovens. Sendo assim, pergunta-se:

"— ... só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixesa, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu mister entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do mal, como no meio de ervas daninhas, colhendo e pastando aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal na sua alma? Devemos mas é procurar aqueles dentre os artistas cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa?

— Seria essa, de longe, a melhor educação.

— ... aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia

um homem perfeito; ao passo que as coisas feias, com razão as censuraria e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar, e, quando chegasse à idade da razão, haveria de saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido assim educado." [401b-402a]

Através da imitação, ocorreria a transposição das características do modelo para aquele que o copiasse. "As imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência" [395d]. Todas as imagens que se fizessem presentes aos jovens, mesmo sem que estivessem sendo atentamente observadas e copiadas, exerceriam um efeito amoldador sobre seu caráter. Inadvertidamente, insensivelmente, elas estariam atuando sobre eles, acostumando-os, familiarizando-os com elas. Familiarizar-se-iam às imagens; assim, não as estranhariam. Amoldar-se-iam por elas, únicos modelos disponíveis; assim, identificar-se-iam com elas. Haveria, entre eles e elas, afinidade. O contrário ocorreria com o que lhes fosse estranho: suportá-lo-iam mal, por não reconhecê-lo, por contrapor-se ao que eles teriam acabado por ser.

Tudo isto ocorreria sem que tivessem conhecimento de que tais modelos neles estariam sendo "enterrados". Formar-se-iam conforme um conjunto muitíssimo bem definido de modelos. Essa moldagem minuciosa, iniciando-se bem cedo na vida dos jovens, definir-se-ia por atividades e exercícios, onde perseverar deveriam na cópia dos modelos adequados; e seria, também, efetuada através de todo o ambiente em que viveriam. Para isso, o seu ambiente deveria ser moldado conforme os imperativos dessa finalidade formadora. Constituir-se-ia em um conjunto definido, limitado, de referências exclusivas, para que os jovens não conhecessem e não se familiarizassem senão com o que lhes fosse apropriado ao exercício de sua futura função de guardiões das leis e da cidade. Mais tarde, quando, enfim, a razão lhes fosse dada, jubilar-se-iam ao verem-se tal como, então saberiam, deveria ser um guerreiro. Alegrar-se-iam

por se verem conforme a razão, quando, por fim, a tivessem.

E haveria como medir o quanto os jovens estariam bem formados; assim, como bem determinar o término de sua formação:

— É como quando aprendemos as letras e só achávamos que as sabíamos o suficiente quando os caracteres, apesar de poucos, não nos passavam despercebidos em todas as composições em que entravam, e, fossem elas grandes ou pequenas, não as desprezávamos, como se não devessem ser notadas, mas em todo lado nos esforçávamos por as distinguir, na convicção de que não deixaríamos de ser analfabetos antes de atingir essa fase.

— É verdade.

— Portanto, não reconheceríamos as imagens das letras, se nos aparecessem refletidas na água ou em espelhos, antes de as conhecermos a elas, pois pertencem à mesma arte ^à ao mesmo estudo?

— Absolutamente.

— Ora pois, pelos deuses! Digo do mesmo modo que não seremos músicos, nem nós mesmos nem aqueles que nos propusemos educar para serem guardiões, antes de conhecermos as formas¹⁰ da temperança, da coragem, da generosidade, da

¹⁰ Como James Adam (Op. cit., I, nota ao §402c16), não entendemos que a palavra "formas" (εἶδη) esteja sendo usada aqui por referência a uma posterior "teoria das idéias", nos Livros VI e VII. Cf. também Emile Chambry (Op. cit., I, notas 1 e 2 ao §402c). Sugerimos, para esta passagem do texto, um entendimento de "formas" como designando, simplesmente, realidades com existência só na alma ou no espírito, distintas pois, mas não totalmente separadas, da realidade perceptível pelos sentidos; isto para que se possa também interpretar o uso de "imagens" e de "modelo" logo a seguir. Haveria que fazer convergir na alma "boas disposições", dadas pelas "formas" da temperança, da coragem, da generosidade, etc., constituindo-se assim um bom caráter; o qual, por sua vez, deveria ser revestido de formas sensíveis, "imagens" dele mesmo, ou seja, do próprio bom caráter. Os traços exteriores e sensíveis deveriam, pois, corresponder aos interiores, as "imagens" deveriam corresponder às "formas", como partes de um mesmo "modelo". Os traços exteriores seriam "imagens" dos interiores; as "imagens" sensíveis,

grandeza de alma e de quantas qualidades forem irmãs destas, e por sua vez os vícios que lhes são contrários, onde quer que andem, e de sentirmos a sua presença onde elas se encontram, elas e as respectivas imagens, sem as desprezarmos nas pequenas ou nas grandes coisas, pois acreditaremos que pertencem à mesma arte e ao mesmo estudo.

- É muito necessário que assim seja.

- Logo ... quem fizer convergir, intimamente, na sua alma, boas disposições, que, no seu aspecto externo, condigam e se harmonizem com aquelas, por participarem do mesmo modelo, tal pessoa será a mais bela visão para quem puder contemplá-la?

- A mais bela, sem dúvida." [402a-d]

Só quando fossem capazes de reconhecer as qualidades que lhes fossem próprias, "onde quer que andassem", e de sentirem a sua presença, "onde quer que se encontrassem", sem que as desprezassem "nas pequenas e nas grandes coisas"; só então, é que seriam dados como formados. Tendo sido educados conforme os modelos apropriados ao exercício da função a que se destinariam, e sendo essa educação o meio pelo qual esses modelos seriam neles impressos; educados, por fim, estariam quando, tendo sido moldados, pudessem passar a ser o modelo a partir do qual tudo seria avaliado, grande, pequeno, ou mesmo muito pequeno. Moldados segundo o modelo do bom caráter, passariam, eles mesmos, a ser modelos de bom caráter. Como tal, referência para a atribuição de valor a tudo e a todos. O que lhes agradasse seria bom, porque, com eles se identificaria, mostrando sua bondade. O que odiassem seria feio e mau, porque repudiado pelo

cópias das "formas" interiores. As qualidades que fossem próprias ao bom caráter deveriam ser reconhecidas em sua existência interior, enquanto "formas", e em sua existência exterior, enquanto "imagens" dessas mesmas "formas". Haveria que se perceber a correspondência entre os traços interiores e os exteriores. Para isso, a observação do homem de bem, o modelo mesmo, que no caso é dado na concretude de sua existência, enquanto um bom guerreiro, cujos traços foram definidos por uma correta educação.

bom caráter. Em si mesmos, teriam a referência de todo juízo. Bastar-se-iam na medida em que seriam portadores dos modelos de sua própria virtude. Com este bastar-se, dar-se-ia por terminada sua formação. Não teriam mais que se voltar para além de si mesmos; quando perguntassem pela virtude, em si mesmos, eles a encontrariam. E quando um dentre eles se encontrasse com outro, também dentre eles, o que se teria, então, seria o mútuo encantamento, por mutuamente se estar contemplando a virtude e a beleza. Formados, propor-se-iam, pois, como modelos a serem apreciados e copiados; assim, objeto de satisfação para si próprios, e de utilidade para quem não tivesse ainda atingido a sua perfeição.

A ginástica.

A ginástica também deveria ser pensada tendo-se em vista a alma. A esta é que caberia, sobretudo, bem formar, pois não pareceria ser o corpo, por perfeito que fosse, que por sua excelência, tornaria a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, por sua excelência, é que permitiria ao corpo ser o melhor possível. Não seriam necessárias, por isso, determinações mais específicas a respeito da ginástica. Uma alma bem formada saberia como encontrá-las. Poucas indicações então bastariam.

Deveriam os guardiões abster-se da embriaguez, já que seria ridículo "que um guardião precisasse de outro". Sua dieta deveria ser a adequada a "atletas da maior das lutas": uma dieta simples, sem exageros nem muitas variedades, excluindo-se os condimentos, a "doçaria ática" e o convívio com as "jovens de Corinto". Deveria ser uma dieta para "atletas guerreiros" que teriam de estar "sempre vigilantes como cães".

Sua constituição deveria ser saudável, graças a uma boa

natureza e a uma dieta adequadas, dispensando-se os cuidados médicos prolongados. Doenças neles só seriam admitidas as localizadas, tais como, antes de tudo, os ferimentos advindos dos combates. Enfermiços e libertinos não deveriam ser tolerados, visto que "não lhes aproveitava viver, nem para eles nem para os outros". A vida para eles seria uma seqüência de tormentos; sua existência, perturbadora para o Estado. Não valeria a pena existir a arte de curá-los, nem tratá-los. Louvando a figura de Asclépios, Sócrates observa:

"- ... àquele que é incapaz de viver no círculo de ação que lhe foi adstrito, entendia que não se devia aplicar terapêutica, uma vez que nada lucrava com isso, nem o próprio, nem o Estado.

- O Asclépios de que falas é um político.
- É evidente ..." [407d-e]

E não teria sido por ignorância nem por esquecimento que Asclépios não teria revelado a seus descendentes a medicina capaz de curar aqueles que, devido à indolência ou a uma dieta inadequada, se "enchem de humores e de ventosidades". Ele não teria revelado essa medicina "por saber que em todas as cidades bem governadas incumbe a cada um uma tarefa, que é forçoso realizar, e a ninguém é dado vagar para passar a vida doente a tratar-se".

Os médicos, como os juizes e com eles, afirma-se, haveriam de...

"- ... tratar, dentre os cidadãos, os que forem bem constituídos de corpo e de alma, deixarão morrer os que fisicamente não estiverem nessas condições, e mandarão matar os que forem mal conformados e incuráveis espiritualmente ..." [410a]

Agiriam os médicos como juizes. Numa cidade tomada pelo

vício, onde os cidadãos tivessem tido uma educação vergonhosa, a libertinagem e as doenças multiplicar-se-iam, numerosos seriam os tribunais e as enfermarias, as chicanas e a medicina passariam a ser veneradas. Tudo isto seria vergonhoso:

“— ... Ou não julgas uma vergonha e um grande sinal de falta de educação ser-se forçado a recorrer a uma justiça importada de outrem, como se eles fossem amos e juizes, por falta de justiça própria?” [405b]

De tais julgamentos médicos, como daqueles de “juizes sonolentos”, só se escaparia pelo exercício da ginástica no mesmo sentido da boa música. Outras prescrições, quanto às danças, caçadas, competições, etc., seriam desnecessárias, pois bastaria seguir o sentido geral da educação definido pela música. Acima de tudo, o que se precisaria ter em mente seriam os efeitos combinados da música e da ginástica sobre as almas. — Como assim?, pergunta Adimanto.

O caldeamento da música com a ginástica.

“— Como assim?

— Não reparaste na disposição de espírito que adquirem os que passam a vida a fazer ginástica, sem contato algum com a música? Ou dos que adquirem a disposição contrária?

— A que estás a referir-te?

— À grosseria e dureza por um lado, e a moleza e doçura por outro.

— É isso mesmo! Os que praticam exclusivamente a gi-

nástica acabam por ficar mais grosseiros do que convém, e os que se dedicam apenas à música tornam-se mais moles do que lhes ficaria bem." [410c-d]

O que haveria de corajoso na natureza de alguém, argumenta Sócrates, é que poderia dar lugar à grosseria. Se fosse bem cultivado, daria lugar à coragem, mas, "demasiado tenso", originaria a dureza e a irascibilidade. A doçura seria também umas das qualidades necessárias aos jovens aprendizes da arte da guerra, mas, "se ela afrouxa", torná-los-ia mais moles do que conviria. Seriam necessárias estas duas qualidades - a coragem e a doçura. Deveriam os "guardiões ter um caráter doce e arrebatado ao mesmo tempo". Haveria pois que harmonizá-las. Dessa harmonia resultaria uma alma "moderada e corajosa". Da falta dela, uma alma "covarde e grosseira". A música e a ginástica deveriam ser bem caldeadas, tendo-se em vista essa harmonia.

"- ... se uma pessoa permitir à música que o encanto com os seus sons e que lhe derrame na alma, através dos ouvidos, como de um funil, as harmonias doces, moles e lamentosas a que há pouco nos referíamos, e se passar a vida inteira a trautear canções de coração jubiloso - uma pessoa assim, primeiro que tudo, se tinha alguma irascibilidade, amoleceu como quem amolece o ferro, e, de inútil e duro, o torna proveitoso; porém, se perseverou nessa atitude, e não a deixou, mas ficar fascinado, em breve funde e se dissolve, até aniquilar o seu espírito e ser arrancado da alma por excisão, como um nervo, fazendo dele um "amolecido lanceiro".

- Absolutamente.

- E se ele desde o início recebeu da natureza uma alma sem coragem, em breve se darão estes fatos. Se, porém, tiver uma que seja impetuosa, enfraquece-a, torna seu espírito maleável, e por qualquer ninharia pronto a exal-

tar-se e apaziguar-se de novo. De corajoso que era, tornou-se irritável, colérico e cheio de mal humor." [411a-c]

Tais seriam os efeitos da música e o modo de tratá-la. Caldeá-la, dever-se-ia, com a ginástica. Quanto a esta, no exemplo do mesmo caso particular:

"— E agora, se ele praticar a ginástica em grande escala e se banquetear à larga, sem tocar na música e na filosofia? Primeiro que tudo, como passa bem do seu físico, não se encherá de sobranceira e ardor e não se tornará mais corajoso do que era?

— Absolutamente.

— Pois então! Visto que nada mais faz nem convive com a Musa! Ainda que existisse dentro da sua alma qualquer desejo de apreender, uma vez que não toma o gosto a ciência alguma, nem investigação, nem participa em nenhuma discussão ou qualquer outra exercitação da música, torna-se débil, surdo e cego, em vista de não ser despertado nem acalentado nem purificado no acervo das suas sensações.

— É isso.

— Uma pessoa assim torna-se um inimigo da razão e das Musas, e já não se serve de palavras para persuadir; leva a cabo todas as suas empresas pela violência e pela rudeza, como um animal selvagem, e vive na ignorância e na inaptidão, sem ritmo nem graciosidade." [411c-e]

Para as faces "corajosa" e "filosófica" da alma é que teria a divindade concebido a música e a ginástica; não para a alma e o corpo. E, por conseguinte:

"— ... aquele que melhor caldear a ginástica com a música e as aplicar à alma na melhor medida, — de um homem assim diríamos com toda a razão que seria o mais consumado

músico e harmonista, muito mais do que o que afina as cordas umas pelas outras.

— Com toda a razão, ó Sócrates!" [412a]

O mais consumado músico e harmonista seria aquele que, pelo bom caldeamento da música com a ginástica, viesse a alojar em sua alma as mais belas disposições. Não seria o melhor músico aquele que melhor afinasse as cordas umas pelas outras, mas o que melhor "afinasse" sua própria alma. Ao simplesmente afinar as cordas, umas pelas outras, faria falta à arte o seu sentido, a beleza mesmo que deveria criar. Deveria a arte criar, antes de tudo, não a beleza nos objetos, no mármore ou nos sons. Essa beleza não possuiria valor próprio. Deveria a arte participar da criação da beleza nas pessoas, nas almas das pessoas. Só enquanto participe na criação do belo caráter, encontraria a arte o seu sentido. Só a beleza do caráter seria propriamente beleza. Só a sua definição como objetivo e como produto poderia dar sentido à atividade artística.

Afinar as cordas umas pelas outras... Ora, isto não seria nada. Afinar sim as cordas de acordo com as determinações da beleza do caráter. Antes, construir o último. Construí-lo, harmonizar, afinar as duas faces da alma, a "filosófica" e a "corajosa", por um bom caldeamento da música e da ginástica.

"— Para estas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra, retestando-se ou afrouxando até onde lhes convier." [411e-412a]

Com isto, mais uma vez, se afirma a educação terminar no amor da beleza, da beleza do caráter bem formado. Tal caráter seria a mais bela visão para quem pudesse contemplá-lo. O músico encantaria-se-ia o mais possível com quem o possuísse, visto que, ser músico

seria saber construí-lo em si mesmo e nos demais. Todas as demais belezas seriam marginais, acessórias, existindo em função desta, a do bom caráter.

Os militares, eleitos governantes.

A educação dada aos jovens aprendizes do ofício da guerra formaria "os mais consumados músicos e harmonistas". Sob o efeito dos poderes encantatórios de tal imagem, Sócrates, ato contínuo à essa conclusão, pergunta:

"- Não é de um governante assim, ó Gláucon, que a nossa cidade sempre precisará, se queremos salvar a nossa administração?"

Gláucon responde afirmativamente e com firmeza:

"- Precisar-se-á seguramente, e o mais hábil que possa ser." [412a-b]

Mas como assim? Não procurávamos governante algum. Formávamos os guardiões, os militares, encarregados de ir ao ataque dos inimigos da cidade ou de defendê-la de suas investidas. Não formávamos os governantes. Nada mesmo havia sido dito sobre a função do governo. A função estudada era a da guerra, não a do governo. No entanto, surgem à nossa frente os governantes. Uma outra função é dada como definida na cidade: a função do governo; uma outra especialidade é dada como definida também: o governar; um outro artifício especializado ainda: o governante.

Mas não seria natural que na cidade houvesse um governo?

Havendo governo, natural não seria que governantes houvesse? Talvez tenha de ser assim, mas o diálogo nada nos disse ainda a este respeito. Estavam alguns jovens sendo formados para a defesa da cidade e, estando formados, mostram-se, como que por acaso, como os melhores governantes. Os artífices da guerra são apontados como os governantes da cidade, não sendo o processo que levou a essa eleição mostrado. Como em outros casos, a argumentação talvez pudesse ser entendida como dispensável, na medida em que, sobre tal ponto, divergência de opinião não houvesse entre os interlocutores. Para eles, os militares, bem formados, seriam dados naturalmente como os governantes de que a cidade precisaria. Mas é exatamente o governar que não se definiu o que pudesse ser. Como se poderia bem definir o governante sem que a função que seria a sua estivesse a nos informar as características que deveriam ser encontradas em sua natureza; sem que a função estivesse a definir também os elementos de que se deveria compor sua formação? Tal foi o que se fez com os defensores da cidade, para quem as definições foram dadas seguindo-se esta ordem. Por que não o mesmo agora?

Talvez se possa pensar numa identidade entre o governo e a vigilância. Os inimigos que se teriam em vista, talvez, não fossem só os externos: haveria que se cuidar também dos inimigos internos, de guardar-se também contra eles. Sendo assim, a vigilância seria dupla, voltando-se para fora e, também, para dentro da cidade. Mas se inimigos houvesse internamente, justificando-se um guardar-se que se voltasse para o interior da própria cidade, esta, como teria de ser concebida? Não haveria de sê-lo em termos de que todos os cidadãos fossem amigos uns dos outros. Uma cidade onde guardas em seu interior devessem existir seria uma cidade que viveria, ao que parece, uma guerra interna. A sociedade, assim, seria entendida como vivendo alguma espécie de disputa entre os próprios cidadãos. Exatamente isto, no entanto, criticou-se em Adimanto. Não se poderia entender que uma cidade houvesse, se as relações entre os seus membros fossem entendidas como relações de guerra. Os cidadãos não poderiam estar guerreando uns com os outros. Havendo que se

cuidar, uns cidadãos em relação aos outros, que cidade seria esta que se modela como a melhor possível? Se fosse uma cidade qualquer que se tivesse em mente, tal como aquelas todas de que falara Trasímaco, governantes, guardiões da própria ordem interior, sempre haveriam, e impossível seria imaginá-las sem o seu auxílio. Mas uma cidade que se modela como a melhor possível?... E mais, por que nada se fala sobre tão importante questão? Uma função de tal importância é dada como necessária sem uma única palavra. Uma nova especialidade se cria, também no mais absoluto silêncio. E elege-se, ainda, uma determinada classe de cidadãos para exercê-la no mesmo silêncio.

Vejamos onde nos conduzirá o diálogo. Mas qual seria a expressão que teriam os rostos de Sócrates e de seus jovens interlocutores, ao omitir tais perguntas e suas respostas? De uma maneira ou de outra, as determinações que foram explicitadas como sendo suficientes para dar-nos uma cidade em seus traços básicos, acabaram por não bastar: uma nova determinação fez-se necessária — há que haver governo e governantes, e os governantes seriam os militares. Talvez não fosse suficiente, pois, aos jovens interlocutores de Sócrates o passadio político que se lhes oferecia a princípio. À vida de guerreiros encarregados da guarda da cidade contra seus inimigos externos, acrescentam a função de governá-la internamente.

Haveria um governo; os próprios cidadãos não bastariam, como também não bastariam para defender a cidade dos inimigos externos, sendo necessário um exército. Os titulares das duas funções se confundem. Com isto, talvez se negue o princípio da especialização: para cada homem uma função, uma função para cada homem; ou talvez não se negue, entendendo-se o governo como uma espécie de guarda e defesa, a defesa contra os inimigos internos. Mas, sendo assim, voltamos com a pergunta, que cidade é essa que se concebe como a melhor possível? Não seria possível imaginar-se uma cidade que não fosse marcada pela presença de inimigos internos e, assim, tomada pela guerra intestina?

Para essa função de governar, os militares mostrar-se-iam

como os melhores, e o fariam depois de terem, na imaginação dos interlocutores, a sua formação depurada de todos os elementos que se mostraram contrários às qualidades requeridas para o desempenho da função do guardar. Tal depuração, talvez, tenha-se feito necessária exatamente para isso: para que pudessem reivindicar para si o direito exclusivo à função do governo. Tal como eram, tal como eles mesmo viam a si mesmos, e como se apresentavam aos outros, não poderiam, para si, reivindicar tal função. Mas, tal como poderiam vir a ser, com a sua formação melhorada, depurada dos elementos que os degradavam a seus próprios olhos, e os degradavam provavelmente aos olhos dos demais, aí sim, apresentar-se-iam como dotados de um caráter excepcional, e, nessa excepcionalidade, dignos do governo. Retomar, criticar, depurar a formação tradicional dos "jovens bem nascidos" talvez não seja senão recuperar neles o sentimento de auto-estima. Talvez Sócrates tenha achado que desses jovens, efetivamente, dependeria o destino das cidades. Talvez eles tenham se convencido de que a responsabilidade que lhes atribuía Sócrates deveria ser efetivamente assumida.

Seja! Concedamo-lhes a função de governo! Vejamos para onde nos conduzirão com a ajuda de Sócrates.

Os governantes e seus auxiliares: os exames.

Entre os militares na função do governo, haveriam distinções. Os governantes propriamente ditos teriam que ser os mais velhos, dentre estes, os mais aptos. Estes além das qualidades já consideradas, teriam de ser comprovadamente ciosos dos interesses da cidade; teriam de, efetivamente e comprovadamente, estar preocupados com ela. As pessoas se preocupariam com aquilo que porventura amassem. Amariam, com certeza, aquilo que julgassem vantajoso a si

e aos seus interesses e que, quando corresse bem entenderiam que também lhes traria prosperidade. Portanto, conclui Sócrates:

"- ... há que escolher, dentre os outros guardiões, homens tais que, depois de os examinarmos, nos pareçam, durante toda a vida, executar com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade, e, o que o não for, não aceitem de modo algum fazê-lo." [412d-e]

Seria preciso observá-los em todas as idades...

"- ... a ver se se mantêm firmes nesta doutrina, e se levados pela impostura ou pela violência não se esquecem e abandonam a opinião de que devem fazer o que há de melhor para a cidade." [412e]

Os exames seriam de diversas ordens. Deveria ser tentado dissuadi-los, fazer com que esquecessem suas obrigações, submetê-los aos desgostos e aos sofrimentos; submetê-los ainda à impostura, ao fascínio dos prazeres enganosos, como ainda testá-los haveria frente a tudo que pudesse atemorizar. Em tudo deveriam manter a doutrina de que teriam sido embuídos.

"- ... Devem, pois, vigiar-se logo desde a infância, propondo-lhes empreendimentos em que mais facilmente poderiam esquecer-se de tal doutrina e deixar-se iludir, de maneira a poder-se escolher quem se lembra e quem é difícil de ludibriar, e excluir quem o não é." [413c-d]

Dever-se-ia impor-lhes trabalhos, sofrimentos e lutas:

"- ... Tal como se levam os potros para o meio dos ruídos e da agitação, para ver se são assustadiços, do mesmo modo, quando novos, devem transportar-se para o meio

de terrores, e depois transferi-los novamente para os prazeres, para os pôr à prova — muito mais do que o ouro ao fogo — a ver se são difíceis de ludibriar e revelam compostura em todas as circunstâncias, se são bons guardiões de si mesmos e da música que aprenderam." [413d-e]

Dotados precisariam estar, pela educação a que se teriam submetido, das opiniões certas a respeito de qual deveria ser o seu comportamento em todas as circunstâncias. Seria seu dever fazer sempre aquilo que, em cada ocasião, fosse o melhor fazer no interesse da cidade. Teriam, pela educação, sido formados de tal modo que, em si mesmos, trariam a opinião certa a respeito do que, neste sentido, deveria ser feito. Teriam seu caráter modelado de maneira a gostar do que deveriam gostar, a considerar belo o que deveriam ter como belo, etc. Teriam sido dotados de tais opiniões pela educação. Tê-las adquirido, no entanto, não seria algo que se pudesse dar por definitivo. Tendo sido dotados das opiniões certas, poderiam abandoná-las. Haveria, pois, que se cuidar, não só dos meios pelos quais acolheriam em suas almas as opiniões acertadas, mas também precaver-se contra os meios pelos quais pudessem vir a abandoná-las.

As opiniões poderiam ser abandonadas voluntária ou involuntariamente. Voluntariamente, abandonar-se-ia uma opinião, por desilusão. Sendo as opiniões que teriam recebido em seu espírito certas, não haveria que se recear, se desiludissem. Ainda que as recebessem antes da "idade da razão", acolhendo-as em seu espírito sem entendimento, quando chegassem a ela, deveriam jubilar-se por se verem bem formados, conforme as boas opiniões. Estas só poderiam ser abandonadas, pois, involuntariamente. As boas opiniões seriam verdadeiros bens. Dos bens, uma pessoa só se privaria involuntariamente.

Sendo o abandono possível só o involuntário, seria pelo roubo, pela impostura ou pela violência que poderiam deixá-las. Seriam roubados aqueles que fossem dissuadidos ou se esquecessem,

porque a uns arrebataria o tempo, a outros a razão. Seriam vítimas da violência aqueles a quem o desgosto ou o sofrimento fizessem mudar de opinião. Vítimas da impostura seriam aqueles que mudassem de opinião fascinados pelo prazer ou atemorizados por qualquer receio. Os prazeres seriam bens ilusórios, quando contrapostos ao cumprimento do dever. Todo temor seria também ilusório, a não ser aquele de não fazer o que se devesse fazer. Prazer e temor poderiam assim ser considerados como uma espécie de impostura, pois impostura seria tudo quanto nos iludisse.

Os educandos estariam submetidos, desde a infância, a todo tipo de provas, onde seriam examinados nestes pontos. A educação seria, pois, desde o início, combinada com sua aferição. O aprendizado combinar-se-ia sempre com o exame de seus resultados. Por fim:

"— ... quem tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória. Quem assim não for, deve excluir-se." [413e-414a]

Concluir-se-ia, assim, a sua formação e seu exame; formação e exame que, ao mesmo tempo, seriam uma seleção dos melhores como chefes e propriamente governantes da cidade:

"— ... serão guardiões perfeitos os que cuidam dos inimigos externos e dos amigos internos a fim de que uns não queiram, os outros não possam fazer mal, e os novos, que há pouco apelidávamos de guardiões, serão os auxiliares e defensores da doutrina dos chefes ..." [414b]

Toda a formação teria por finalidade a formação destes profissionais, encarregados de cuidar dos "inimigos externos" e dos

"amigos internos". Os "inimigos externos", cuidados seriam para que não pudessem fazer o mal; os "amigos internos", para que não quisesses fazê-lo.

De como a educação deveria ser apresentada para ser aceita.

"— E agora, como arranjaríamos maneira de, com uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade, e de que há pouco falávamos, convencer disso, sobretudo os próprios chefes, e, se não for possível, o resto da cidade?

— Que espécie de mentira?

— Não é nenhuma mentira nova, mas da Fenícia, coisa já sucedida anteriormente em muitas partes, segundo contam e fazem crer os poetas, mas que não aconteceu entre nós, nem sei se sucederá, e só se pode acreditar à custa de um sólido poder de persuasão.

— ...

— ... tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que as experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham, sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra.

— ... «Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cida-

de» — como diremos ao contar-lhes a história — «mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata, ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição de suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse». Sabes de algum expediente para fazer acreditar neste mito?

— Nenhum, para que esses homens creiam nele; mas talvez para os filhos deles, para os que vierem após eles, e os demais homens.

— Isso até seria ótimo para lhes aumentar a dedicação pela cidade e de uns pelos outros. Compreendo mais ou menos as tuas palavras.

— Será conforme os caminhos por onde a fama quiser conduzir esta história." [414b-415d]¹¹

¹¹ Para uma comparação com o "Mito das Raças" de Hesíodo: O trabalho e os Dias, 106-203; ver sobre o último: Jean-Pierre Vernant — Mito e Pensamento entre os Gregos, I, pp. 11-70.

Criação da arte, como obra do deus. O produto do artifício deveria ser apresentado como sendo criação da terra e do deus. Teriam, a terra e o deus, criado os homens tal como se encontrariam pelo efeito da arte. Eles deveriam acreditar que seriam tal como se vissem, não como resultado da educação recebida, mas como criações da terra e do deus.

Um outro plano de realidade. Haveria a cidade e seus cidadãos; entre os cidadãos, distinguir-se-iam os chefes, os guerreiros, os artífices e os lavradores. Mas, além de todos eles, o deus e a terra - criadores imaginários dos homens. Imagem que, para os homens, deveria substituir o conhecimento de seus verdadeiros criadores: uma "nobre mentira". Uma nobre mentira apresentaria, aos homens, as obras de outros homens como obras da terra e do deus. Os verdadeiros criadores, cujas obras seriam os próprios homens como bons chefes, bons guerreiros e bons artífices e lavradores; estes, os senhores da criação dos demais, não se mostrariam a suas criaturas; a elas, falar-se-ia da terra e do deus. O criador esconder-se-ia de sua criatura. Seriam os criadores substituídos, na representação de suas criaturas, por imagens de potências em um plano de existência diferente daquele dos simples homens. O mundo dos homens, o dos deuses. O mundo dos homens determinado pelo dos deuses.

Artifício humano versus determinação divina. De ~~uma~~ lado o humano: próximo, num mesmo plano de realidade e, portanto, passível de crítica, porque sempre visível em sua proximidade; e passível, também de cópia e equalização, porque com um mesmo estatuto de realidade. Sendo humano, passível seria de compreensão e transformação pelo homem. De outro lado, a terra e o deus, realidades, no caso, fictícias, mas definindo um âmbito de determinações que escaparia aos simples homens, estando fora do alcance de seu poder de intervenção e mudança. Não se veriam, os simples homens, como capazes de mudar aquilo que eles mesmos fossem, porque o poder de efetuar essa mudança não seria humano, mas divino.

As determinações divinas seriam impositivas e incompreensíveis, mas, também, sempre boas, porque a divindade, em si mesma, seria boa e incapaz de fazer o mal. O deus seria causa só de bens, nunca de males. A bondade seria um atributo da divindade, isto se frisa já quando se iniciava a discussão da formação dos guardiões. A bondade, a simplicidade e a veracidade seriam seus atributos, e, assim, deveria ser apresentada aos educandos; por respeito à verdade e à utilidade, sendo que, já naquele início de discussão, o que se frisava era sempre a utilidade, ficando a verdade, também sempre, em estreita relação com ela.

"— Ora deus não é essencialmente bom, e não é assim que se deve falar dele?" [379b]

Quem não o representasse como tal...

"— ... diria impiedades, sem utilidade para nós ..."
[380c]

As mães e amas deveriam manter-se nos limites dessa verdade, a fim de que...

"— ... ao mesmo tempo, nem blasfemem contra os deuses, nem tornem os filhos mais medrosos." [381e].

Não se consentiria que os mestres proferissem a não verdade sobre os deuses se se quisesse que os guardiões fossem... [383c]. Sempre a verdade a respeito dos deuses mostra-se em seu sentido utilitário. Em especial, bom seria que fossem bons como modelos de bondade para os educandos.

E agora, a bondade divina mostra-se com mais uma utilidade. A divindade seria essencialmente boa [379b]. Como essencialmente boa, seria causa só de bens, nunca de males. Portanto, não haveria que temer subordinar-se a ela. Colocar-se sob seus cuidados não seria

senão se deixar conduzir pelo bem. Ser criatura de um deus essencialmente bom, não seria senão ser obra do bem, e, como tal, também um bem.

"— ... o bem não é a causa de tudo, mas causa de bens, e sem culpa nos males ..." [379b]

Tendo a idéia de divindade como bondade, e de si mesmos como suas criaturas, encontrar-se-iam, os homens, certamente, apaziguados. Ver-se-iam como filhos da terra, criados por um deus. Assim, entender-se-iam amigos uns dos outros, como irmãos. Temerosos das imperiosas determinações divinas também seriam, mas, fácil seria escapar à ira divina, se, acaso, sobre algum deles se voltasse: bastaria respeitar o deus em sua essencial bondade. Agindo conforme a virtude, conforme a bondade que lhes seria intrínseca como dádiva do deus, e respeitando a divina autoridade, poderiam tranqüilamente esperar que lhes sucedesse somente o bem. A divindade somente o bem faria a suas criaturas. Sofrimentos, esperá-los só dos próprios descaminhos ao distanciar-se dela:

"— ... Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa no maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus." [379c]

Ou, então, os sofrimentos deveriam ser entendidos como meros males passageiros, castigos divinos e expiação, com os quais retornar-se-ia ao caminho da virtude. A divindade sempre procederia de modo justo e bom, e sempre os culpados lucrariam com o castigo:

"— ... precisavam do castigo os maus, por serem des-

graçados, ... expiando o seu crime, estavam a receber um benefício de deus." [380b]

Quão diferente seria, se criaturas fossem da humana vontade, tão distante da divina perfeição e bondade! A utilidade da verdade sobre a bondade divina, e da mentira para os homens parece, assim, encontrar parte de seu significado.¹²

No entanto, obra humana que, na verdade, a cidade seria, falhas nela poderiam haver:

"— ... mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea ..." [415b]

Uns teriam em sua composição ouro, outros prata, ferro e bronze os demais. Sua descendência, seria de se esperar, herdaria na sua composição os mesmos elementos metálicos, mais ou menos nobres. Mas na medida mesmo em que não seriam filhos da terra e obra do deus, sendo produtos de uma modelagem artificial pela educação, os pais, para que viessem a ter filhos com a mesma nobreza metálica, haveriam de ser capazes de moldá-los tal como eles mesmos haviam sido moldados. Para isso, seus filhos, primeiro, deveriam ter uma constituição que fosse conforme a deles; segundo, deveria ser-lhes oferecida a educação necessária e o ambiente adequado para que a possível nobreza de sua constituição pudesse manifestar-se. A descendência poderia herdar dos pais suas qualidades, mas o deus não existiria verdadeiramente para tal assegurar. A constituição do filho poderia não ser a mesma que a do pai. Poderia, também, o filho não encontrar o meio propício e não receber a educação adequada à condição do pai: "... pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea ...".

Um oráculo salvaria a situação. Haveria um segundo o qual...

¹² Para o que imediatamente precede: Emmanuel Kant — Critique de la Faculté de Juger, § 27; do mesmo: Lo Bello y lo Sublime, I-II.

"— ... a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse." [415c]

O deus recomendaria aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que exercessem a vigilância sobre as crianças e que não se compadecessem se a sua própria descendência tivesse qualquer porção de bronze ou ferro, atribuindo-lhes as honras que competiriam a sua conformação, fazendo de seus próprios filhos cidadãos de menor dignidade: artífices e lavradores. Do mesmo modo, se entre os últimos nascesse uma criança com parte de ouro ou prata, que fosse elevada ao grupo dos guardiões ou auxiliares.

Assim, tudo faria a educação, na conformação dos chefes, dos guerreiros, dos artífices e lavradores. Classificar-se-iam todos, pela capacidade de receberem a educação apropriada a cada uma dessas funções e dignidades. Dela, na verdade, tudo dependeria, ainda que, para convencer aqueles mesmos que a ela deveriam ser submetidos, os seus resultados devessem ser apresentados como obras da terra e do deus.

Mas como fazer para que acreditassem nesta história de homens nascidos na terra, criados pelo deus, tendo em sua composição o ouro, a prata, o ferro ou o bronze? Haveria que se arranjar meio para isso, visto que tudo...

"— ... será conforme os caminhos por onde a fama quiser conduzir esta história." [415d]

Talvez houvesse muitas maneiras de contá-la... Para contá-la, o que se haveria de considerar? Em primeiro lugar, parece importar o fato de que o trabalho dos fundadores aplicado na educação deveria aparecer, na história mítica, como dádiva divina. O trabalho dos criadores da cidade, dos modeladores dos cidadãos pela educação, cuja obra seriam os próprios homens como bons chefes, bons guerreiros e bons artífices e lavradores, não se mostraria às suas próprias criaturas. Seria substituído, na representação delas, por

imagens de realizações de potências criadoras em um plano de existência diferente delas mesmas, como criaturas, e também dos próprios criadores em sua existência real e palpável. Os verdadeiros criadores esconderiam seu próprio trabalho. Assim, entendem, seria mais perfeita a sua obra. Para que a cidade fosse bem constituída, abstrair-se-ia na sua imagem a figura de seus reais criadores, substituindo-a pela de um criador meramente imaginário.

Os criadores, os verdadeiros criadores, parecem, no caso, não precisarem do reconhecimento de suas criaturas. As criaturas, nas figuras de um bom chefe, do valente guerreiro, do habilidoso artífice e do dedicado lavrador, seriam reconhecidas em seus esforços e méritos; dignificadas e honradas seriam. Mas os criadores delas todas não seriam por elas reconhecidos; as honras a eles devidas seriam pagas a outro, um deus de mentira, inventado por eles mesmos, como que para lhes roubar a glória. No quadro que apresentariam de sua própria criação, os verdadeiros criadores, ao que parece, modestamente, se subtrairiam.

Esconderiam a si mesmos, mas, ao fazê-lo, esconderiam também seu modus operandi. A maneira pela qual forjariam a cidade e os homens, com seu ocultamento, também se ocultaria à compreensão de suas criaturas. Com eles, esconder-se-ia o modo pelo qual teria sido possível a criação delas: a inteligência e o trabalho deles. Escondendo-se os criadores, roubar-se-ia, às criaturas, a compreensão do modo pelo qual teriam sido criadas: roubar-se-lhes-ia a inteligência de sua própria criação.

Resultado do trabalho de outrem, nunca poderiam, as criaturas, assenhorar-se de si mesmas, porque nunca capazes seriam de, por si mesmas, refazer esse trabalho. Reproduzir-se-iam sempre tal qual seriam, porque poderiam saber disso, disso que seriam; mas não poderiam transformar-se, visto que o segredo da transformação, como verdadeira criação, não lhes teria sido revelado. A partir de si mesmas, seriam capazes de produzir outras iguais a si mesmas; mas a produção de algo que fosse diferente delas mesmas escaparia à sua compreensão. Teria o deus tomado a terra e outros elementos e, de-

les, criado algo novo, distinto dos elementos de que teria disposto e feito uso. Teria o deus transformado esses elementos; deles criando o homem. Esse poder de transformação é que se esconderia nessa nobre mentira de um deus criador. Os verdadeiros criadores teriam tomado crianças e delas feito bons governantes, bons chefes e bons artífices e lavradores. Os verdadeiros criadores teriam tomado crianças como o artífice toma a argila e dela faz diferentes figuras. Pelas mãos do artífice, transforma-se a argila na estátua. Não estava a estátua dada já na argila. A estátua é uma modificação da argila, não sua reprodução ou cópia. A estátua é uma criação, obra de um criador. Os governantes, os guerreiros, os artífices e lavradores, também seriam uma criação, obras dos fundadores da cidade, por meio da educação. O obrar desses fundadores é que se esconderia à inteligência das suas criaturas. Ao ocultarem-se sob a figura do deus, os verdadeiros fundadores ocultam seu obrar.

O obrar que ocultariam seria um trabalhar humano. Ocultar-se-iam as qualidades dos bons chefes, bons guerreiros, bons artífices e lavradores, como produtos do trabalho. Obtê-las, chegar a ser um homem virtuoso, seria uma dádiva do deus; não o resultado do querer e do esforço humano. As crianças aprenderiam a brincar, em meio a um saudável ambiente, onde tudo que vissem e ouvissem estaria moldado segundo exclusivos padrões, aos quais se habituariam, e, pelo hábito, iriam tendo suas naturezas conformadas por esses mesmos padrões. Constituir-se-iam, esses padrões, no familiar, dificultando a aceitação do que a eles fosse estranho. Formar-se-iam, as crianças, sem que se apercebessem de que estariam sendo moldadas. Viriam a ser de uma determinada maneira pelos efeitos dessa educação, que se disfarçaria na diversão e que se imporá indiretamente pelo ambiente. Mas, a si mesmas, não teriam tal qual: como frutos de uma educação artificial. Antes, entender-se-iam como naturalmente sendo o que fossem. Naturalmente entenderiam ser o que fossem, pois o artifício não lhes seria visível. Seriam o que viessem a ser como que por si mesmas, visto que oposição não encontrariam no ambiente em que viveriam. Habituar-se-iam muito

cedo a ele; identificar-se-iam desde muito cedo com ele. Não haveria, entre elas e o seu ambiente, desarmonia alguma, oposição nenhuma. Nada haveria a ser negado, a ser transformado. O trabalho, pois, com sua significação de negação e transformação, na representação que fariam de seu mundo, lugar nenhum teria.

Homens feitos, o que mudaria? Nada mudaria. Continuariam ouvindo as mesmas histórias [379d, 380c, 387 b], deixando-se encantar pelos mesmos ritmos e harmonias [411a], a serem examinados da mesma maneira [412e, 413e]. Iniciariam sua educação na infância e por toda a vida estariam sendo submetidos a provas. E, mesmo quando alcançassem a função de chefia, continuariam a receber de seus criadores o mesmo tipo de tratamento. Haveria que se convencer todos de que teriam sido criados da terra pelo deus, mas sobretudo, haveria que se convencer disso, os próprios chefes [414c, 414d].

A história do deus e da terra, muitas maneiras talvez houvesse de contá-la. O que importaria, ao contá-la, seria fazer com que os bons governantes, bons guerreiros e bons artifices e artesãos se vissem, tal como fossem, como o sendo por obra não do artifício humano, mas de uma potência outra que não humana. Deveriam ter-se como sendo o que fossem pelo deus, não pelo artifício. A história do deus, da terra, do ouro, da prata, bronze e ferro é, na verdade, uma história para contadores de história. Difícil fazer acreditar nela, mas os contadores de histórias outras histórias poderiam inventar a partir desta da terra e dos metais. Esta daria aos contadores de histórias o sentido que deveriam dar às suas histórias. Quantas histórias poderiam ser contadas com o sentido dado por esta?

Esta história, e as histórias desta história, seriam a história da criação da cidade e dos homens. Seriam histórias que responderiam, aos homens, a pergunta do que seriam, de qual seria a sua natureza. Com elas, se nelas acreditassem, constituir-se-ia uma nova humanidade, uma nova natureza nos homens. Nova natureza deles enquanto seres criados por potência estranha a eles mesmos. Uma nova natureza, dada pela terra, sendo divina pelo deus; nada tendo

do artifício humano.

De natural, no entanto, nada ou muito pouco haveria neles. Criados artificialmente todos teriam sido por um artífice que se teria disfarçado no deus, na natureza, nas coisas todas de seu ambiente — todas elas dadas como, sempre e definitivamente, boas e belas, impregnadas de virtude. Esse artífice, quem seria? Quem seria esse criador que parece não reivindicar prêmios por seu trabalho? Quem seria esse ou esses que, para os demais, esconder-se-ia sob o disfarce do deus e da terra? São os próprios interlocutores que se colocam nesse papel; são eles os pretensos criadores da cidade e dos homens. São eles que se poriam a moldar os homens como o artista, na argila, molda a figura de sua escolha. A cidade e os homens seriam suas obras. Eles é que se disfarçariam na imagem do deus e da terra. Mas, esses mesmos, quem são? Sócrates, Gláucôn e Adimanto. Seriam, os três, o deus criador?

2b. Dos bens materiais dos guardiões:
de sua dotação de propriedades materiais.

Os guerreiros estariam formados. Cuidar, então, haveria dos apetrechos materiais que lhes seriam necessários. Sua formação constituir-se-ia, já, em uma espécie de apetrechamento subjetivo. Tratar-se-á, agora, do material.

“— ... depois de armarmos esses filhos da terra, levemolos para a frente, sob o comando dos chefes. Que venham examinar o lugar da cidade onde acamparão melhor, de onde poderão conter perfeitamente os de dentro dela, se alguém não quiser obedecer às leis, e defender-se contra os de fora, se algum inimigo avançar como um lobo contra o rebanho. Depois de terem acampado e feito os devidos sacrifícios, que erijam as tendas. Não é assim?

— É.

— Devem, portanto, ser tais que sejam capazes de proteger da invernia e da canícula?

— Pois não! Referes-te às habitações, segundo me parece?

— Sim ... e serão do tipo próprio de militares, e não de homens de negócios.

— Que diferença é essa agora que fazes entre umas e outras?” [415d-416a]

Os princípios para a distribuição dos bens.

Posicionar-se-iam os guerreiros de modo a bem cumprirem com sua dupla função de vigilância. Posicionados, haver-se-ia de dotá-los dos apetrechos materiais de que necessitassem. Para a discussão desse apetrechamento material, volta-se ao mesmo princípio já aplicado na anterior discussão de sua formação, ou de seu apetrechamento subjetivo. A discussão das propriedades subjetivas dos guardiões, de suas qualidades psíquicas e físicas, calcou-se, toda ela, no princípio de subordinação total ao desempenho adequado da função da vigilância. A função definiu inteiramente quais deveriam ser as propriedades, ou qualidades subjetivas, que deveriam ter. Da mesma maneira, para discutir seu apetrechamento material, seus bens materiais, a discussão colocará, também de início, como princípio, a subordinação às determinações da função. E, da mesma maneira ainda, como para as propriedades subjetivas, tomar-se-ão juntos para estudo o exemplar mais chulo e o mais digno da mesma espécie dos guardas: os cães de guarda e os vigilantes da cidade.

"— ... Para os pastores, a coisa mais tremenda e vergonhosa de todas é criar cães para os ajudarem a cuidar do rebanho, de tal modo que, devido à falta de disciplina, à fome ou a qualquer outro mal costume, se pusessem eles mesmos a tentar fazer mal às ovelhas e assemelhar-se a lobos, em vez de cães." [416a]

Dever-se-ia vigiar de todos os modos, não fossem os guardiões fazer mal a seus concidadãos, visto serem mais fortes do que eles, e...

"— ... em vez de aliados benevolentes, assemelharem-se a déspotas selvagens ..." [416b]

A educação teria formado homens cordatos para com eles mesmos e para com os que estariam sob sua guarda, ainda que acerbos para com os inimigos. Mas só a educação correta não seria suficiente para assegurar que os encarregados da vigilância da cidade se mantivessem nos limites de suas atribuições. Além de uma educação correta...

"— ... uma pessoa que tem cabeça dirá que devem fornecer-se-lhes habitações e outros bens tais, que não os impeçam de serem os melhores guardiões possíveis, e não os incitem a fazer mal aos demais concidadãos." [416c-d]

Tais deveriam ser os bens a lhes serem fornecidos: deveriam ser tais que não os impedissem de ser os melhores guardiões possíveis, e deveriam, também, ser tais que não os incitassem a fazer o mal aos demais concidadãos. Estas, as duas determinações primeiras para o que deveriam ter ou não. Os bens a lhes serem fornecidos deveriam sê-lo de modo que não os impedissem de fazer o bem, nem os incitassem a fazer o mal. Como deveria ser, para que fosse assim?

As determinações da posse.

"— Ora vê lá ... se será mais ou menos desta maneira que eles devem viver e habitar, para virem a ter essas qualidades. Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. Quanto a víveres, de que necessitarem atletas guerreiros sóbrios e corajosos, [determinar-

se-ão a receber da parte dos outros cidadãos um salário por sua vigilância]¹, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano. As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha.

Quanto ao ouro e à prata, dir-se-lhes-á que os têm sempre e na sua alma, divinos e de procedência divina, e para nada carecem do humano, e que seria impiedade poluir aquele que já possuem, misturando-o com a pertença dos mortais, porquanto já muitos crimes ímpios se produziram por causa da moeda do vulgo, ao passo que a deles é pura. Mas unicamente a eles, dentre os habitantes da cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo teto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata ou de ouro; e assim se salvarão, a si e à cidade." [416d-417a]

Nenhum dos guardiões possuiria quaisquer bens próprios. Esta a definição primeira a orientar as demais. Não deveriam possuir nada pessoalmente, conforme as especificações que seguirão:

À determinação de que ninguém deveria possuir nada em particular, segue-se, de imediato, uma ressalva: "a não ser coisas de primeira necessidade". Não deveriam possuir nada em particular, a não ser algumas coisas: as coisas de primeira necessidade. Sobre que coisas seriam essas, que fossem de uma necessidade primeira, nada se diz nesta altura do texto; mas se recorrermos a 464d, quando esta mesma questão voltará a ser considerada, lá se dirá: "senão o corpo". Nada teriam de particular, "senão o corpo". O sentido da ressalva, lembrando-nos disto, talvez possa ser entendido

¹ [ταξαμένους ραπὴ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλαχῆς] (James Adam - The Republic of Plato, I, p. 199): "tendo-se determinado receber da parte dos outros cidadãos um salário por sua vigilância"; transpondo-se para o futuro, conforme um sentido de prescrição - e assim adequando-se ao texto de Maria Helena da Rocha Pereira: "determinar-se-ão a receber da parte dos outros cidadãos um salário por sua vigilância ...".

como sendo o de uma maximização. Tratar-se-ia de impedir a posse em particular de tudo, ao menos de tudo que fosse possível; isto no limite máximo das possibilidades. "Senão o corpo..." - Como retirar à alguém a posse de seu próprio corpo? Talvez não haja como fazê-lo. Do corpo de cada um, cada um mesmo seria o único titular. Talvez não possa haver como fazer do corpo de alguém posse de um outro que não ele mesmo². Talvez, houvesse sim um "possuí-lo", pelo encantamento da música ou de outros meios mágicos; talvez os

² "No caso dos objetos que ocorrem com materiais de diferentes espécies, como um círculo, que pode ser de bronze, de pedra ou de madeira, é evidente que tais materiais não fazem parte da essência do círculo, pois este pode ocorrer sem eles. Mas por que não há de ser isto também verdadeiro das coisas que não existem à parte uma da outra? Poderia dar-se o caso, por exemplo, de nunca se terem visto círculos que não fossem feitos de bronze; não obstante isso, o bronze não seria uma parte da forma, mas difícil seria eliminá-lo no pensamento. P. ex. a forma do homem é sempre encontrada na carne, nos ossos, e em partes desse gênero. Serão elas, portanto, também partes da forma e da definição? Não, pois são matéria; mas, como o homem não é encontrado em outras matérias, ficamos incapacitados de realizar a separação" (Aristóteles, Metafísica, 1036b). Hegel também é atento à questão: "Enquanto existência imediata, não é o corpo adequado ao espírito. Para vir a ser um órgão dócil e um instrumento animado, é preciso que seja possuído por ele. Para os outros, porém, eu sou essencialmente livre no meu corpo, tal como imediatamente o possuo" (Princípios de Filosofia do Direito, §48, p. 61). E, em nota, continua: "Basta que o eu como livre esteja vivente no meu corpo, para que seja proibido degradar esta viva existência ao nível de besta de carga. Enquanto eu esteja vivo, a minha alma (que é conceito e até liberdade) e o meu corpo não estão separados; o último é a existência da liberdade e é nele que eu sinto. Será pois um intelecto sem idéia, sofisticado, o que pode estabelecer aquela distinção que afirma que a coisa em si, a alma e a idéia, não é atingida quando o corpo é maltratado e quando a existência da pessoa está submetida ao poder de outrem. Poderei, decerto, retirar-me da minha existência, torná-la exterior a mim, afastar de mim a sensação particular e ser livre estando a ferros. Mas isso só tem que ver com a vontade que é minha. Para os outros, eu sou no meu corpo, sou livre para os outros só enquanto sou livre na minha existência empírica. Violência feita ao meu corpo por outrem é violência feita a mim. Como sou um ser sensível, a violência feita ao meu corpo atinge-me imediatamente como real e presente. É isso que constitui a diferença entre o dano à pessoa e o dano à propriedade exterior, pois nesta a minha vontade não possui aquele grau de realidade e de presença imediatas" (Idem, ibidem, pp.61-62).

interlocutores estejam atentos a isto. Mas entendem que, do corpo de cada um, haveria que se cuidar, antes de tudo, pela educação; por ela instalar-se-ia nas pessoas "uma guarda e chefia semelhante aos próprios educadores" [591a]. Haveria que se amoldarem as almas, para que estas, em seguida, cuidassem do corpo. Os cuidados maiores, senão exclusivos, seriam com a alma; só marginalmente com o corpo; esperando-se que, estando a alma bem educada, ela seria capaz de ter o corpo sob seu controle. Parece, portanto, que não se entende como possível retirar de alguém a posse e controle de seu próprio corpo, ao menos de maneira que fosse possível discuti-lo e ter, da questão, um entendimento que pudesse ser bem formulado e facilmente apresentado; excetuando-se nisto a excepcionalidade de algumas situações, como as de terapia médica. "Senão o próprio corpo..." Reduzindo-se, na proposição, a posse em particular ao próprio corpo, deixa-se, ao que parece, ao indivíduo só aquilo que dele não se saberia, ao certo, como retirar.

"Bens de primeira necessidade", "senão o próprio corpo": as duas expressões, assim, parecem referir-se aos bens que, ao se fazer uso deles, a relação teria de ser, necessariamente, pessoal. Por exemplo, o alimento que fosse de todos, para que fosse consumido e se transformasse em objeto de efetiva utilidade, teria, obrigatoriamente, de perder seu caráter de bem comum. O alimento que fosse de todos, a todos só alimentaria através de uma série de processos digestivos particulares. Entre a dispensa comum, onde estivesse armazenado como sendo de todos, e cada um dos processos digestivos particulares, em algum momento desse percurso, deveria, necessariamente, ocorrer uma apropriação privada. Iniciada a digestão, a privatização do alimento comum consumir-se-ia; fazendo-se efetivamente de um, o alimento não poderia ser de mais ninguém. Mas mesmo antes desse momento crítico, dado pelo início do processo digestivo, a apropriação privada poderia ter de acontecer. Quando alguém tomasse o alimento comum com as mãos para levá-lo à boca; ou quando o depositasse em seu próprio prato, aquele prato que particularmente estivesse a usar, por uma só refeição que fosse, mas que

nessa refeição, ao menos por algum tempo, seria o seu prato; ou, ainda, quando tomasse do pão e do vinho de todos como reserva particular e a guardasse em seu bernal, naquele que carregaria durante a jornada necessária de seu dia; em todos esses casos, um certo alimento e certos utensílios - o prato e o bernal -, que seriam a princípio de todos, transformar-se-iam, necessariamente, com obrigatoriedade mesmo, em coisa ou coisas de posse em particular. Em um certo momento seria necessário que o alimento de todos passasse a ser deste ou daquele indivíduo particular. Nesses casos todos haveria necessidade completa de apropriação privada.³

Nenhum guardião possuiria quaisquer bens próprios, a não ser coisas de completa necessidade, e acrescenta-se: nenhum teria habitação ou depósito algum em que não pudesse entrar quem quisesse. Suas habitações e depósitos não se constituiriam em espaços reservados que se furtariam ao olhar dos demais. Seriam espaços devassáveis por todos olhares. Não se constituiriam, portanto, em receptáculos ou depósitos de bens que pudessem ser objeto de conhecimento exclusivo. Todos poderiam ver tudo o que houvesse nas habitações e depósitos dos outros; todos poderiam conhecer as pertencas dos demais. De nada teriam a posse privadamente, nem o conhecimento pessoal exclusivo teriam.

A posse efetiva de uma coisa depende do conhecimento que dela se tenha. Para que algo sirva como alimento é necessário que esteja à mão, disponível para efeitos da alimentação. Não basta, no entanto, que se tenha na mão o alimento e que se possa levá-lo até a boca. É preciso que se saiba também que esse algo que se tenha em mãos seja mesmo um alimento; é preciso saber que um fruto vermelho, de forma mais ou menos arredondada e achatada, seja uma maçã e que, sendo assim, seja próprio à alimentação; e não algo diferente que pudesse ser prejudicial ao nosso organismo. Para que possamos

³ O que nas edições estudadas se traduz por "a não ser coisas de primeira necessidade", em grego, nas mesmas edições, diz-se *ὄν μὴ πρώτη ἀνάγκη* [416d]; o que, talvez, fosse melhor traduzir por "a não ser o que seja de completa necessidade".

abreviar nosso trabalho pela aquisição de um novo equipamento, é preciso saber utilizá-lo; o que às vezes significa ser capaz de bem entender o manual que nos cai nas mãos quando abrimos a caixa em que nos foi entregue. Sem essa instrutiva leitura, o instrumento não nos serviria, a menos que, a risco de danificá-lo, descobrissemos como fazer uso dele por nós mesmos. Para que as coisas venham a ser efetivamente nossas em seu uso, precisamos saber como usá-las. Não há posse efetiva sem o conhecimento do objeto de nossa posse. Sem esse conhecimento ele não nos serve; nossa posse reduzir-se-ia, no máximo, ao impedimento de que outros fizessem uso dele. Conhecer é poder usar e, à inversa, sem conhecer, não há como usar. Podemos deixar algo nosso em mãos alheias, certos de que não se fará uso do que nos pertence, se as mãos em que o deixarmos não puderem utilizá-lo, carentes do conhecimento que as orientasse. Negar a uma pessoa o conhecimento de algo é negar-lhe também a possibilidade de uma posse efetiva. E mais, o objeto, por ser desconhecido, recusando-se por isso ao uso, já não estimula o desejo mesmo de sua posse: — Té-lo para que?, perguntar-se-ia. Negar o conhecimento de algo é impossibilitar a sua posse efetiva e, antes mesmo, desestimular o desejo dela. Ter alguma coisa é, pois, em parte, conhecê-la, e, ao mesmo tempo, impedir aos demais que também a conheçam. É desse meio de posse privada, o conhecimento privado, que se impede o uso pelos guardiões. Tudo de seu seria do conhecimento de todos.

Quanto a viveres, de que necessitarem atletas guerreiros sóbrios e corajosos, determinar-se-ão a receber da parte dos outros cidadãos um salário por sua vigilância, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte por um ano. Seus viveres seriam aqueles de "atletas guerreiros sóbrios e corajosos". As determinações da função sobre a qualidade de seus alimentos reafirmam-se. Sua alimentação deveria ser aquela apropriada ao exercício de sua função. A sua qualidade e a sua quantidade seriam fixadas para, a eles, serem oferecidas pelos outros cidadãos. Seriam os demais cidadãos que lhes forneceria os alimentos. Dependeriam, pois, deles. Estariam dependentes da concessão de outros; nessa dependência, sem

poder dispensarem-se de recorrer a eles. Seus alimentos ser-lhes-iam concedidos por outros; para dispor deles, dependeriam desses outros. E mais, na ordem do tempo, tal dependência seria periodicamente reiterada pela fixação de quantidades a se esgotarem em prazos determinados. Haveria uma limitação imposta às quantidades de alimentos que ficariam a seu dispor: "que não lhes sobre nem lhes falte por um ano". Estariam na dependência da concessão de outros; mantendo-se essa dependência pela limitação imposta às quantidades concedidas, conforme uma determinação de ordem temporal.

Não seriam independentes com relação a seus víveres, e nem poderiam vir a sê-lo. Que não lhes faltasse, mas também que não lhes sobrasse. Caso lhes faltasse, teriam diretamente e imediatamente prejudicado o exercício de sua função. Caso lhes sobrasse, essa sobra poderia se constituir em meio para sua independência. Uma sobra alimentar dispensá-los-ia da dependência da concessão dos demais cidadãos por um tempo maior. Sobrando-lhes alimento no final de um ano, não precisariam colocar-se à frente dos demais e esperar que estes lhes fornecessem o alimento desejado. E, se, mesmo lhes tendo sobrado, os outros o fizessem, se tivessem dos demais a entrega de uma nova cota alimentar, o que poderia, então, representar a sobra de que continuariam a dispor? Poderiam fazer uso dela como quisessem, visto que não precisariam imediatamente dela; seria ela um excedente. Com ele poderiam obter, por troca, o que bem lhes apetecesse. Poderiam mudar a dieta que deveria ser estritamente aquela de "atletas guerreiros sóbrios e corajosos", acrescentando-lhe todo tipo de iguarias e guloseimas, prejudiciais ao bom estado de seu físico e de seu espírito.

Alimentar-se-iam, mas não disporiam de seu alimento a seu bel-prazer; não teriam alimentos senão para alimentar-se como "atletas guerreiros sóbrios e corajosos". Controlar-se-ia a qualidade e a quantidade dos seus alimentos para que só dispusessem deles para sua adequada alimentação.

As suas refeições seriam em comum, e em comunidade viveriam

como soldados em campanha. Não seriam independentes, não tendo a posse de sua alimentação senão para o imediato alimentar-se. O alimento certo, em quantidade certa, que receberiam para alimentar-se, e só para alimentar-se, não o consumiriam senão em comum. Não tomariam uma porção do alimento concedido a todos para consumi-lo em tendas fechadas ou, de outra maneira qualquer, longe do olhar dos demais. Alimentar-se-iam todos juntos; o olhar de cada um e todos sempre recobrando o alimentar de todos. Os alimentos comuns seriam consumidos em comum. A particularidade irreduzível dos processos digestivos estaria como que recoberta pela comunhão psicológica, definindo ritmos, estabelecendo modos, e, assim, constituindo-se, ao lado do comportamento físico particular do alimentar-se, ou sobre ele, o alimentar-se como comportamento social, como fato social imediato.⁴

Em comunidade viveriam. O viver deles seria em comum. Cada um ao manifestar-se, ao agir desta ou daquela maneira — ao fazer presente sua vontade —, estaria sempre na presença dos outros. Nunca se poderia excluir essa presença. Todos e cada um estariam sendo sempre vistos por todos os demais, assim como participando com eles na vigilância de todos e cada um. O viver uma relação mais simples de cada um consigo mesmo estaria excluído⁵. A cuidar de si,

⁴ "Por «acción» debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer — externo o interno, ya, en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La «acción social», por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto, o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo." (Max Weber — Economía y Sociedad, I, 1, § 1)

⁵ "A vontade livre em si e para si, tal como se revela no seu conceito abstrato, faz parte da determinação específica do imediato. Neste grau, é ela realidade atual que nega o real e só consigo apresenta uma relação apenas abstrata. É a vontade do sujeito, vontade individual, encerrada em si mesma" (Hegel — Princípios da Filosofia do Direito, § 34). E continua Hegel: "Nesta vontade livre para si, o universal, ao apresentar-se como formal, é a simples relação, consciente de si embora sem conteúdo, com a sua individualidade própria. Assim é o sujeito uma pessoa. Implica a noção de personalidade que, não obstante eu ser tal indivíduo complementar determinado e de todos os pontos de vista definido (no meu íntimo li-

sempre a vigilância dos demais.

Não haveria o tomar posse em particular de bem algum. Nada se furtaria ao olhar e ao conhecimento dos outros. Nada seria objeto de conhecimento exclusivo. Tudo dependeria da concessão dos outros, a quem periodicamente haveria que se recorrer. Em comunidade viveriam como soldados em campanha. Aos guardiões, retirar-se-iam as condições de autodeterminação individual; de nada disporiam para fazê-lo.⁶

Quanto ao ouro e à prata, dir-se-lhes-ia que os teriam sempre e na sua alma, divinos e de procedência divina, e para nada careceriam do humano, e que seria impiedade poluir aquele que já possuíam, misturando-o com a pertença dos mortais, porquanto já muitos crimes ímpios teriam sido produzidos por causa da moeda do vulgo, ao passo que a deles seria pura. Mas unicamente a eles, dentre os

vre-arbítrio, nos meus instintos, no meu desejo, bem como na minha extrínseca e imediata existência), não deixo de ser uma relação simples comigo mesmo e no finito me conheço como infinitude universal e livre" (idem, ibidem, § 35). Em nota, ainda acrescenta: "A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados. É assim que na personalidade existe o conhecimento de si como de um objeto exterior mas elevado pelo pensamento à infinitude simples e, portanto, puramente idêntico a ela. Não têm os indivíduos e os povos personalidade enquanto não alcançam este pensamento e este puro saber de si" (Idem, ibidem, ibidem).

⁶ "Deve a pessoa dar um domínio exterior para sua liberdade ..." (Hegel, op. cit., §41). No §45 Hegel continua: "Alguma coisa há que o eu tem submetida ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação de suas exigências, dos seus desejos e do seu livre-arbítrio. Mas é aquele aspecto pelo qual eu, como vontade livre, me torno objetivo para mim mesmo na posse e, portanto, pela primeira vez real, é esse aspecto que constitui o que há naquilo de verídico e de jurídico, a definição da propriedade" (Idem, ibidem, p.59). E ainda em nota: "Do ponto de vista da carência, e caso esta seja colocada em primeiro plano, ter uma propriedade aparece como um meio. Mas é noutro ponto de vista que reside a verdadeira situação, o da liberdade que na propriedade tem a sua primeira existência, o seu fim essencial para si" (Idem, ibidem, p.59).

habitantes da cidade, não seria lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo teto onde os houvesse, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata ou de ouro; e assim se salvariam, a si mesmos e à cidade. Negar-se-ia aos guardiões o uso do dinheiro. Nem sequer nele poderiam tocar; não poderiam trazê-lo consigo ou estar sob um mesmo teto onde ele houvesse. Beber também não poderiam por taças de ouro ou prata.

Negar-se-ia a posse e o manuseio da forma abstrata da riqueza. Sob a forma de dinheiro, acumula-se riqueza sem que preciso seja dar-lhe as formas do uso. O dinheiro é um bem para a obtenção de qualquer bem. A sua utilidade é dada como meio de aquisição de todas as coisas. Toda coisa tem seu uso determinado; o uso determinado do dinheiro é o de servir de meio de aquisição das outras coisas. Além dessa utilidade, não tem mais utilidade alguma: não alimenta, não veste, não calça. Ele é útil para adquirir as coisas que vestem, calçam, alimentam; para adquirir qualquer uma delas: pode transformar-se em qualquer uma. Possui-lo é ter em mãos o poder de tudo ter⁷. E é esse poder que se quer negar aos guardiões. Não poderiam ter a posse do dinheiro, pois, com ela, dar-se-lhes-ia a possibilidade da posse de tudo o mais; e é isso mesmo que se quer impedir. Poderiam eles só ter o necessário ao desempenho de sua específica função, nada mais. Não se poderia, portanto, oferecer-se-lhes o meio de vir a ter mais, e o que quer que fosse. A possibilidade de qualquer aquisição seria o que se lhes negaria de princípio. O dinheiro representaria isso; portanto, dever-se-lhes-ia negá-lo.

Se não fosse assim, diz-se:

"- ... se possuírem terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores dos seus bens e lavradores,

⁷ "Sendo todas as mercadorias meros equivalentes particulares do dinheiro, e o dinheiro o equivalente universal delas, comportam-se elas em relação ao dinheiro, como mercadorias especiais em relação à mercadoria universal." (Karl Marx - O Capital, p. 100)

em lugar de guardiões, volver-se-ão em déspotas inimigos dos outros cidadãos, em vez de aliados, passarão toda a vida a odiar e a ser odiados, a preparar conspirações e a ser objeto delas, muito mais receosos dos inimigos internos do que dos externos, e a precipitar-se, eles e o resto da cidade, para a beira da ruína." [417a-b]

Não deveriam ter interesses particulares; deveriam ter seus interesses identificados com os da cidade: isto seria amá-la. E uma pessoa, diz Sócrates, com certeza...

"- ... amará sobretudo aquilo que julga vantajoso a si e aos seus interesses, e que, quando corre bem, entende que também lhe traz prosperidade ..." [412d]

Amar a cidade seria ter seus interesses identificados com os dela. Caso possuíssem terras próprias, diferentes daquelas da cidade, habitações que fossem suas e não dos demais, e dinheiro que lhes daria a possibilidade de tudo adquirir privadamente, seriam, necessariamente, guardiões de seus próprios pertences; sempre vigilantes no cuidado de preservá-los e protegê-los, e não guardiões da cidade e das leis. Seriam guardiões de seus próprios bens, não dos bens da cidade. Para serem guardiões da cidade, seus bens teriam de ser os mesmos bens dela. Assim, o bem para eles seria, também, o bem para ela. Não poderiam amá-la senão houvesse, entre eles e ela, uma comunidade de bens, uma identidade no que dissesse respeito às suas propriedades materiais.⁸

⁸ Os interlocutores voltarão ao tema da posse em comum dos bens - Livro V, 458c-466d. Para uma apreciação em contra-ponto com outras formas de propriedade, ver: Karl Marx - Formações Econômicas Pré-Capitalistas. Para a crítica de Aristóteles, ver: Política, II, 1261a-1264b. De nossa parte, voltaremos ao assunto no Capítulo 3c da Parte II, e no Capítulo 5 da parte II.

A medida da felicidade e da riqueza dos guardiões.

"— ... Que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de fato, mas sem que eles usufruam qualquer bem de sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade? Pura e simplesmente, dir-se-á que parecem uma espécie de guardiões assalariados instalados na cidade, sem fazerem mais nada senão estar de vigia.

— Sim ..., e ainda por cima ganham o seu sustento, mas não recebem salário nenhum além da alimentação, como os restantes, de tal modo que não lhes será lícito viajar por conta própria, se quiserem, nem dar dinheiro a cortesãs, nem efetuar, em qualquer outro lado que lhes apeteça, aquelas despesas que fazem os homens que são considerados felizes. Estas e outras queixas em grande número, deixaste-as ficar de fora da tua acusação.

— Mas acrescentem-se essas acusações também!

— Perguntas então que diremos em nossa defesa?"

[419a-420b]

Agora também um irmão vem em socorro de outro. O modo de vida dos guardiões parece ser para Adimanto tão estranho como o modo de vida da "cidade dos porcos", antes, parecera ser para Gláucon. Na verdade, voltamos ao mesmo ponto: à questão do modo de vida. E, da mesma maneira, o modo de vida, que para Sócrates é virtuoso, parece ser difícil de admitir; agora por Adimanto, como antes por Gláucon.

Anteriormente, Sócrates encontrara dificuldade para defender o modo de vida do que Gláucon chamou de uma "cidade de porcos", deixando, então, a questão em aberto. Ao que considerava virtuoso, Gláucon contrapusera o costume, que era tal como, entendia ele, deveriam viver as pessoas em geral. Sócrates, aceitando essa postulação, mesmo considerando que assim a cidade estaria "inchada de humores", passou a apreciar a função da guerra, que se fazia necessária, exatamente, pelo desregramento do modo de vida exigido por Gláucon. Tomou o artífice dessa função, o guerreiro, e o estudou; primeiro, em sua formação; em seguida, em seus bens e em seu modo de vida. Voltou assim, e é onde nos encontramos agora, a colocar a questão da vida a ser levada; agora, no caso particular dos guerreiros criados para defender aquela cidade cujo modo de vida não era o de sua preferência.

A vida que deveriam levar os guerreiros, para que bem desempenhassem a sua função de defender aquela cidade que, no parecer de Sócrates, era "inchada de humores", construída na desmedida; a vida desses homens, segundo o que se argumenta agora, teria de ter uma medida. Os artífices da guerra teriam de ter um regramento rigoroso em seu modo de ser e comportar-se. Para que uma cidade tomada pela desmedida do modo de vida de seus cidadãos, para que, mesmo essa cidade sem medida, pudesse ser defendida dos inimigos internos e externos, seria preciso que, em seu interior, existisse uma classe de bons vigilantes, guerreiros bem treinados, e que estes tivessem sua vida muito bem regrada. A desmedida da cidade não dispensaria um regramento meticoloso da vida de seus vigilantes. A desmedida da cidade não dispensaria a medida da vida dos que zelariam por ela.

É essa medida, a do modo de vida dos guardiões, que agora Adimanto estranha. Em meio à desmedida da "cidade inchada de humores" surgiu uma medida: a medida da vida e da felicidade de seus defensores. Estranha essa medida a Adimanto, e Sócrates terá de, frente a ele, defendê-la. Só que agora, ao contrário do que acontecera quando propusera o modo de vida do que Gláucon considerara uma "cidade de porcos", ele terá como argumentar. Servirá de

base à sua argumentação, exatamente, o estudo da função e dos artifícios da guerra, que se haviam feito necessários, justamente, pela desmedida da cidade que, exigira Gláucon, fosse a modelada.

A distribuição dos bens entre todas as classes.

Seguindo os caminhos da investigação exigidos para a satisfação das necessidades de uma cidade tomada pela desmedida, chega-se, no interior dessa mesma cidade, à necessidade de uma medida. Essa medida aparece, primeiro, como sendo a medida da vida de uma só classe, a dos guerreiros. Mas tendo-se mostrado como necessária a essa classe, será capaz de apresentar-se como devendo ser estendida às demais. A medida que se mostrou, a princípio, foi particular, mas para sua definição, aplicou-se um critério geral.

Seria particular aos guardiões não possuírem nenhum bem próprio. Seria particular a eles não possuírem habitação ou depósito algum em que não pudesse entrar quem quisesse. Seria ainda sua especificidade o fato de seus viveres serem fornecidos pelos outros cidadãos. A sua vida em comunidade daria, ainda, mais uma especificidade à sua particular classe. Unicamente eles não possuiriam ouro ou prata. Tudo isto lhes seria peculiar. Mas peculiar a eles não seria o critério pelo qual suas peculiaridades definir-se-iam. Haveria um critério geral, comum a todas as classes, a partir do qual as peculiaridades de cada uma definir-se-iam. Esse critério, regra geral, ou princípio comum, assim se apresentou:

"— ... fornecer-lhes habitações e outros bens tais, que não os impeçam de serem os melhores guardiões possíveis, e não os incitem a fazer o mal aos demais cidadãos." [416c-d]

Para essa específica classe, haveria que fornecer bens conforme esse princípio. Este mesmo princípio será entendido como devendo ser estendido a todas as classes, a fim de que os artífices que as constituíssem também fossem os melhores possíveis, cada um em seu mister. Aplicando-se este princípio às outras classes, dar-se-á a suas posses determinações diferentes daquelas dadas às posses dos guardiões. Cada classe, cada artífice, teria sua própria especificidade, conforme a natureza particular da função que desempenhasse; e, a essa sua especificidade, corresponderia um tipo específico de bens a lhes ser fornecidos. Não seria a mesma a vida dos guerreiros e a dos lavradores, nem a dos lavradores e a dos comerciantes. Para cada um deles, deveriam ser fornecidos os bens necessários a seu particular modo de ser, que, sendo diferente um do outro, demandaria bens de tipos diferentes. Os bens necessários ao guerreiro seriam diferentes dos bens necessários aos lavradores, porque a vida dos guerreiros seria diferente da vida dos outros.

Na resposta às objeções de Adimanto, no que dizia respeito ao caso particular de um modo de vida austero para os guardiões, descobrir-se-á a aplicabilidade desse princípio para a definição da medida do modo de vida de todos. Defendendo um modo de vida austero para os guardiões, "atletas guerreiros sóbrios e corajosos", Sócrates assim responderá a Adimanto:

"— Seguindo pelas mesmas veredas, encontraremos, julgo eu, a resposta a dar. Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira. ... Era como se estivéssemos a pintar uma estátua e alguém nos abordasse para nos censurar, dizendo que não aplicávamos as tintas mais belas nas partes mais formosas do corpo (de fato, os olhos, sendo a coisa mais linda, não seriam som-

breados com cor de púrpura, mas a negro). Parece que nos defenderíamos convenientemente replicando: «Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo. E em particular neste caso, não nos forces a atribuir aos guardiões uma ventura tal que os transforme em tudo quanto há, exceto em guardiões. Bem sabemos como revestir os lavradores com trajas suntuosas, coroando-os de ouro, e mandando-os lavrar a terra conforme lhes apetecer; e como reclinar os oleiros na devida ordem, junto do fogo, a beberem regalados, com a roda ao lado, para quando desejarem trabalhar o barro; e como tornar felizes todos os restantes de maneira idêntica, a fim de que toda a cidade esteja contente. Mas não nos aconselhes a tal. De maneira que, se te obedecêssemos, nem o lavrador será lavrador, nem o oleiro, oleiro, nem ninguém mais ocupará o seu lugar, e nessa ordenação é que a cidade se origina. ...» ... Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a cidade inteira, para que ela a alcance, e forçar os auxiliares e os guardiões a proceder assim e persuadi-los, a fim de que sejam os melhores artistas no seu mister, e assim em todas as profissões; e deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza.»

[420b-421c]

"Não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos". Dever-se-ia atribuir a cada parte o que lhe pertencesse. O lavrador deveria ser lavrador, o oleiro, oleiro. Todos e cada um deveriam ocupar o seu lugar, pois seria nessa ordenação que a cidade se originaria. Dever-se-ia consentir a cada classe que

participasse da felicidade só conforme a sua natureza. O modo de vida para os guardiões e auxiliares deveria ser estabelecido de tal modo que fossem os melhores artistas em seu mister. Assim, com todas as profissões.

Atribuir a cada parte o que lhe pertencesse; não o que lhe apetecesse ou o que desejasse. Consentir a cada classe que participasse da felicidade só conforme a sua natureza; não oferecê-la como satisfação do mero apetite. O desejo e o apetite legítimo seriam só aqueles adequados ao exercício de uma função; a posse permitida, só aquela necessária para que se fosse o melhor artífice possível em seu mister.

O lavrador só seria lavrador e o oleiro, oleiro, na medida em que, de próprio, só tivessem aquilo que fosse apropriado à atividade de um e outro. Não seria próprio aos lavradores vestir trajés suntuosos, coroar-se de ouro e lavrar a terra só quando lhes apetecesse. Deveriam trajar-se conforme o trabalho da terra o exigisse; e fazê-lo, lavrar a terra, conforme sua incumbência; não como um passatempo, mas como atividade voltada para um fim imperioso, e a ser desenvolvida segundo as determinações que lhes seriam próprias. Não poderiam deixar fugir o momento oportuno de cada uma de suas obrigações. Haveria o momento de plantar e aquele de colher. Haveria que proteger o plantio, e bem armazenar o que se colhesse. Aos oleiros, por sua vez, não seria próprio estarem reclinados em leitos para beberem regalos, estando a roda ao lado, a espera de que se dispusessem fazer uso dela. O trabalho com ela é que deveria fixar-lhes seus possíveis lazeres.

Não poderia, nenhum dos artífices, tornar-se negligente e se estragar, deixando de ser o profissional que deveria ser, mantendo de sua arte só as aparências exteriores. Deveriam ser bons e verdadeiros artífices, possuidores da habilidade própria de sua arte, sem que esta se estragasse pela falta do exercício continuado, por negligência ou pela carência dos meios que lhes seriam necessários.

Os guardiões teriam a natureza de "atletas guerreiros sóbrios

e corajosos". Seriam suas qualidades, ou propriedades, a boa conformação física, apropriada ao combate e à vigília prolongada, a sobriedade, a coragem, etc. O de que poderiam dispor seria só aquilo que fosse apropriado à manutenção dessa natureza específica; seu modo de vida, aquele que também fosse o adequado, ou apropriado, à manutenção dessa mesma natureza. Não poderiam embriagar-se para que estivessem sempre vigilantes; sua alimentação deveria ser a apropriada a quem quisesse ter presteza de pensamento e agilidade na ação, etc.

E, continua Sócrates:

"— Acaso te parece conveniente ... exprimir uma opinião irmã destas?

— Qual é ela?

— Observa os outros artifices, se é isso que os corrompe, de molde a tornarem-se maus.

— Isso, quê? ...?

— A riqueza ... e a pobreza.

— Como assim?

— Da seguinte maneira. Se um oleiro enriquecer, achas que ainda quererá cuidar da sua arte?

— De modo algum.

— Torna-se-á preguiçoso e descuidado, mais do que era?

— Muito mais, sem dúvida.

— Portanto torna-se um oleiro pior?

— Muito pior.

— Além disso, se, devido á sua pobreza, não tiver à mão utensílios ou qualquer outro objeto para o seu mister, executará obras piores, e ensinará a serem piores artifices os filhos ou quaisquer outros que aprendam com ele.

— Como não?

— Pelas duas razões, por conseguinte, a pobreza e a riqueza, são piores as obras e são-no os próprios artifi-

ces.

– Assim parece.

– E descobrimos outra coisa pela qual os artistas têm de estar de atalaia com todo o empenho, afim de que se não introduza na cidade sem eles darem conta disso.

– Que coisa é?

– A riqueza e a pobreza. Uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade." [421c-422a]

A determinação qualitativa dos bens, a da adequação ao modo de vida apropriado ao desempenho de uma função, completar-se-ia pela determinação quantitativa: nem ricos nem pobres. O artífice enriquecido se tornaria descuidado e preguiçoso. Aquele que fosse pobre, e por isso carente dos meios necessários ao exercício de sua profissão, executaria obras imperfeitas. Piores seriam as obras, pela pobreza como também pela riqueza. E piores, também, seriam os artífices, assim como todos aqueles que eles viessem a formar.

A riqueza levaria ao luxo, às despesas supérfluas, à ostentação e à procura de prazeres excessivos. Levaria também à preguiça, à aversão pelo trabalho, à negligência, à indolência e à moleza. Saciados, os ricos partiriam à busca de novidades. A pobreza, por outro lado, à sua maneira, seria também perniciososa. Levaria à baixeza, ao abatimento e sua contrapartida – a procura de vantagens por meios vis e tortuosos. Levaria à maldade, à exacerbação do sentimento egoístico. E levaria, ainda, assim como o faria a riqueza, à procura da novidade: a pobreza levaria a que se procurasse escapar dela.

"Uma pessoa que tem cabeça diria que deveriam fornecer-se-lhes habitações e outros bens tais, que não os impedissem de ser os melhores guardiões possíveis, e não os incitassem a fazer o mal aos demais cidadãos". Assim, para os guardiões. Do mesmo modo, para as demais classes. Cada classe deveria participar da felicidade

conforme a sua natureza, afim de que fossem os melhores artifices, cada um em seu mister, e de modo a não fazerem o mal umas às outras.

O princípio de a cada parte o que lhe pertencesse, conforme o exercício de sua específica função, seria um princípio de distribuição relativa de bens e, também, de pacificação interna da cidade. A cada classe, o que lhe pertencesse: evitar-se-ia com isso a baixeza, a maldade e a insatisfação. As cidades que não fossem organizadas segundo ele estariam divididas:

“— ... Porquanto cada uma delas é, como diz o provérbio, não uma cidade, mas muitas. São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ricos!”

[422e]

O princípio de a cada um o que lhe pertencesse faria feliz a cidade inteira. A cidade, pela sua presença, seria feliz, “não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas toda ela”.

A felicidade e riqueza de cada classe deveriam subordinar-se às determinações do bom ordenamento funcional da cidade. A cada um aquilo, e só aquilo, que lhe proporcionasse as condições de ser o melhor artífice em sua atividade. As atividades exigiriam, cada uma delas, homens especificamente formados e apetrechados materialmente para seu exercício. Essa exigência de formação e de disponibilidade de bens materiais, de um bom apetrechamento subjetivo e também objetivo, seria absolutamente imperiosa. A cada um, só aquilo que exigisse sua atividade. Suas cotas de felicidade e riqueza estariam subordinadas a esse princípio. Assim seria porque o lugar de cada um estaria dessa maneira determinado, e segundo essa ordenação é que a cidade constituir-se-ia.

O princípio de ordenamento da cidade seria, pois, absolutamente imperioso na distribuição das cotas de felicidade e riqueza. Dar a cada um mais, ou menos, do que lhe pertencesse levaria à

existência de piores cidadãos; levaria, também, a que as suas obras fossem piores, pois produzidas por maus profissionais, e, assim, à degradação da cidade em seu aspecto material, enquanto totalização das obras realizadas por seus cidadãos. Dar a cada parte mais, ou menos, do que lhe pertencesse seria desenvolver nos cidadãos os sentimentos da preguiça, da moleza, da baixeza e maldade; seria dividir a cidade por esses sentimentos; destruí-la por seus próprios conflitos internos.

À reivindicação de felicidade e riqueza para os guardiões que fizera Adimanto, Sócrates responde com um apelo à ordem e ao estado de paz interna na cidade. Apelando à ordem, recebe de seu interlocutor a concordância.

A cidade em sua medida.

As posses estando bem determinadas em sua distribuição, dar-se-ia à cidade a ordem e a paz internas. A unidade que assim constituiria, pela inexistência de divisões internas, seria fator decisivo para sua força no enfrentamento das demais, caso lhe atacassem. A boa determinação das posses seria, ao mesmo tempo, responsável pela pacificação interna da cidade e pelo seu fortalecimento face ao exterior. Desaparceriam as inimizades internas e os inimigos externos seriam mais facilmente vencidos.

A boa formação e o adequado apetrechamento material dos guardiões, através da correta determinação de suas propriedades — subjetivas e objetivas —, asseguraria à cidade uma força defensiva capaz de enfrentar outras que lhe fossem muitas vezes superiores numericamente. Ao mesmo tempo, e em reforço, a divisão interna existente em cidades de outra maneira organizadas, as enfraqueceria. Cada uma delas não seria uma, mas muitas. Seriam "pelo menos

duas, inimigas uma da outra". Em cada uma dessas duas haveria outras. Sendo assim:

"— Se as tratares como sendo uma só, enganas-te redondamente; se as tratares como sendo numerosas, dando a umas os haveres, a força ou mesmo as pessoas das outras, terás sempre muitos aliados, mas poucos inimigos." [423a]

A discussão a respeito do apetrechamento material dos guardiões, assim como ocorreu anteriormente com a de seu apetrechamento subjetivo, acaba estendendo os princípios a eles aplicados a todas as demais classes; ainda que só se tenham discutido as determinações específicas das posses dos guardiões, nada tendo sido dito no caso particular dos outros. A discussão de quais seriam seus bens materiais, assim como aquela a respeito de como deveria ser a sua educação, na verdade, servem como estudos exemplares, a partir dos quais são encontrados princípios gerais que deveriam ser aplicados a todos. Da mesma maneira como os guardiões, todos deveriam receber a adequada educação para o exercício de sua função. Todos, também como os próprios guardiões, deveriam dispor dos bens a isto necessários. Faz falta a análise das outras funções que não a da vigilância: — Qual a educação que deveriam receber os lavradores? Quais deveriam ser as suas posses? Qual a educação e as posses dos demais artifices? Mas a partir dos princípios encontrados, já se pode pensar o todo.

Como conclusão, mais uma vez, tal como na discussão da educação, definir-se-á um preceito a ser seguido pelos chefes. No final da discussão sobre a educação, definiu-se como dever dos chefes cuidar, acima de tudo, para que as crianças fossem sempre, com o máximo de rigor, encaminhadas para a classe que correspondesse à sua conformação:

"— Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melho-

res guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição de suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artifices ou lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse." [415b-c]

Se nascesse dos guardiões algum filho inferior, deveria ser relegado para as outras classes, e, se destas nascesse um superior, deveria ser elevado para a dos guardiões. Todos deveriam ser encaminhados para a atividade para a qual teriam nascido, e só para ela...

"— ... a fim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade." [423d]

Os chefes deveriam, em primeiro lugar e acima de tudo, cuidar de que houvesse a mais perfeita adequação entre a natureza individual e aquela da função a que se dedicaria cada um. Selecionar-se-ia, cuidadosamente, as pessoas, desde a infância, e, continuamente, ao longo dos anos, seriam repetidas vezes examinadas, para efeitos da confirmação dessa adequação. A natureza do indivíduo e aquela da sua função no interior da cidade, sempre na mais absoluta adequação.

Pois então, assim como a discussão sobre a educação terminou com a definição desse preceito para os chefes, o estudo sobre os

bens materiais que poderiam ou não poderiam possuir os cidadãos conclui-se, também, com a definição de um preceito a ser por eles seguido:

"— ... que velem com todo o empenho por que a cidade não seja pequena nem grande só de aparência, mas suficiente e unida." [423c]

Não deveriam, os chefes, permitir que os bens dos cidadãos fossem superiores ou inferiores ao que lhes fosse suficiente, e só o suficiente, para o exercício de suas específicas funções. A somatória de seus bens, a cidade em seu aspecto material, não deveria ser nem rica nem pobre, nem pequena nem grande. A somatória dos bens materiais de seus cidadãos deveria representar, estritamente, a soma dos recursos necessários para que todos eles estivessem bem munidos de tudo o que necessitassem para o exercício de suas específicas funções; e só, nem mais nem menos. Nem a riqueza, nem a pobreza, e todos os males e conflitos que as acompanhariam. A medida da riqueza e da pobreza de cada um dos cidadãos daria à cidade a sua medida. A medida da riqueza da cidade seria dada pela somatória da riqueza e da pobreza necessárias a cada um de seus cidadãos, para que bem pudessem desempenhar as suas específicas funções.

A medida que não fora possível encontrar, quando se contrapôs a "cidade dos porcos" e aquela "inchada de humores", agora, assim se determina. A cada um aquilo, e só aquilo, que lhe fosse indispensável ao bom exercício de sua função, nem mais nem menos⁹. Necessidades, só estas. Nada mais que se desejasse seria correto reivindicar. A cada um o que lhe fosse próprio, conforme sua natureza particular. Assim, haveria como determinar as posses de cada um e de todos. O modo de vida que deveriam levar seria o que lhes permitisse o bom desempenho de suas particulares atividades.

⁹ "... quando nos parece impossível tirar ou acrescentar nada, temos a medida exata ..." (Aristóteles, op. cit., 1052b)

De outra maneira não poderiam viver. Viveriam para o exercício de uma função, conforme fosse necessário para que bem pudessem fazê-lo. "Consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza"; natureza que deveria ser conservada por todo um modo de viver que não a alterasse ou degradasse. Medida deveria ser a vida, conforme as determinações do trabalho que cada um deveria realizar. O trabalho a realizar daria à vida a sua medida. A vida deveria ser vivida em função do trabalho, conforme as imposições de sua boa realização.

Haveria, assim, como determinar o modo de vida de todos e de cada um. Haveria como pedir pela moderação e pela abstenção. O fim a ser realizado no exercício de uma função impor-se-ia sobre o que se pudesse desejar ou apetecer. Lembrando-se do fim a ser alcançado, da tarefa a ser realizada, o guerreiro, pelo orgulho de vir a comportar-se com valentia e galhardia, abster-se-ia dos prazeres da bebida e dos de Afrodite. O artífice deixaria de refestelar-se, entregue à satisfação de seus apetites, em função da beleza de sua obra e do reconhecimento social daí advindo. Haveria como medir a vida e o que nela seria vivido. Haveria como convencer a todos para que se colocassem sob as determinações dessa medida¹⁰. "Consentir a cada classe que participe da felicidade conforme sua natureza".

¹⁰ "Nothing can oppose or retard the impulse of a passion, but a contrary impulse. ... We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them" (Hume, Treatise of Human Nature, III, iii, 3). Citado por R.C. Cross e A. D. Woozley (Plato's Republic - A Philosophical Commentary, p. 118). Cross e Woozley lembram-se de Hume para contrapô-lo ao entendimento que nossos interlocutores demonstrarão a seguir (434d-444e) de que à razão é que caberia governar e dominar as paixões e os impulsos. Sem dúvida eles não entendem que à razão caberia servir e obedecer às paixões, e, nestes termos, o confronto com Hume é perfeito. Mas não é por darem à razão o governo, e não à paixão, que nossos interlocutores deixem de lidar com os desejos e impulsos em termos de vencer a uns pela afirmação de outros.

2c. Medida e ordem.

Com a possibilidade da definição de um modo de vida para os guardiões e, a partir daí, para todas as classes, o texto retoma as questões tratadas a partir de um novo ponto de vista¹. O ponto de vista sob o qual se vinha pensando até aqui era aquele de Gláucon, de um modo de vida conforme o costume. Postulara ele que se deveria viver tal como se vivia então, e, ainda que Sócrates entendesse que assim a cidade estaria "inchada de humores", prosseguiu-se com sua modelagem, sem que se levasse em consideração essa objeção². Em nosso entender, não havia naquela altura como se decidir entre as colocações de Sócrates e as de Gláucon quanto ao modo de ser a vida vivida. Para Gláucon, a alternativa apresentada por Sócrates, era tão absurda, como o seu parecer era absurdo para Sócrates. Digno de "porcos" seria o modo de vida proposto por Sócrates, para Gláucon; "inchada de humores", doentia, a cidade de Gláucon, para Sócrates. Um encarava o parecer do outro como um mero absurdo. Não se pôde, então, continuar a se perguntar por qual deveria ser o modo de vida a ser levado. Perguntar-se por ele, naquela altura, implicaria em excluir da pesquisa um dos dois interlocutores. Se se afirmasse o parecer de um, o outro ficaria só com a sustentação de um absurdo. A mútua consideração das opiniões como absurdas acabou, então, por

1 423a/427a.
2 372e.

levar a que se suspendesse a pergunta a respeito do modo de vida.³

Astutamente, Sócrates aceitou a postulação de seu jovem interlocutor. Seja... dissera ele, poder-se-ia, sim, continuar modelando a cidade para que nela as pessoas vivessem no luxo e na desmedida: ver-se-ia onde isto levaria. Pela desmedida a cidade teria de ir à guerra. Para a guerra, como para toda arte, bons profissionais deveriam ser preparados. Seria preciso cuidar da formação e aparelhagem dos artífices dessa arte que seria a guerra. Formam-se e equipam-se, então, os artífices da guerra; e define-se, em seguida, o modo de vida que, necessariamente, deveriam levar, para que bons profissionais fossem em seu ofício. Para o bom exercício de sua função, deveria ser a vida deles muito bem regrada. E a medida, vê-se na continuação, deveria ser própria à vida de todas as classes, conforme a função específica de cada uma; ainda que sobre os demais que não os vigilantes nada ainda tenha sido especificamente determinado. Assim, na cidade tomada pela desmedida, surgiu uma medida. Dada esta medida, trata-se de repensar tudo a partir dela.

Postulou-se o luxo; agora se postula a sobriedade. Afirmou-se a desmedida e o império dos apetites e desejos; agora, impõe-se a consideração da medida da felicidade e riqueza conforme a natureza de cada uma das classes. Antes, as funções estavam a serviço de um certo modo de vida. Querendo-se viver de uma certa maneira, haveria que se submeter aos trabalhos e esforços necessários para sustentar tal vida, mesmo que, entre eles, estivesse a guerra com todo seu cortejo de malefícios. Agora, a vida, no seu modo particular para cada um e cada classe, é que deve ser pensada em função do papel social a ser desempenhado. Postulavam-se certas necessidades; em função delas, haveria que se fazer isto e aquilo. Mostram-se, agora, as necessidades inerentes ao próprio fazer. O fazer, em si mesmo, mostra-se como regrado e impondo seu regramento a seu executante. No fazer, no desempenho de uma função, encontrar-se-iam

³ Ver Parte II - Capítulo 1.

as determinações através das quais se poderia regradar os desejos e apetites. Se necessária fosse a guerra, e preciso fosse dedicar-se aos demais ofícios, preciso seria que o artífice estivesse pronto para tal. A necessidade do fazer, como meio necessário para a obtenção de todos os bens, conteria, por si mesma, a necessidade do regramento da vida do executante como um artífice vivendo para sua arte. Se o artífice não estivesse pronto para sua arte, não haveria como obter os bens que só por ela se obteria. A necessidade imperiosa do trabalho estenderia suas determinações à toda a vida, enquanto vida vivida para que se pudesse trabalhar. O trabalho passaria a existir para satisfazer necessidades que, por si mesmo, ele mesmo determinaria. Não se trabalharia para atender necessidades quaisquer, criadas arbitrariamente conforme o desejo e o apetite de cada qual. Trabalhar-se-ia para a satisfação das necessidades do trabalhador, enquanto trabalhador para seu trabalho. Suas necessidades seriam aquelas de quem viveria em função de seu trabalho. Só essas necessidades seriam consideradas. A vida seria vivida em função do trabalho; o trabalho feito em função de uma vida que seria vivida em função dele mesmo. Haveria uma espécie de circularidade. Com ela, uma medida para a vida e também para o trabalho. Trabalhar para viver; viver para trabalhar.

Esta circularidade, no entanto, não pode ser confundida com uma equivalência ou equilíbrio entre as determinações do trabalhar e aquelas do viver. Por princípio, seria a função que determinaria a vida, esta devendo ser regradada a partir das determinações daquela. Seria preciso fazer a guerra. Seria a guerra uma função a se cumprir para a sobrevivência da cidade. A guerra, essa necessária função, teria suas próprias determinações; a partir delas é que se regradaria a vida dos artífices encarregados de bem exercê-la. Por princípio, a função é que determinaria. A vida seria vivida em função da tarefa a ser desempenhada. O exercício da função e a vida de cada um só estariam numa correspondência do tipo circular depois da vida estar determinada pelo dever de se viver em função do exercício de uma certa tarefa. Quando se impusessem as determinações da

função sobre a vida de cada um, só então, viver-se-ia para trabalhar e trabalhar-se-ia para viver. Essa circularidade seria posta pelas determinações da função sobre a vida. Sem que as determinações da função se impusessem sobre ela, a circularidade trabalho-viver não existiria.

A imposição das determinações da função sobre a vida visaria mesmo o estabelecimento dessa circularidade. Essa circularidade daria à vida de cada um, e à cidade como um todo, uma medida. Haveria como se determinar o modo de vida nessa circularidade. Determinar-se-ia o modo de vida enquanto uma vida a ser vivida em função do desempenho de uma atividade. Vivendo-se em função do desempenho de uma atividade, a vida seria regrada pela atividade; assim como a atividade, dando à vida sua determinação, seria exercida para que a vida de cada qual se reproduzisse tal qual. A circularidade dá a medida, a medida para o modo de vida e a medida para o exercício funcional. A circularidade é a própria medida de um e outro. É ela que se procurava, e é encontrada ao se atribuir a preponderância ao exercício da função. São suas determinações que se impõem; são elas que de fato definem. Elas, as determinações da função, propriamente, determinam; as determinações do modo de vida, na verdade, são determinadas.

Sob o império das determinações da função dá-se uma medida para a vida de cada um e de cada classe. Caracterizar-se-ia o modo de vida de todos pela distribuição dos bens nas espécies e quantidades apropriadas ao exercício funcional de cada qual. Antes, as diferentes funções haviam sido atribuídas segundo o princípio de que todos os cidadãos, conforme a natureza específica de cada um, deveriam ser encaminhados para o exercício de uma única atividade, com exclusão das demais. E, antes ainda, a sua própria natureza havia sido criada pela moldagem de seu espírito e de seu físico por meio de uma cuidadosa educação, já concebida em termos de se criar individualidades bem qualificadas para o exercício de determinadas tarefas.

Desde o princípio, quando se iniciou a discussão de quem

seriam e de como se formariam os artifices da guerra, imperiosas foram, pois, as determinações da função. E a imperiosidade das determinações funcionais estender-se-ia a todos, em todas as classes; ainda que sobre os outros, que não os guardiões, nada se tenha especificamente determinado no que diga respeito a suas particulares funções. Já se tem por princípio, independentemente das determinações particulares aos demais casos que não o dos guardiões e seus auxiliares, que as determinações funcionais é que seriam imperiosas. Elas dariam a medida da riqueza de cada um e de todos, e assim a medida da cidade como um todo, como totalização das riquezas ou dos bens necessários ao bom desempenho funcional de cada um. Far-se-iam já presentes na atribuição da função de cada qual, de modo a se ter o melhor desempenho pessoal possível, a cada um se atribuindo o que melhor pudesse fazer, sendo isto o que mais se adequasse ao conjunto de suas características pessoais. E far-se-iam, antes de tudo, presentes na própria formação pessoal, entendida como criação em cada cidadão da natureza adequada ao desempenho de uma específica função. Esses diferentes momentos da imperiosidade das determinações funcionais traduzir-se-iam em correspondentes preceitos a serem seguidos pelos chefes e governantes. Seriam três os preceitos que deveriam seguir. O primeiro:

"— ... que velem com todo o empenho por que a cidade não seja pequena nem grande só de aparência, mas suficiente e unida." [423c]

Deveriam os governantes velar para que a cidade, enquanto totalização das riquezas dos cidadãos, de cada um e de cada classe, não ultrapassasse os limites do suficiente, do necessário ao bom desempenho funcional de cada qual. Bastar-lhes-ia o suficiente; mais do que isto lhes seria prejudicial. Nem a riqueza, nem a pobreza. A grandeza da cidade deveria ser aquela definida pela força que lhe daria sua suficiência e união; não uma mera aparência de grandeza, dada pela simples riqueza material ou pela extensão do

seu território. Sem que fosse verdadeiramente uma cidade, sendo unida, quão grande pudesse ser, não seria verdadeiramente grande, pois não seria, na verdade, uma, mas muitas. A cada cidadão e cada classe só se deveria atribuir a felicidade e os bens que correspondessem à sua específica natureza, aplicada ao exercício de uma específica função.

Um segundo preceito haveria para ser seguido por chefes e governantes; este conforme o princípio de que cada um deveria dirigir-se para a função para que o qualificasse a sua natureza pessoal. Todos os cidadãos, em suas diferentes classes, deveriam...

"— ... ser encaminhados para a atividade para que nasceram, e só para ela, a fim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade." [423d]

Cada um deveria ser encaminhado para a atividade para que teria nascido. Deveria cuidar exclusivamente do que fosse próprio à sua natureza, sendo assim uno e não múltiplo. Não haveria na cidade lavrador que fosse também guardião, nem guardião que fosse também comerciante. Cada um poderia ser um bom profissional só em um único mister. Não seria possível a uma pessoa dedicar-se a muitas atividades com perfeição. Dispersar-se por muitas delas seria, pois, destinar-se a ser um mau artífice em todas. Haveria que se ser uno e não múltiplo. Se cada um fizesse só aquilo que efetivamente lhe correspondesse, conforme a sua natureza, e se se dedicasse só à atividade que lhe fosse própria, porque apropriada ao conjunto de suas qualidades pessoais, sendo assim uno, a cidade inteira, certamente, deveria crescer na unidade e não na multiplicidade.

A integridade de cada qual implicaria na unicidade da cidade. Cada um voltar-se-ia para o desempenho exclusivo de uma única tarefa, deixando em paz os outros, no desempenho das suas. Não se imiscuiriam nas atividades dos demais; cada um estaria voltado ex-

clusivamente para a sua. Cada um e todos estariam dedicados às suas específicas atividades; seriam artífices empenhados na perfeição de suas próprias e exclusivas artes. Integralmente, dedicar-se-iam à boa realização de uma única atividade com perfeição. Não poderiam dedicar-se a mais nada; não poderiam imiscuir-se em mais nada. Voltados estariam à realização de uma única arte em sua maior perfeição possível. Preocupar-se-iam exclusivamente com isso. Procurariam ser o melhor artífice possível, cada um em seu mister. As artes assim se beneficiariam. Aproximar-se-iam de sua mais plena realização.

E mais ainda cada um faria: não faria ares de quem soubesse o que verdadeiramente não soubesse, contribuindo, assim, para a verdade no que a si mesmo e à sua arte diria respeito. Não atrapalharia a atividade dos demais; contribuiria com eles na manutenção das condições de tranquilidade para a realização de suas próprias atividades. Não misturaria à produção de outras artes produtos imperfeitos, que seriam os seus, se nessas outras artes se aventurasse a alguma coisa produzir. Não misturando boas e más obras, contribuiria para que a verdade sobre a boa obra não se misturasse com a mentira da falsa obra. A cidade seria mais una, nela não se sobrepondo verdadeiros e falsos artífices, verdadeiras e falsas obras. A cidade seria mais una na exclusividade da presença dos bons e verdadeiros artífices e suas obras.

Haveria ainda, além dos dois anteriores, mais um preceito a ser seguido por chefes e governantes. Como vimos, deveriam os chefes cuidar da boa distribuição dos bens, e deveriam, também, cuidar da correta atribuição das funções. Preceituar-se-lhes-ia, além disso e antes de tudo, que nunca descuidassem da educação. O cuidado com a educação seria mesmo o mais importante. Dela tudo dependeria, visto que, por ela, seriam criados os cidadãos conforme as necessidades de sua qualificação funcional. Ela daria a substância a ser trabalhada pelos outros princípios, e, assim, a matéria a ser tratada pelos chefes e governantes, conforme os preceitos que se lhes imporiam. A cada cidadão e a cada classe só se deveria

atribuir a felicidade e os bens que correspondessem a sua natureza específica. A eles, dever-se-ia, conforme ainda a sua própria natureza, atribuir a função que lhes corresponderia. Pois bem, essa natureza, a natureza de cada cidadão e de cada classe, quem criaria seria a educação. Ela forneceria à cidade os cidadãos qualificados de que ela necessitaria para um bom desempenho funcional. Criaria neles as qualidades que os habilitariam para tal. Deveriam os encarregados da cidade apegar-se com todo empenho ao sistema de educação...

"— ... a fim de que não lhes passe despercebida qualquer alteração, mas que a tenham sob vigilância em todas as situações, para que não haja inovações contra as regras estabelecidas na ginástica nem na música. Acautelem-se o mais possível ..." [424b]

À importância de seu papel, corresponderiam os cuidados a serem tomados. O máximo de cautela, o máximo de vigilância sobre a educação.

Os dois anteriores preceitos dariam medida e ordem. Este último, relativo à educação, daria a uma e outra, a medida e a ordem, a sua unidade. A educação criaria os cidadãos como indivíduos diferenciadamente qualificados, conforme o necessário ao desempenho de diferenciadas funções no interior da cidade. Nisto, teria, neles mesmos, definido um padrão de medida para tudo o mais. A educação aplicada pelos chefes e governantes, ao final, não lhes forneceria cidadãos que pudessem, depois de educados, ser, mais uma vez, tomados como matéria dócil a ser medida e ordenada. Imprimiria já, em cada um dos cidadãos, um conjunto bem medido de qualidades. Daria, a cada um, uma unidade de caráter como um conjunto unificado de qualificações funcionais⁴. Seriam estes os cidadãos que teriam

⁴ " ... as coisas que dizemos unas em si por sua própria natureza, e não acidentalmente, podem ser reduzidas a quatro modos principais, se bem que a palavra seja usada em mais sentidos. (1)

formado os chefes e governantes. E, assim os tendo formado, haveriam que tomá-los tais quais. Sendo que seriam unos - uma unidade de caráter dada pela unificação de qualificações funcionais -, quando da sua reunião na cidade, não poderiam ser lá postos contrariando-se as suas próprias determinações. Estas teriam sido neles impressas de maneira permanente pela educação. O seu ordenamento na cidade seria um ajuste de qualidades e funções pré-definidas. Compor-se-ia a cidade a partir de seus cidadãos bens formados. Seriam eles as unidades que, associadas no seu exercício funcional, comporiam a cidade.

Dever-se-ia distribuir esses cidadãos pelas funções de maneira que houvesse uma perfeita adequação entre as qualidades de que lhes tivesse imbuído a educação e as especificidades das funções a serem desempenhadas. A educação já os teria formado tendo isto em mente. Teria ela formado os cidadãos já tendo em vista o seu futuro desempenho funcional. Haveria que se cuidar de que as

Há o contínuo, seja em geral, seja especialmente o que o é por natureza e não em virtude do contato ou de um vínculo qualquer; e entre os seres contínuos têm mais unidade e são anteriores aqueles cujo movimento é mais indivisível e mais simples. (2) Aquilo que constitui um todo e possui certa forma e figura mostra um grau ainda mais elevado de unidade, sobretudo se é assim por natureza e não pela força, como as coisas unidas com cola, com pregos ou com um atilho - em outras palavras, se contém em si mesmo a causa de sua continuidade, que consiste em ser o seu movimento uno e indivisível no espaço e no tempo. É evidente, pois, que se uma coisa tem por natureza um princípio de movimento da primeira espécie (refiro-me ao movimento no espaço), e o primeiro dessa espécie (isto é, o movimento circular), essa coisa é no sentido primário uma unidade de extensão. Alguns seres, pois, são unos neste sentido, como todos contínuos; mas a unidade também se aplica aos seres cuja definição é una, isto é, dos quais formamos um conceito uno e indivisível; e esse conceito é indivisível se o próprio ser é indivisível em espécie ou em número. (3) Em número, o indivíduo é indivisível, e (4) em espécie, o que é indivisível sob o ponto de vista da inteligibilidade e do conhecimento. E assim, o que causa a unidade das substâncias deve ser uno no sentido primário. Portanto, «um» tem todos esses sentidos - o naturalmente contínuo e o todo, o indivíduo e o universal. E todos esses são unos porque em alguns casos o movimento e em outros o pensamento ou a definição é indivisível." (Aristóteles - Metafísica, X, 1)

potencialidades dadas pela educação fossem efetivamente aplicadas naquilo para que se destinassem. As potências pessoais criadas pela educação deveriam tornar-se ato, impondo-se sobre tudo mais, pela boa distribuição das funções. As potencialidades pessoais deveriam realizar-se por sua boa aplicação, através da assunção das funções que lhes fossem adequadas. A realização dessas potencialidades seria dada pela efetividade de seus atos. O guerreiro deveria ser posto a fazer a guerra e o sapateiro e o tecelão, os calçados e os tecidos.

A realização das potencialidades pessoais seria a efetivação de uma medida, cuja unidade padrão a educação forneceria. A educação criaria cada um dos cidadãos como uma unidade de caráter definida por um conjunto unificado de específicas qualificações pessoais. Em seguida, a medida dada em cada um seria aplicada à cidade como um todo.⁵

A educação, ao criar as qualidades diferenciadas nos cidadãos, já os ordenaria conforme uma certa diferenciação de funções. Esse ordenamento, enquanto um conjunto diferenciado de potencialidades pessoais, seria como que virtual. Para que se fizesse realidade, seria necessário que as funções, para as quais teriam sido formados os cidadãos, viessem a ser, de fato, assumidas por eles. Haveria, pois, que se cuidar desse ordenamento efetivo em si mesmo. Haveria que se impedir que os cidadãos fossem desencaminhados do desempenho das tarefas para as quais haviam sido formados. Ainda

5 " ... «ser um» significa «ser indivisível, um ser determinado que é possível isolar seja no espaço, seja quanto à essência, seja no pensamento»; ou talvez «ser inteiro e indivisível»; mas principalmente significa «ser a primeira medida de uma espécie» e, por excelência, da quantidade - pois da quantidade a medida foi estendida às outras categorias. Com efeito, é pela medida que se conhece a quantidade; e a quantidade enquanto quantidade é conhecida por um «um» ou por um número, e todo número é conhecido por um «um». Logo, toda quantidade, enquanto quantidade, é conhecida pelo «um», e aquilo por que as quantidades são primariamente conhecidas é o «um em si»; de sorte que o «um» é o ponto de partida do número enquanto número. Donde se segue que também nas outras classes a medida é aquilo pelo qual cada uma delas é inicialmente conhecida e a medida de cada uma é uma unidade ..." (Idem, ibidem, ibidem)

que, nos cuidados com a educação, já houvesse uma intenção de ordem ao distribuir os cidadãos conforme a diferenciação de suas qualidades, haveria que se ter um cuidado mais específico com o próprio ordenamento em sua efetividade. Os elementos constitutivos da cidade, bem formados segundo a perspectiva de um certo ordenamento, deveriam efetivamente ser dispostos nesse mesmo ordenamento.

Bem formados e bem dispostos, precisariam ainda ter para si uma medida no que dissesse respeito a seus bens e seu modo de vida. Do mesmo modo, deveriam os chefes e governantes cuidar para que tal se desse de maneira adequada. Aos cuidados com a formação e com o bom ordenamento efetivo dos elementos constituintes da cidade, somar-se-iam, pois, os cuidados relativos à boa medida da parte de cada qual no que dissesse respeito à felicidade e à riqueza.

A cidade seria bem ordenada e medida pela distribuição dos cidadãos conforme sua própria medida, dada na natureza de cada um, e também pela boa medida das posses de cada qual, ainda conforme a medida natural de cada um e de cada classe. Boa seria a medida da cidade como um todo, como totalização de seus bem medidos cidadãos e de suas riquezas.

A natureza dos cidadãos, a ordem e a medida da cidade assim estariam dadas.

3. Criação e reprodução.

A cada um o que lhe pertencesse, conforme sua natureza: a função que lhe coubesse, os instrumentos de que necessitasse e a felicidade que lhe fosse própria. Tais seriam as determinações a serem aplicadas a todos. A elas se chegou pelo estudo do artífice da guerra, cujas conclusões foram estendidas a toda arte e todo artífice. Cada um teria uma natureza que lhe seria própria e, conforme ela, ser-lhe-ia atribuído tudo o mais. A natureza de cada um, o dado de princípio para a definição dos demais, quem determinaria, seria a educação. Verdade que ela estaria, por sua vez, em seu princípio, dependente da matéria que lhe fosse disponível. Tomaria, a educação, jovens que, em si mesmos, teriam suas especificidades: uns seriam mais bem formados fisicamente, outros, menos; uns teriam um espírito mais forte, outros, um mais fraco. Nasceriam os homens distintos uns dos outros.

"— ... cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes ..." [370b]

Haveria, já por nascimento, uma diferenciação. E quem pensasse numa cidade organizada em termos de uma rígida divisão de trabalho, não poderia deixar de observar que alguns seriam mais bem dotados para a execução de certas tarefas do que outros. Uns seriam mais fracos, outros mais fortes. Uns mais bem dotados de uma certa

qualidade, enquanto outros seriam carentes dela, mas privilegiados em relação a outra. Haveria, mesmo, como se pensar que cada um tivesse nascido para a execução de uma só tarefa. Tomando-se o conjunto de suas características de nascimento, tendo-se em vista determinar a que função melhor se adaptariam, constatar-se-ia certamente que para cada finalidade, haveria uma natureza mais apropriada. Haveria que se escolher aqueles de qualidades e natureza mais adequadas ao exercício de cada função [374d]. A dotação natural para o exercício de uma função seria assim avaliada:

"— ... porventura afirmas que certa pessoa é naturalmente dotada para uma coisa, e outra não, pelo fato de aquele aprender facilmente, e este com dificuldade? E que um, depois de curto aprendizado, será capaz de fazer descobertas muito para além do que aprendeu, ao passo que outro, depois de lhe ter cabido em sorte um longo aprendizado, e aplicação, nem sequer conservou o que aprendera? E que, num, o físico serve suficientemente a inteligência, e, no outro, a contrária? Haverá acaso outros meios que não sejam estes, para distinguir quem tem dotes para cada coisa de quem os não tem?" [455b-c]

Haveria que, assim, avaliar e selecionar o dado natural de princípio. Cada um deveria ser encaminhado para receber a educação conforme a sua dotação natural. Haveria uma dotação natural, mas tal dotação definir-se-ia só como uma capacidade de aprender. Dada como capacidade de aprender, essa natureza primeira seria moldada pela educação, conforme as necessidades das funções a que se destinariam os cidadãos.

O educador tomaria de sua matéria como o escultor tomaria da sua. A matéria de um e outro não seria totalmente indeterminada. Haveria, para o escultor, um mármore que bem receberia a forma que ele quisesse imprimir; haveria um outro que, por seus veios e rachaduras, só a receberia imperfeitamente e com mais dificuldade.

A matéria do educador se apresentaria do mesmo modo; como para o escultor, ela seria avaliada pela capacidade, maior ou menor, que teria de receber a forma que se teria em mente imprimir-lhe. A qualidade da matéria do escultor seria a de deixar-se amoldar; a do educando, a de deixar-se educar.

Nesse sentido, pouco determinaria a natureza primeira dos educandos. Sua determinação restringir-se-ia a um sim ou um não: ser-lhes-ia possível deixar-se educar, ou não. Os modelos ou moldes que se desejariam neles imprimir é que propriamente determinariam. A partir deles é que se selecionariam os educandos como sendo mais ou menos capazes de recebê-los, como mais ou menos capazes de deixarem moldar-se por eles. E desde bem cedo iniciar-se-ia tal modelagem, quando ainda "novos e tenros" seriam os aprendizes.

"- ... Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa ..." [377a-b]

A lembrança do processo de tingimento da lã é significativa:

"- ... os tintureiros, quando querem tingir a lã para ficar de cor púrpura, primeiro escolhem dentre todos os coloridos, uma só espécie, a branca; seguidamente preparam-na, aplicando-lhe não pequeno tratamento, a fim de que se imbua dessa cor o mais possível. E então é que a mergulham no tinto. E, se alguma coisa for tingida segundo esse processo, o tinto torna-se indelével, e a lavagem, com ou sem detergente, não é capaz de lhe tirar a cor. Aquilo que não o for, sabes como fica, quando se tingem lãs de outras cores, ou até quando, mesmo a que é branca, não foi preparada.

- Sei que desbota e fica ridícula.

- Supõe ... que também nós realizamos uma coisa parecida, na medida de nossas forças, quando selecionamos os

guerreiros e os educamos pela música e pela ginástica. Não julgues que planeamos outra coisa que não imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével, quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido a terem uma natureza e uma educação adequadas." [429d-430a]

Uma natureza adequada deveria receber uma educação adequada. Mas qual seria o produto da adequada educação sobre a adequada natureza? A educação, atuando sobre uma natureza que bem a suportasse, produziria, na verdade, uma nova natureza.

"— ... Uma educação e uma instrução em sua perfeição criam boas naturezas ..." [424a]

A educação criaria novas naturezas. A qualidade natural dos jovens, ao serem apresentados para serem educados, seria tão somente a de bem poder receber a educação que os adequaria às diferentes funções no interior da cidade. As qualidades que poderiam ter seriam tão somente as de bem poder receber as posteriores determinações da educação. Com ela, ao serem educados, aquela sua natureza primeira que, se boa, passível seria de ser bem educada; aquela sua natureza indeterminada ainda, sem nenhuma qualidade, se não a de ser passível de se deixar educar; aquela sua natureza de princípio, com a educação, determinar-se-ia, adquirindo um conjunto de qualidades bem definidas, exatamente aquelas de que lhes imbuiria a educação para que bem pudessem desempenhar a função a que se destinariam. A natureza sua de princípio seria mera possibilidade de determinação; a natureza sua ao final da educação seria, de outro modo, um conjunto determinado de qualidades específicas ao específico desempenho de uma função única no interior da cidade.

A qualidade de princípio da natureza dos jovens seria só a capacidade de bem poder receber a educação. Esta, neles, definiria um conjunto de qualidades, imbuindo-os das propriedades necessárias

ao bom desempenho da função a que se destinariam. A educação os qualificaria. Antes dela, qualidade nenhuma possuiriam, a não ser a de poderem vir a ser educados, ou receberem uma qualificação. A educação implicaria na determinação qualitativa de uma natureza primeira, anterior a ela, numa espécie de enriquecimento pelo desenvolvimento de propriedades pessoais no educando. A princípio, a natureza deles seria só um poder-ser; com a educação, a natureza deles passaria a ser a efetividade de uma qualificação funcional. A educação criaria um novo ser como um conjunto determinado de qualidades em termos do bom desempenho funcional.¹

1 " ... pois, em certo sentido a potência de agir e de sofrer a ação é uma só (uma coisa é chamada "capaz", quer por poder sofrer a ação, quer por poder agir sobre outra coisa), mas em outro sentido as potências são diferentes. Uma delas reside na coisa que sofre a ação; é pelo fato de conter um certo princípio originador, e porque a própria matéria é um princípio dessa espécie, que a coisa sofre a ação, e esta coisa por aquela, estoura por aquela outra; pois o que é oleoso pode ser queimado, e o que dá de si de uma certa maneira pode ser triturado; e do mesmo modo em todos os demais casos. Mas a outra potência reside no agente, p. ex., o calor e a arte de construir residem, respectivamente, no que pode produzir calor e no arquiteto" (Aristóteles, Metafísica, IX, 1046a). "«Potência» significa (1) a origem do movimento ou da mudança, achando-se ela em outro ser, ou no próprio movido enquanto outro; p. ex., a arte de edificar é uma potência que não se encontra na coisa edificada, enquanto a arte de curar, que também é uma potência, pode encontrar-se no próprio enfermo, mas não enquanto enfermo. Potência significa assim a origem, em geral, da mudança ou do movimento num outro ser ou no próprio enquanto outro, e também (2) a capacidade de ser movido por outro ou por si mesmo enquanto outro. Efetivamente, pelo mesmo princípio em virtude do qual um paciente sofre alguma coisa, dizemo-lo «capaz» de sofrer; e isso, às vezes, quando, ele nada sofre, mas experimenta uma mudança para melhor. (3) A capacidade de realizar uma coisa bem ou de acordo com a intenção; pois dos que simplesmente caminham ou falam, mas não o fazem bem ou como desejariam fazer, dizemos às vezes que não podem caminhar ou falar. E da mesma forma (4) quanto à passividade. (5) Os estados em virtude dos quais as coisas são absolutamente impassíveis ou imutáveis, ou não podem ser facilmente mudadas para pior, são chamadas potências; pois as coisas são quebradas, esmagadas, dobradas e, em geral, destruídas, não por possuírem uma potência mas por não a possuírem e porque algo lhes falta; e outras são impassíveis em relação a tais processos quando pouco ou nada são afetadas por eles, graças a uma potência, a uma capacidade ou a algum estado positivo em que se encontrem" (Idem, *ibidem*, 1019a).

Em cada um, ao final, as qualidades pessoais, ou propriedades subjetivas, existiriam como produto da educação. A educação daria aos cidadãos suas qualidades; dando-lhes essas qualidades, atribuir-lhes-ia, já e na verdade, suas funções e tudo o mais; visto que, da qualificação pessoal dependeria a assunção de todas as funções e, disto o restante. A educação estaria, pois, na origem. Neste sentido, determinando-a, tudo o mais estaria determinado.

A criação originária e as que lhe seguiriam.

Uma primeira educação, obra dos criadores da cidade, criaria as primeiras boas naturezas: os primeiros cidadãos bem qualificados ao desempenho de uma específica função. Criados os primeiros cidadãos, estes, perseverando na boa educação, geração pós geração, tornar-se-iam melhores ainda. Uma vez bem constituída pela boa constituição da natureza de cada um de seus cidadãos, a cidade iria aprimorando-se progressivamente; desde que, pelas sucessivas gerações, os cidadãos continuassem a ser moldados pela mesma educação.

"— ... Uma educação e uma instrução honestas que se conservam tornam a natureza boa, e, por sua vez, naturezas honestas que tenham recebido uma educação assim tornam-se ainda melhores que seus antecessores, sob qualquer ponto de vista, bem como sob o da procriação, tal como sucede com os outros animais." [424a]

À boa educação deveriam apegar-se os encarregados da cidade, a fim de que "não lhes passasse despercebida qualquer alteração". Deveriam ter sob vigilância todas as situações, sempre impedindo

qualquer inovação contra as regras estabelecidas.

"— ... É necessário ... que os guardiões do Estado obstinem-se em impedir que não se corrompa em seu desconhecimento a educação; eles devem velar em todas as circunstâncias para que nada se inove na ginástica nem na música contra a ordem estabelecida ..." [424b-c]

Deveriam os guardiões apegar-se à boa educação; aquela mesma que teriam recebido das gerações anteriores — cada uma, da que lhe antecederia, a partir de uma primeira, obra dos criadores da cidade. As qualidades pessoais de todos e cada um dos cidadãos seriam determinadas pela educação; disto tudo dependeria. A efetividade dessa determinação de tudo pela educação reiteradamente se afirmaria. Seriam criadas boas naturezas e reiteradamente criadas: recriadas seriam, geração pós geração. Os criadores da cidade, artificialmente modelariam as primeiras boas naturezas. Em seguida, atribuiriam a elas mesmas, e dentre elas, às melhores — àqueles que haviam sido criados como chefes e governantes —, o encargo de bem cuidar de sua própria reprodução, assim como da dos demais cidadãos. E deveriam fazê-lo conforme os mesmos modelos e métodos pelos quais eles mesmos, antes, haviam sido criados. Uma primeira educação criaria os primeiros chefes e demais cidadãos. Em seguida, esta primeira geração tomaria a seu encargo a modelagem das gerações seguintes, segundo os mesmos moldes pelos quais havia sido criada. Continuamente estariam sendo criados os próprios chefes e os outros. Sempre e sempre, o artifício humano estar-lhes-ia criando.

O próprio criador, ou o primeiro criador, ausentar-se-ia de sua obra; mas não sem cuidar de lá deixar quem fizesse suas vezes, vigiando-a, cuidando de sua preservação e reprodução. Os cuidados desses vigilantes, prepostos dos criadores originais, seriam os de, em primeiro lugar, copiar, sempre e sempre, a obra do criador primeiro na educação de si mesmos e dos outros. Agiriam, os prepostos do criador primeiro, como ele mesmo havia feito na criação ori-

ginária da cidade. Sempre e sempre, estariam a copiá-lo, reproduzindo sua obra educacional. Além disso, de sempre estarem a copiar a obra educacional do criador primeiro da cidade, deveriam seus prepostos vigilantes preocupar-se ainda com a boa atribuição das funções e com a correta distribuição dos bens entre os cidadãos. Mas estes últimos cuidados seriam de menor importância em relação àquele a ser tomado com a educação. Referindo-se aos últimos, afirma o texto:

"— ... os preceitos que lhes impomos, meu bom Adimanto, não são, como poderia julgar-se, numerosos nem grandiosos, mas todos muito reduzidos, desde que guardem a grande norma proverbial, ou melhor uma norma que não é grande, mas adequada ... Efetivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem ..." [423d]

Sendo bem formados pela educação, facilmente perceberiam a importância de estarem obrigados a fazer aquilo que se lhes preceituaria. Sendo bem formados, tais preceitos não se lhes precisariam impor. Por si mesmos, impor-se-iam a obrigação de bem cuidarem da boa atribuição das funções, como também da correta distribuição dos bens. A educação lhes daria a capacidade de perceber a necessidade desses cuidados, aos cuidados com a própria educação complementares.

Na verdade, uma das coisas estando bem feita, estando os cidadãos bem educados, ou bem designados para seu exercício funcional, ou ainda bem apetrechados de bens materiais; estando uma dessas coisas bem feitas, as outras duas deveriam vir a existir também, pelo menos em grande medida. Todos os três cuidados voltar-se-iam para a recriação e a conservação de uma nova natureza nos homens. A partir dessa finalidade para a qual todos os cuidados se voltariam, encontraremos os modos de sua complementaridade. A

partir dessa complementaridade, será possível entender como, pelo sucesso em uma coisa, deveria advir o sucesso nas demais, ao menos em grande medida. A natureza nova que se quer recriar, essa finalidade é que reúne aqueles três cuidados como meios complementares para alcançá-la. A partir dela, eles se explicam em sua complementaridade, mostram-se em sua pretendida eficácia. Vejamos.

3a. Natureza e espontaneidade.
(Os pressupostos da espontaneidade.)

Todos os primeiros - os primeiros chefes, os primeiros guerreiros, os primeiros artifices e lavradores -, todos eles teriam sido criados pelas mãos dos próprios criadores da cidade. As gerações seguintes, novamente criadas, segundo os mesmos artificios e arte: a segunda pelas mãos da primeira e assim por diante. Cada geração, uma após a outra, seria resultado de uma mesma arte, cujo conhecimento passaria de pais a filhos. Cada uma delas seria produto da arte; não resultado de uma reprodução do tipo natural. Se, por natural, entendermos o que, em seu ser e reproduzir-se, seja o oposto à arte; se, por natural, entendermos aquilo que não seja resultado de artifício e da criação humana; se, por natural, entendermos aquilo que não dependa do arbítrio e da vontade dos homens; se assim entendermos o natural, na cidade que modelam nossos interlocutores, nada de natural haveria; tudo nela seria resultado do artifício e, portanto artificial.

Criar-se-iam novos homens, e, novamente, repetidas vezes, seriam criados. A uma criação, seguir-se-ia outra e outra. A reprodução de cada uma das gerações seria, na verdade, uma outra criação, igual às anteriores e, portanto, sem novidade. Mas a ausência de novidade não significaria, no caso, a inexistência da arte e do artifício de uma efetiva criação e de criações sempre novas; ainda que as novas criações, uma após as outras, estivessem a produzir,

sempre e sempre, só uma mesma coisa. Sempre se estaria criando; só que sem originalidade. Sempre se estaria tomando as novas gerações para moldá-las, segundo uma certa intenção, isto sendo feito de maneira eficiente e produzindo-se os novos ou renovados cidadãos. A ausência de originalidade não seria resultante da ausência de atividade criadora, mas resultante do fato de que a ação criadora pautar-se-ia sempre pelos mesmos modelos e métodos. Seriam sempre criadores, mas não originais. Estariam sempre criando, mas sem originalidade. Ainda que sempre a mesma, a natureza deles seria artificial.

Quanto à história dos homens nascidos da terra, por obra de deus: faz-se e refaz-se arte, faz-se também a mágica e conta-se o mito; a uns, apresenta a obra como resultado da arte, que se lhes ensina; a outros, como resultado da mágica, e narra-se-lhes o mito.

Mas em outro sentido, estar-se-ia, de fato, a criar uma nova natureza. A educação criaria novos cidadãos que sem ela não poderiam existir. A atividade educacional reiterada nos daria sempre esses novos cidadãos como não naturais, resultados do artifício e da arte. Mas mesmo criados pela arte e pelo artifício, haveria neles uma espécie de automatismo, uma espécie de espontaneidade ou de agir por si mesmos.

Já agiriam por si mesmos em sua reprodução, ainda que nela pouca importância seria dada à sua espontaneidade biológica, sendo ela, em sua maior parte, sempre e sempre, uma cópia do artifício do criador primeiro, repetido indefinidamente. Estariam sempre a copiar a educação que teriam recebido; mas, ainda que só mera cópia, essa cópia, eles mesmo a fariam. Ainda que sob a imperiosidade de um preceito, humano ou divino, mas sempre impositivo; ainda assim, por si mesmos, por suas próprias ações e conforme sua própria vontade é que submeteriam sua descendência a uma mesma e repetida educação. Uma geração educaria a que lhe sucederia, não o deus ou quem quer que fosse outro. O primeiro criador estaria

ausente; por si mesmos se reproduziriam, ainda que, quando o fizessem, não seriam eles mesmos que determinariam os fins e elegeriam os meios de sua própria ação. Seriam os agentes de seu processo de reprodução, sua "causa eficiente", sem que fossem, no entanto, os responsáveis pela escolha dos meios nem dos fins. Estes estariam sempre já dados.

Apesar de tudo isto, no entanto, haveria espontaneidade em seu modo de ser. Haveria neles uma espontaneidade, a ser dita natural talvez, que a boa educação lhes daria:

"— ... porque aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente em sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito: ao passo que as coisas feias, com razão as censuraria e odiaria desde a infância ..." [401e-402a]

A educação criaria neles o sentimento da aversão pelo feio, o da satisfação pelo belo. Honrariam a beleza e jubilar-se-iam com ela; suportariam mal as omissões e imperfeições. Estariam dispostos para gostar de algumas coisas, assim como a odiar outras. A educação os levaria a "imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa" [401d]. O que fosse seu oposto, não imitariam, não apreciariam: desagradar-lhes-ia. "O igual chamaria sempre pelo que é igual" [425c].

"O igual chamaria sempre pelo que é igual". Desejá-lo-iam, contentar-se-iam com ele, poderiam conhecê-lo e amá-lo. O bom caráter desejaria o bom caráter, odiando seu oposto. Criar-se-ia, pela educação, o desejo do bem, a satisfação em sua presença. Criar-se-ia, com ela, ao mesmo tempo, a aversão pelo que fosse ca

rente de beleza e mau. Haveria, por ela, naqueles que tivesse formado, essas predisposições.

Predispostos de determinada maneira, o que fossem, poderia ser considerado como uma espécie de natureza que fosse sua¹. Por suas predisposições, por si mesmos, agiriam desta ou daquela maneira. Repudiariam o mal e desejariam o bem, sem que vigilância alguma sobre eles precisasse haver. O educador, ausentando-se, não teria de temer pela conduta de seus educandos. Se bem educados, por si mesmos, tal como em si mesmos passariam a ser, agiriam conforme o bem. A boa educação criaria boas naturezas. Tomando-a na imagem da música:

"— Quando ... as crianças principiam por brincar honestamente, adquirem, através da música, a boa ordem e ... ela acompanha-os para toda parte ..." [425a]

A educação, predispondo suas almas de determinada maneira, dotá-los-ia de um impulso na direção do bem, distanciando-os do mal. Nesse impulso, a constituição de uma natureza, de um agir por si mesmo, de um desejar e odiar espontâneos, conforme a própria vontade. Estariam os cidadãos sendo predispostos para o bem, criando-se neles a propensão ou o impulso para ele. Assim predispostos, como impulso e propensão, uma natureza, uma capacidade de agir por si mesmos, neles existiria. Naturalmente, espontaneamente, agiriam bem. Suas disposições seriam obra de um artifício educativo; a arte os teria criado, não a natureza. Mas esses produtos da arte agiriam por si mesmos, tal como as obras de Dédalos que, pelo artifício tendo sido criadas, tinham a capacidade de por si mesmas movimentar-se. Haveria uma espécie de automatismo, uma espécie de espontaneidade em seu comportamento.

¹ "... a natureza é um princípio de movimento — não, porém, em outro, mas no mesmo enquanto ele mesmo." (Aristóteles, *ibidem*, 1049b)

O natural desejo de bem servir.

Formados como bons artífices, possuiriam as qualidades necessárias ao desempenho de suas exclusivas funções, e só: o guerreiro, as do guerreiro e não as do sapateiro; o sapateiro, as do sapateiro e não as do guerreiro. Sendo assim, impossibilitados estariam de exercer qualquer outra função:

"— ... cada um só exerce bem uma profissão, e não muitas, mas, se tentasse exercer muitas, falharia em alcançar qualquer reputação ..." [394e]

Só uma profissão poderiam exercer: só nela poderiam alcançar "reputação". Pois é claro, para o exercício de todas as demais, faltar-lhes-ia toda a qualificação. Em todas as outras falhariam, para elas não estando qualificados. Em todas as outras seu esforço seria vão. E...

"— Se o seu esforço for vão ... será forçado ... a detestar a si e a essa sua atividade." [486c]

Em todas as outras profissões seu esforço seria necessariamente vão. A sua atividade em todas as outras profissões levaria a que se detestassem a si mesmos e à própria atividade. Facilmente compreenderiam, por isso, que seria melhor voltar-se às suas próprias. Por si mesmos, procurariam pela atividade que lhes competiria. Por si mesmos, entenderiam que, cada um e todos estando no exercício da atividade que lhes fosse natural, aquela para a qual estariam formados, que ser assim, seria melhor para todos e cada um em particular. Por si mesmos, se encaminhariam para as atividades conforme suas qualificações, entendendo que assim deveria ser na escolha que cada um, por si próprio, faria, e na fixação de

uma norma que viesse impor essa compreensão aos possíveis recalci-
trantes. Desejariam bem servir: servir a cidade na função que lhes
fosse própria, conforme as qualidades de sua própria pessoa.

Exercendo a função que lhes fosse a própria, por ser apro-
priada a natureza de cada qual, teriam por seu trabalho, além da
gratificação pessoal de verem positivamente testadas suas qualida-
des; além de assim poderem ver-se como bons artifices e bons
cidadãos, teriam, além disso, um resultado mais rico, mais belo e,
ainda, mais fácil. Seria mais fácil fazer aquilo para o que se
fosse habilitado. Fazendo-se o que se soubesse fazer, mais provei-
toso seria o trabalho: mais ele daria como resultado, mais rico se-
ria seu produto. E mais belo ele também seria. Seriam mais facil-
mente produzidos, melhores e em maior quantidade os produtos do
trabalho. Haveria porquê satisfazer-se com ele, desejá-lo. Com sa-
tisfação, por si mesmos, também por tudo isso, dirigir-se-iam para
a sua própria atividade. Espontaneamente e com satisfação serviriam
a cidade conforme a especificidade da função de cada um.

O natural desejo do necessário.

Desejariam estar no exercício de suas próprias funções, para
elas dirigindo-se espontaneamente. Mas para fazê-lo, necessário se-
ria que estivessem bem equipados. E, desejosos de bem servir, por
essa equipagem procurariam. Procurariam pelos instrumentos que da-
riam objetividade a sua existência no cumprimento de suas funções.
Sem esse instrumental, o seu desejo de servir e de, servindo,
provarem-se bons artifices e cidadãos, não teria como se realizar.
Seria condição de satisfação de seus desejos a posse dos meios ma-
teriais necessários ao exercício de uma determinada função.

Não desejariam senão o necessário. Por que desejariam mais?

Se bem educados, se bem formados, teriam o conhecimento necessário ao manuseio dos necessários instrumentos ao exercício de suas específicas funções; e só. O guerreiro teria o conhecimento do uso dos instrumentos da guerra e não do uso dos instrumentos próprios à confecção de calçados; um lavrador, o conhecimento dos instrumentos para lavrar a terra e não os conhecimentos pertinentes à pilotagem de um navio, sendo estes últimos do piloto e não dele, etc.

"— ... o fato de tomar nas mãos qualquer outro instrumento não fará de ninguém um artífice ou um atleta, nem será útil àquele que não tiver adquirido o conhecimento de cada arte nem obtido a prática suficiente ..." [374d]

Sendo-lhes inúteis, se efetivamente a educação só os tivesse habilitado ao uso dos instrumentos específicos de sua específica atividade, os instrumentos dos outros artífices não deveriam ser por eles desejados. Cada um contentar-se-ia com os seus; e, mais uma vez, só com os seus, com aquilo que lhe fosse próprio por ser apropriado ao exercício de uma específica prestação de serviço à cidade.

Outros bens, também só os desejariam na medida de suas atribuições. Teriam sido formados conforme um conjunto muitíssimo bem definido de modelos. Essa moldagem minuciosa, pela cópia e convivência exclusiva com as imagens do que lhes fosse adequado ao seu exercício funcional, transporia, para a alma deles mesmos, os modelos que copiariam, e só com o que conviveriam. Tendo em si esses modelos, definidos no conjunto e nos detalhes mais minuciosos, teriam, como referências exclusivas para si mesmos, uma definição precisa daquilo que lhes pertenceria como atribuição, como também o que lhes pertenceria ao modo de complementos necessários ao desempenho dessa atribuição: as qualidades que seriam as suas, quais seriam as dos outros; os instrumentos de que se serviriam, de quais se serviriam os outros; e mais, quais seus comportamentos e seus modos de vida. Nos modelos em que se referenciariam estaria pres-

crito o como se comportar em todas as situações: como postar seu corpo, como movimentar seus membros, que gestos lhes seriam próprios, quais não. No modelo ainda, estaria prescrita sua alimentação e o modo de comê-la, com sua utensilhagem. O modelo também lhes daria o modo de seu sentar e o utensílio material de que se serviria para que fosse o sentar prescrito, e não um outro. Saberiam assim de tudo o que precisariam e de tudo que lhes seria desnecessário.

"— ... Bem sabemos como revestir os lavradores com trajes suntuosos, coroando-os de ouro, e mandando-os lavar a terra conforme seu apetecer; e como reclinar os oleiros na devida ordem, junto ao fogo, a beberem regalados, com a roda ao lado, para quando desejarem trabalhar o barro; e como tornar felizes todos os restantes de maneira idêntica, a fim de que toda a cidade esteja contente. Mas não nos aconselhes a tal. De maneira que, se te obedecêssemos, nem o lavrador será lavrador, nem o oleiro, oleiro, nem ninguém mais ocupará o seu lugar; e nessa ordenação é que a cidade se origina." [420e-421a]

Artífices bem formados, não teriam tais desejos; desejariam, sim, aquilo que fosse apropriado ao seu lugar e modo de ser.

"— ... se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem ..."
[423d]

3b. Condicionamento e automatismo.

(As condições da espontaneidade.)

Em relação à educação, os outros cuidados que deveriam ter os chefes seriam secundários. A boa educação levaria a que os cidadãos, por si mesmos, cuidassem de a si próprios atribuir as funções que lhes fossem apropriadas, e propensos, por ela, estariam também a só terem bens nos limites de suas necessidades funcionais. A boa educação dos cidadãos, no entanto, parece que não dispensaria, ao menos totalmente, a atenção dos chefes para essas questões. Haverá que entendê-las para compreender como se fariam complementares à educação.

A qualificação dos bens.

Necessário aos chefes seria cuidar da boa distribuição dos bens. Talvez a boa educação dispensasse esses cuidados; se efetivamente perfeita, ela os dispensaria. Em função do que deveriam, então, os chefes tomá-los? Estariam já predispostos a ter só o necessário: por que obrigá-los a isso?

Os cidadãos teriam posse só daquilo que lhes fosse o estrita-

mente necessário ao seu específico desempenho funcional. Na posse exclusiva desses instrumentos de uso específico, não poderiam dedicar-se a qualquer outra função, se não aquela própria a esses instrumentos: para nada mais disporiam de recursos materiais. Estariam predispostos a não querer fazer senão o que fosse seu dever, conforme lhes teria determinado a educação. Mas se o quisessem, se quisessem contrariar os ditames de seu dever, também não poderiam: não teriam como fazê-lo. Não disporiam de instrumentos, objetos e demais materiais para outros trabalhos que não o seu. Nada teriam para furtar-se às suas próprias obrigações; todos os recursos para escapar delas lhes faltariam. Disporiam dos bens materiais necessários a serem os melhores artífices em seus próprios misteres; e só.

Aos "amigos internos", assim, não só se faria com que "não quisessem fazer o mal", mas, também, far-se-ia com que não pudessem fazê-lo. O impedimento, neste plano objetivo, constituir-se-ia em salvaguarda contra "atitudes acriançadas" que, por ventura, a educação não pudesse evitar.

Esse condicionamento material, no entanto, não deixaria de ter, por si mesmo, seus efeitos também no plano do desejo e das predisposições. A má distribuição dos bens, fazendo com que sobrassem ou faltassem os utensílios e os objetos próprios ao desempenho funcional dos cidadãos, produziria a preguiça, o descuido, a piora de suas qualidades subjetivas. Quem...

"— ... não tiver à mão utensílios ou qualquer objeto para o seu mister, executará obras piores, e ensinará a serem piores artífices os filhos ou quaisquer outros que aprendam com ele." [421d-e]

Por outro lado, um artífice que enriquecesse, deixaria de cuidar de sua obra; tornar-se-ia...

"— ... preguiçoso e descuidado ..." [421d]

A falta ou o excesso dos recursos materiais levaria ao luxo e à preguiça, por um lado; à baixeza e à maldade, por outro. E mais, por um lado e outro, para ricos e pobres mais do que conviesse, a falta de atenção em seu trabalho.

"— A riqueza ... e a pobreza. Uma ... dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade." [422a]

A má distribuição dos bens seria causa de maldade. A boa distribuição, ao inverso, causa de bondade. Melhores seriam as obras e melhores seriam os artífices, com a boa distribuição. Assim, a boa distribuição deveria proporcionar satisfação, e a má, o seu contrário. Com a boa distribuição, o artífice alegrar-se-ia com sua obra e consigo mesmo. Seria melhor sua obra; seria ele mesmo melhor, e melhor seria sua descendência. Todos estes, motivos de satisfação.

Havendo uma boa distribuição, dispendo cada um e todos só do que lhes fosse o estritamente necessário ao seu específico desempenho funcional; sendo assim, os bens estando bem distribuídos, procurar escapar às determinações próprias de seus particulares desempenhos funcionais, ser-lhes-ia motivo só de insatisfações. Em tudo encontrariam dificuldade. Não teriam mais à mão os utensílios de que necessitassem: toda uma série de dificuldades daí resultaria. À irritação e ao possível desânimo, como decorrências dessas dificuldades, acrescentar-se-ia ainda, se insistissem em fazer o que não lhes competiria, a insatisfação com suas obras e consigo mesmos. Não poderiam, insistindo em trabalhar na precariedade de recursos, ver-se como capazes de produzir belas obras. Suas obras seriam sempre imperfeitas e eles não mais saberiam de sua habilidade, pois testá-la não poderiam. Não se reconheceriam mais como bons artífices e bons cidadãos e esquecer-se-iam do que, por ventura, antes soubessem. Far-se-iam malévolos, baixos e estariam

sempre à procura de escapar da imagem que teriam de si mesmos. Tornar-se-iam perversos, e, se amar a perversidade não pudessem, insatisfeitos sempre se encontrariam. Por tudo isto, estariam predispostos a manter-se nos limites das atribuições que fossem as de cada um. Amariam suas específicas funções; desejariam permanecer nelas, para que eles e suas obras pudessem ser melhores, e, assim, satisfazer-lhes a imagem que pudessem ter de si mesmos; cada um em relação a si próprio, todos em relação a todos.

A má distribuição dos bens criaria "uma propensão para o mal"; a boa, o seu contrário. "Uma pessoa que tem cabeça" pensaria, pois, na distribuição dos bens tendo em vista não só a mera necessidade material, mas a tendo também como modo de dispor ou predispor os cidadãos para o bem, para o bom desempenho funcional.

A posse dos instrumentos e dos demais objetos de uma determinada arte chamaria ainda pela formação necessária para utilizá-los. A posse do instrumento não seria útil a quem não tivesse o conhecimento da arte a que pertencesse.

"— ... Se uma pessoa pegar num escudo ou qualquer outra arma ou instrumento de guerra, tornar-se-á no próprio dia um lutador satisfatório com armas pesadas ou em qualquer outra espécie de combates, ao passo que o fato de tomar nas mãos qualquer outro instrumento não fará de ninguém um artífice ou um atleta, nem será útil àquele que não tiver adquirido o conhecimento de cada arte nem obtido a prática suficiente?" [374c-d]

A dificuldade no manuseio do instrumento denunciaria a imperfeição do artífice. Nos meios materiais de uma arte estariam inscritas as habilidades necessárias a seus artífices. Os instrumentos pertenceriam a cada uma das artes como seus atributos. A uma arte seriam próprios uns; a outra, outros seriam próprios. Ser um bom artífice seria saber bem utilizar os instrumentos de sua própria arte e, com eles, bem apropriar-se dos objetos pertinentes

a essa mesma arte.

"- ... a qualidade, a beleza e a perfeição de cada utensílio, de cada animal ou ação não visam outra coisa que não seja a função para qual foi feito ou nasceu ..."
[601d]

Essa qualidade, beleza e perfeição seriam determinadas pela função. Mas a função por si mesma nada diria. Para que viesse a determinar, de fato, as qualidades de um utensílio qualquer seria preciso dar-lhe voz, e essa voz quem lhe daria seria o profissional que a exercesse.

"- Grande é ... a necessidade, para quem se serve de cada coisa, de ter delas a maior experiência e de se tornar intérprete, junto do fabricante, da boa ou má qualidade do objeto de que se utiliza. Por exemplo, o flautista informa o fabricante acerca das flautas de que se serve para tocar, e prescreve-lhe como as deve executar, e ele atendê-lo-á." [601d-e]

Aquele que utilizasse o instrumento possuiria a ciência. Sem ela, sem o conhecimento e a prática da arte, o instrumento não seria útil. O uso do instrumento pressuporia o conhecimento da arte. Assim, também com os demais objetos pertinentes a cada arte. O conhecimento viria antes; seria mesmo ele que orientaria a fabricação dos instrumentos e dos demais objetos. O flautista prescreveria ao fabricante como ele deveria fabricar a flauta. O flautista deveria saber da excelência das flautas. Esse saber é que determinaria como deveriam ser feitas as flautas. O saber do flautista viria antes da flauta. [602a]

Assim, a flauta teria suas características determinadas pela função de servir. A função moldaria o instrumento. Estando feito, o instrumento seria próprio a uma função; não a outra. Estaria

disponível para uma finalidade; não para outra. Estando o instrumento disponível para uma finalidade, dotado, para isso, de certas qualidades, o artífice, que por sua vez estaria devidamente qualificado para usá-lo, tomá-lo-ia para com ele realizar sua obra. Antes, o artífice já havia determinado como ele deveria ter sido feito. O artífice haveria feito com que se criasse o instrumento para seu uso e, tendo sido feito o instrumento, ele o utilizaria. Estaria, por ele, o artífice, e para ele mesmo, o instrumento disponível para uso. Seria, o instrumento, o seu instrumento, por serem as suas propriedades de servir apropriadas a seu uso. Próprio do artífice seria o seu instrumento por serem as propriedades de um e outro, do artífice e do instrumento, relacionadas pelo serviço que deveria o instrumento prestar ao artífice, conforme este último teria imposto, quando de sua fabricação. O artífice determinaria; o instrumento seria determinado. O artífice usaria o instrumento; o instrumento seria utilizado pelo artífice.

Ninguém mais deveria interferir na definição das qualidades do instrumento, senão o artífice que faria uso dele; nem mesmo o fabricante que, meramente, obedeceria ao artífice. Assim, o instrumento seria do artífice a que deveria servir, e de mais ninguém. A mais ninguém se adequaria, a mais ninguém poderia servir. Feito para uso de um, não se prestaria ao serviço de outro. Um artífice para uma função e não outra, e um instrumento para um artífice e não outro. Uma função: para ela, um artífice; um artífice: para ele, um instrumento. Assim, com os demais objetos de cada arte.

Se outro, que não aquele a que deveria servir, tomasse o instrumento, não saberia como fazer uso dele. "O instrumento não seria útil àquele que não tivesse adquirido o conhecimento de cada arte nem obtido a prática suficiente". O instrumento repudiaria quem tentasse indevidamente se apossar dele. Velaria, por si mesmo, pelo seu bom uso.

O instrumento chamaria pela ciência do artífice. Nele, essa ciência estaria inscrita. Para utilizá-lo, ela faria falta: ele chamaria por ela. Dado o instrumento, seria preciso, para ele, o

artífice. Cuidar da produção do instrumento, mantê-la conforme especificações permanentes, seria, assim, cuidar da permanência nos artífices das qualidades necessárias ao seu uso. Mantendo-se as características do instrumento, manter-se-ia o caráter de seu artífice. Outro artífice seria repudiado. Se o artífice perdesse sua qualificação, o instrumento o denunciaria. As mãos trêmulas do artífice seriam denunciadas pelo instrumento. Vigilante estaria o instrumento de seu bom uso e, assim, da boa qualificação do artífice.

O instrumento teria suas qualidades determinadas pelo artífice; o artífice, suas qualidades fiscalizadas pelo instrumento. O bom instrumento seria aquele cujas qualidades seriam determinadas pelo bom artífice. Inscritas no bom instrumento, estaria a ciência do bom artífice. No uso do bom instrumento provar-se-ia o bom artífice. Serviria, assim, o bom instrumento como referência para a definição do bom artífice. Ser um bom artífice seria bem utilizar o bom instrumento. Aprimorar-se no exercício de uma arte seria aprimorar-se no uso do bom instrumento.

O instrumento, pela ciência do bom artífice nele existente, serviria para a educação de novos artífices. Seria para usá-los que se educariam os jovens aprendizes. Suas características definiriam as habilidades a serem desenvolvidas. Tendo o bom artífice inscrito no instrumento sua ciência, poderia, em certa medida, ausentar-se na educação dos novos artífices. Se os últimos fossem educados para o uso do seu instrumento, em parte já, estariam adquirindo a sua ciência. Só o bom artífice poderia ensinar o uso dos instrumentos de uma arte. Mas nos instrumentos, as prescrições já estariam dadas. Assim, com todos os objetos próprios a cada arte.

Nos objetos, a fixação das características de quem eles deveriam servir. Inscritas nos objetos, as propriedades pessoais do artífice far-se-iam propriedades materiais, far-se-iam atributos das coisas. Na sua imediateidade, os objetos estariam fazendo presente, como determinação impositiva mesmo, o modo de ser do artífice que, enquanto tal, poderia estar ausente.

Esse poder de determinação dos objetos seria, no entanto, de-

rivado. Todo objeto estaria determinado pela função a desempenhar no serviço do artífice. O último é que definiria como desejaria que fossem os objetos para seu uso. Seriam estes feitos conforme as determinações da vontade daquele. Aquele, o artífice, definir-se-ia por um conjunto de propriedades pessoais, qualidades ou habilidades, que nele teriam sido desenvolvidas pela educação que teria recebido. Teria a educação formado cada um dos artífices. Estes definiriam as qualidades que deveriam ter os objetos para servi-los. Estaria, a educação, no princípio. Verdade que, feito o objeto, este adquiriria uma certa vida própria. Mas a vida própria que teria seria mera extensão do próprio artífice que, nele, teria inscrito suas qualidades. Teria, o objeto, sido feito para servi-lo; não serviria a mais ninguém. Se mais alguém quisesse fazer uso dele, teria, antes, de se transformar no artífice para o qual o objeto teria sido criado; ou então, desistir de usá-lo.

Na ordem de sucessão das gerações, os objetos, em certa medida, poderiam substituir o educador, visto que alguém, para usá-los, precisaria desenvolver em si próprio as habilidades necessárias. Mas, isto só em parte. O objeto, ao chamar pelo seu artífice, não daria tempo a que outros pudessem educar-se.

"— ... Se uma pessoa pegar num escudo ou em qualquer outra arma ou instrumento de guerra, tornar-se-á no próprio dia um lutador satisfatório com armas pesadas ou em qualquer outra espécie de combate ...?" [374c-d]

Não bastaria tomar nas mãos o instrumento para tornar-se um artífice. Necessário seria formar-se enquanto tal. A educação antecederia a posse do instrumento. Definiria quem teria este e quem, em vez deste, um outro deveria ter. A educação criaria o artífice; os objetos deveriam ser criados para seu serviço.

Mas mesmo assim, com a boa distribuição dos bens obter-se-iam efeitos, em parte, semelhantes àqueles do próprio processo educativo, em termos de que, também, pela boa distribuição dos bens, se-

riam os cidadãos predispostos para o desempenho de uma função exclusiva. A distribuição dos bens, dotando-os de determinadas posses e não outras, atuaria como a educação que os teria dotado de certas qualidades ou propriedades subjetivas. Através da determinação dos dois tipos de propriedade, as subjetivas e as materiais, ter-se-iam os cidadãos predispostos ao desempenho de uma só função na cidade. Só que as determinações da educação seriam primeiras em relação àquelas relativas à distribuição dos bens materiais. A educação viria antes para cada um, quando ainda jovem e sem a posse de bem algum. A educação viria antes também porque os bens teriam de ser feitos para o artífice, e, por ele, teriam de ser definidos. Existiriam os bens para uso do artífice e este, quem criaria, seria a educação. A educação formaria antes o artífice, para que este reivindicasse por seus bens. Ao perguntar-se pela qualidade do artífice, perguntar-se-ia por sua capacidade de bem utilizar os bens que correspondessem ao exercício de sua função. O bom artífice seria aquele que bem soubesse utilizar esses bens. Mas esses bens, antes, estariam determinados pelas qualidades do bom artífice. Ao se perguntar pela qualidade de um bem material, seria ao artífice que a pergunta deveria ser dirigida. Ele decidiria, não o bem. O bom artífice teria proeminência sobre as determinações materiais das coisas. Ele poderia usá-las ou deixar de fazê-lo, conforme as determinações de sua própria vontade. Se um bem não lhe servisse, não seria bom; ao contrário, bom ele seria, se se prestasse ao seu serviço. O mau artífice, ou aquele com uma educação imperfeita, seria medido pelo uso do instrumento do bom artífice. Um instrumento só serviria de medida de um artífice como instrumento do bom artífice que se contraporia ao artífice que não fosse perfeito, ou que não o fosse pura e simplesmente.

O bom artífice tudo determinaria. E quem o daria como tal, como bom artífice, como cidadão bem formado para o desempenho de uma exclusiva função na cidade, seria sempre a educação. Na ordem das idéias e na ordem da criação efetiva, estaria sempre a educação no princípio.

A função imperiosa.

A educação estaria no princípio: dotaria os cidadãos de suas qualidades. Conforme essas qualidades, seriam designados para estas ou aquelas funções. Por sua vez, conforme as funções, teriam a posse destes ou daqueles bens. Mas, desde o princípio, as determinações da função a ser desempenhada estariam presentes. A educação se desenvolveria segundo a necessidade de formar os diferentes tipos de profissionais de que a cidade precisaria. Precisaria ela de guerreiros e outros artifices: a educação deveria formá-los. A educação formaria os diferentes profissionais: os guerreiros e os outros. Formar esses diferentes profissionais seria apresentar à cidade um conjunto diferenciado de tipos humanos; para cada um havendo um modelo bem definido: o bom guerreiro, o bom sapateiro e assim por diante. Conforme as características do modelo do profissional que deveria ser, o cidadão seria dotado de determinadas qualidades, diferentes das dos demais. Cada tipo teria suas qualidades: o dos guerreiros, as qualidades do guerreiro e assim, também, com os outros. Essas qualidades, dadas como características dos modelos dos bons guerreiros, dos bons sapateiros, etc., estariam definidas segundo a função a ser desempenhada. A função do guerreiro seria fazer a guerra; a do sapateiro, calçados, etc. Para fazer a guerra e os calçados, guerreiros e sapateiros deveriam possuir certas qualidades diferenciadas. A educação formaria os homens para fazer a guerra ou para fazer os calçados. A finalidade a que se dedicariam, a função que deveriam ocupar, seria determinação imperiosa, do princípio ao fim do processo educativo.

A cada um, uma função seria atribuída já pela educação que receberiam. Educá-los seria dotá-los das qualidades necessárias para o desempenho de uma atividade exclusiva. Atribuir-se-lhes-ia as propriedades que os habilitariam ao desempenho de uma única função, com exclusão das demais.

Pela educação é que se faria a distribuição dos cidadãos pelas diferentes funções. Qualquer outra distribuição de funções não passaria de uma re-distribuição. A princípio, seriam os jovens selecionados para o aprendizado das diferentes funções, conforme a capacidade maior ou menor que apresentassem para serem educados para uma ou outra atividade. Para a educação que preparasse para a vigilância da cidade, seriam selecionados os perspicazes, animosos, fortes e valentes. Estes passariam, então, a ser educados para que neles se desenvolvessem as qualidades próprias ao bom vigilante: a coragem e a valentia, a cordialidade, a veracidade e a moderação. Deveriam ser bem dispostos e resistentes fisicamente. Deveriam ter firmes disposições quanto ao serviço que lhes caberia prestar à cidade. Tais qualidades, a educação neles desenvolveria, encaminhando-os, assim, para o exercício da função para que haviam sido selecionados.

Poderia acontecer, no entanto, que alguém viesse a decepcionar. Tendo, a princípio, se mostrado capaz de receber uma certa educação, não viria a suportá-la na verdade. Não haveria então que se compadecer dele. Deveria ser encaminhado para uma outra função, conforme sua dignidade. Poderia, também, alguém surpreender, mostrando-se mais capaz do que, a princípio, teria sido considerado. Do mesmo modo, deveria ser encaminhado para outra função, que correspondesse às suas reveladas qualidades. [415a-c/423c-d]

A educação, para que pudesse imbuir os educandos das suas qualidades, precisaria tê-las definidas para si de antemão. A educação precisaria pautar-se pelo modelo do bom artífice, para que nos aprendizes desenvolvesse as qualidades definidas nesse modelo.

"— Mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer

em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu mister entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do mal, como no meio de ervas daninhas, colhendo e pastando aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal em sua alma? Devemos mas é procurar aqueles dentre os artistas cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa?"

[401b-c]

Haveria que levar os aprendizes a imitar, apreciar e estar de harmonia com o caráter bom. Este se definiria pelo conjunto das qualidades necessárias ao bom desempenho de uma função. A função definiria o modelo a servir de referência na educação. Assim, dar-lhe-ia sua finalidade. Essa finalidade impor-se-ia como princípio diretor do começo ao fim do processo educativo. Nestes termos, a definição da função viria antes da educação. Para que se iniciasse a educação, antes, ter-se-ia de ter a função definida, e, a partir dela, a determinação das qualidades que caberia à educação desenvolver nos aprendizes. A definição da função antecederia a definição do modelo profissional, e, por sua vez a definição do modelo de profissional antecederia a definição da educação a ser dada aos cidadãos para formá-los segundo esse mesmo modelo. Na ordem das idéias a educação viria depois da definição da função.

Na ordem das coisas, no entanto, a educação estaria no princípio. Primeiro, educar-se-iam os cidadãos; depois se lhes atribuiria uma função. Antes, formar-se-ia o profissional; depois, dar-se-

lhe-ia uma função. A função a ser desempenhada estaria determinando sua educação desde o princípio. Desde o princípio, ele estaria sendo formado para o exercício de uma certa atividade. Na educação a ele atribuída já estaria inscrita uma função futura. Mas o exercício efetivo dessa função só se daria após a sua formação pela educação. Antes, a educação deveria qualificá-lo para, só depois, passar a exercer a função que seria a sua. Estaria sempre presente a função enquanto idéia; não enquanto efetividade de uma atividade. Para os cidadãos, para cada um deles, tudo se iniciaria pela educação qualificadora. Tudo o mais dependeria da qualificação que lhes daria a educação.

Não seriam, no entanto, desprezíveis os efeitos da boa atribuição efetiva das funções entre os cidadãos. A efetividade do desempenho funcional seria condição indispensável para que os bem formados cidadãos mantivessem suas qualificações. Teria a educação imbuído cada um dos cidadãos das qualidades necessárias ao bom desempenho funcional. Tal qualificação os capacitaria ao bom exercício funcional. Essa capacitação, no entanto, haveria que ser exercitada. Sem que o guerreiro se exercitasse em seu ofício de guerrear certamente se estragaria. Perderia suas habilidades, afrouxaria seu físico e relaxaria suas disposições espirituais. Só o contínuo exercício de sua atividade mantém no artífice a habilitação que o caracteriza. Encaminhar os cidadãos para as funções que lhes fossem próprias seria, pois, mantê-los como bons artífices, sempre ágeis e prontos para o desempenho de suas específicas funções. O contrário disso seria estragá-los, não permitindo que neles se mantivessem suas qualificações. A educação formaria o profissional; o exercício funcional efetivo conservaria suas qualidades. Uma atuaria no plano da criação; outro, no da preservação e conservação.

Estragar-se-iam em sua qualificação se não se exercitassem em suas funções. Mas mais do que isto sofreriam, se distantes das atividades que lhes seriam as próprias. Não se dedicando a elas, e sendo que só para elas estariam preparados, em nenhuma outra também

encontrariam possibilidade de vir a prestar um bom serviço. Só se prestariam ao bom exercício de uma única função; para todas as demais não se prestariam. Não estando no exercício de suas próprias e específicas funções, seriam, pois, necessariamente inadequados. Na verdade, os malefícios daí resultantes seriam semelhantes aos que decorreriam da falta de uma boa equipagem material para o exercício profissional. Num caso, faltariam os meios; no outro, a oportunidade. Em um e outro, o artífice estaria alheado da atividade que lhe seria própria.

Sua qualificação não teria mais como se fazer útil na forma que lhe fosse apropriada. Estragar-se-ia. Se qualificado o artífice, essa sua qualificação constituir-se-ia em um ser capaz, em uma capacitação. Capacitação essa que seria específica, mas específica só o tanto quanto se podem especificar as qualidades humanas. Seria forte o guerreiro, adestrado no manejo dos instrumentos da guerra — qualificações específicas ao desempenho da função da defesa da cidade —. No entanto, essas mesmas específicas capacitações seriam próprias talvez, ao menos enquanto não se estragassem totalmente, para outros fins que não aquele que o de guardião dos outros cidadãos. Os instrumentos em geral, e mesmo a equipagem subjetiva, como capacidade de fazer, têm a qualidade de se prestarem a diferentes usos, estendendo sua utilidade além dos fins mais específicos para que foram criados. A força e destreza militar do guerreiro não se poderiam prender tão estreitamente à função exclusiva que se lhe teria atribuído. Alheado de sua nobre função, permaneceria o guerreiro com sua força e destreza, ao menos por certo tempo. E nesse tempo, poderia ele encontrar outro fim para tão imponentes qualidades. Os meios — os materiais e também os subjetivos — sugerem, por si mesmos, fins: todos aqueles fins a que se possam prestar como meios. A força de um físico, meio pode ser para diferentes finalidades; todas elas encontram-se definidas como possibilidades na própria disponibilidade de força como meio dessas mesmas possibilidades. A força é força para a defesa e força para o ataque; é meio para se proteger do roubo, e meio também para

efetuá-lo. Quem a possui detém, pois, por possuí-la mesmo, a possibilidade de uma coisa e outra. Se uma lhe for excluída, outra poderá lhe ser sugerida. E, se não tiver como se dar o que viver por um meio, a outro talvez possa recorrer.

As potências de uma qualificação não podem, pois, deixar-se sem o senhorio de uma finalidade que lhes realize. Desta ou daquela forma, precisam as potências exaurir-se. Pela realização sob uma forma determinada, que a esgota como disponibilidade de fazer, ela é impossibilitada de se realizar de outra forma. A força e a destreza militar do guerreiro, realizando-se na defesa da cidade, esgota-o em sua capacidade de causar danos. Feitos os danos aos inimigos da cidade, não lhes sobraria força para fazê-lo a seus concidadãos. "Quem quer que tivesse cabeça" cuidaria, pois, para que se consumissem em funções que fossem as mais nobres e propriamente suas, não lhes sobrando para o que a inatividade pudesse vir a lhes sugerir.¹

¹ Para apreciar a questão em um caso especial: 487b/496a.

3c. A legalidade constitutiva
e originária da cidade

"— ... Efetivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem ..." [423d]

Se bem educados, perceberiam "tudo isto": a importância da boa distribuição dos bens e da correta atribuição de funções. E de tudo o mais também se aperceberiam.

"— ... o impulso que cada um tomar com a educação, determinará o que há de seguir, [ou o igual não chama sempre pelo que é igual?]¹" [425b-c]

O igual chamaria sempre pelo que é igual. O bom caráter chamaria sempre pelo bom caráter e por tudo aquilo que lhe fosse pertinente. O bom profissional, como impulso e predisposição, demandaria por sua função e pelos bens que lhe fossem próprios. O homem de bem demandaria pelo bem e pelo que lhe fosse necessário para exercitar-se enquanto tal. A educação disporia os cidadãos de tal modo que sentissem aversão pelo mal e feio, e satisfação pelo

¹ [ἢ οὐκ ἄρα τὸ ὅμοιον ὄν ὁμοιον παρακαλεῖ;] (James Adam — The Republic of Plato, I, p. 218)

bom e bonito. Por ela, jubilar-se-iam com a beleza e a virtude. Predispostos estariam a gostar e a desgostar: a gostar do que fosse virtuoso, a desgostar do que fosse vicioso. A educação os levaria a "imitar, a apreciar e estar de harmonia com a razão formosa" [40ld]; a não apreciar e odiar o que lhe fosse o oposto.

Desejariam o bem, contentar-se-iam com ele. Poderiam conhecer e amar o que fosse bom, visto que com ele poderiam identificar-se. O bom caráter desejaria o bom caráter, odiando o seu contrário. Criar-se-ia, pela educação, o desejo do bem, a satisfação em sua presença. Criar-se-ia, ao inverso, também, a aversão pelo que fosse feio e mau. A educação dotá-los-ia de um impulso na direção do bem, distanciando-os do mal. Esse impulso, essa propensão a agir por si mesmo e a partir de si mesmo, esse desejar e odiar espontâneos, conforme a própria vontade, constituir-se-ia em momento decisivo na construção da cidade. Estariam os cidadãos predispostos para o bem. Naturalmente, espontaneamente, agiriam bem. Não precisariam, portanto, ser constrangidos a tal. Nada precisaria obrigá-los ao bem. Bons seriam e pelo bem procurariam. Pelo bem sempre agiriam. A sua bondade só a bondade desejaria. O bem, por si mesmo só o bem produziria. Não desejariam o mal, por ele tendo aversão.

Assim, não valeria a pena estabelecer preceitos para tais homens; nenhuma legalidade exterior lhes seria necessária. De todos os cuidados já estariam imbuídos, dos menores aos maiores. Bem formados...

"— ... sem dúvida descobrirão aquelas leis, que pareciam pequenas ... o silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantar-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado, e toda a compostura do corpo, e demais questões desta espécie. ... Legislar sobre o assunto seria ingênuo ..." [425a-b]

De todos esses valores já estariam imbuídos. E com relação

àquilo sobre o que, em geral, versam as leis, também desnecessário seria legislar para eles. As leis de eficácia efetiva resumir-se-iam naqueles preceitos que os chefes e governantes deveriam seguir quanto à distribuição dos bens, à atribuição de funções e, acima de tudo, às determinações da educação. Deveriam, pela educação, ser bem formados enquanto cidadãos predispostos para o bom exercício funcional, desejosos de bem servir e reivindicando para si só os bens necessários ao exercício de sua função. Deveriam estar no exercício da função para a qual teriam se mostrado capazes e para a qual teriam sido devidamente formados. Deveriam possuir aquilo, e só aquilo, de que precisassem para fazê-lo. Impossibilitados estariam, pela aplicação desses preceitos, de fugir ao exercício de sua específica função. Ao bem estariam obrigados, sem que obrigação alguma mais precisasse sobre eles se impor. Por si mesmos, a partir de sua própria conformação pessoal e das posses que tivessem, obrigados estariam ao exercício do bem, ao exercício de sua função no interior da cidade.

Outras leis seriam desnecessárias. A legalidade como que estaria interiorizada neles mesmos, e reiterada estaria em seus bens. Uma legalidade primeira, mais efetiva, neles haveria, na medida que seria neles uma verdadeira natureza, todo um modo de ser e comportar-se. Por si mesmos, agiriam bem.

Só assim, por meio dessa legalidade que não a das leis escritas, mas aquela da definição dos traços do caráter de cada um e da especificação cuidadosa das posses, é que legalidade de fato haveria. Sem a boa formação e o controle das posses, lei alguma seria eficaz. Passariam a vida sempre a fazer leis e a corrigi-las; mas sem que tivessem eficácia. Viveriam...

"— ... como aqueles doentes que, por falta de temperança, não querem sair da dieta que faz mal." [425e]

Tratar-se-iam sem conseguir nenhum resultado, visto que não atacariam a origem de seus males. Só tornariam seus padecimentos

ainda maiores e variados, sempre...

"- ... com a esperança de que, se alguém lhes aconselhar um remédio, ficarão sãos graças a ele." [426a]

Tudo seria em vão, pois a verdade sobre a origem de seus males é o que não reconheceriam, considerando como seu maior inimigo quem lhes dissesse a verdade:

"- ... que, enquanto não deixarem de se embriagar, de comer à farta, de se entregarem à luxúria e à ociosidade, de nada lhes valerão remédios, nem cautérios, operações, cantilenas, amuletos ou outras coisas da mesma espécie ..." [426a-b]

Tal como esses doentes, seriam as cidades mal administradas...

"- ... que proclamam publicamente aos seus cidadãos que não podem tocar no conjunto da constituição da urbe, sob pena de morte, se o fizerem, mas quem tratar de modo muito agradável seus concidadãos que vivem nesse regime, e se precipitar a ser-lhes agradável e a se antecipiar a realização dos seus desejos, e for hábil em lhes dar cumprimento, esse será um homem de valor, de grande saber e honrado por eles ..." [426b-c]

Tolos seriam aqueles que estabelecessem leis para essas cidades, na convicção de que encontrariam um termo para as fraudes nos contratos e na definição do modo de comportamento dos cidadãos, sem perceberem que, na realidade estariam...

"- ... a tentar cortar as cabeças da Hidra." [426e]

Tudo dependeria da conformação das predisposições dos cidadãos, dos seus desejos e impulsos, e do condicionamento de suas posses. Quanto às outras leis:

"- Eu, por conseguinte, não pensaria que um legislador autêntico devesse ocupar-se desta espécie de leis e de administração, quer numa cidade mal governada, quer numa que o seja bem - naquela, porque são inúteis e sem alcance, nesta porque qualquer pessoa descobrirá parte delas, e o resto surgirá espontaneamente dos costumes tradicionais." [427a]

4. A cidade em sua fundação.

Nossas necessidades fundariam as cidades. Entre elas, a procura do melhor. E melhor seria para a satisfação de nossas necessidades que o trabalho fosse dividido.

"— ... Deve cada um ... executar o seu trabalho próprio, para ser comum a todos? Por exemplo, o lavrador, sozinho, fornecerá trigo para quatro, e gastará o quádruplo do tempo e do esforço com a obtenção do trigo para o partilhar com os outros, ou preocupar-se-á apenas consigo, e preparará a quarta parte deste trigo, na quarta parte do tempo, e os outros três quartos gastá-los-á um na construção de uma casa, outro na confecção de um manto, outro ainda de calçado, e, sem as partilhar com os outros, terá as suas coisas, fazendo por si mesmo o que é seu?" [369e-370a]

Seria mais fácil do primeiro modo. Com a divisão do trabalho os resultados seriam mais ricos, mais belos e mais fáceis. A natureza humana seria de tal modo fragmentada que cada um dos indivíduos não seria capaz de exercer mais de uma atividade com perfeição. Uma mesma pessoa seria incapaz de fazer bem muitas coisas. Essa diferenciação entre os homens deveria ser tomada como um dado natural e, a partir daí, neles se deveriam desenvolver as

qualidades que fossem capazes de adquirir para o desempenho de uma função exclusiva. Formados, deveriam dedicar-se a essa mesma função, nela sempre devendo estar empenhados. Cada um seria artifice em um único e exclusivo ofício. Pela educação, haveria neles, em cada um deles, um conjunto de qualidades apropriadas ao desempenho de uma função exclusiva. Tais qualidades se constituiriam em uma outra natureza a sobrepor-se à primeira. Por ela, tal como haviam sido formados, teriam em si o impulso e a propensão para a virtude, sendo o seu comportamento sempre conforme às suas exigências. Por si mesmos, sempre agiriam bem, visto que a educação teria feito com que assim o fizessem, e agir bem seria fazê-lo conforme as necessidades pertinentes ao exercício da função que lhes fosse própria.¹

Bem apetrechados materialmente deveriam também estar para o exercício dessa função. Dotados deveriam ser dos instrumentos e demais objetos necessários à boa realização de seus específicos trabalhos. Não poderiam ter mais nem menos do que isso, o necessário ao seu bom desempenho funcional.

Assim, neles existiria uma particular e específica natureza, estritamente apropriada ao seu exercício funcional; assim como também, com eles, haveria toda uma equipagem material, da mesma forma, exclusivamente apropriada à função de cada qual. Próprios seriam a uma função, por ser a sua qualificação pessoal, e também aquela de seus bens, apropriadas a seu específico exercício. Próprios seriam de uma função por suas próprias propriedades pessoais - aquelas subjetivas, como qualificação, e aquelas objetivas, como apetrechamento material - serem apropriadas ao seu exercício funcional. Haveria, pois, uma relação de propriedade entre os cidadãos e suas funções. Seriam próprios a elas pela adequação de suas propriedades pessoais ao seu exercício.

Cada atividade, cada função no interior da cidade, teria suas características ou propriedades que lhes seriam peculiares. Cada atividade teria o seu o que, o seu a que ou a quem, o seu para que

¹ Ver capítulo anterior.

ou em vista de que, e também o seu por quem. Cada atividade constituir-se-ia em um conjunto organizado de relações entre pessoas e coisas. O médico daria remédios aos corpos. Nesse aos corpos dar os remédios, existira um o que - o dar os remédios -, existiria um a que ou a quem - aos corpos -, um para que ou em vista do que - para curá-los -, e um por quem - pelo médico -. Esse conjunto de características de cada atividade definiria a sua natureza específica. Adequar-se, haveria, a essas propriedades de cada uma das atividades. Deveriam, os remédios a serem dados aos corpos, ser aqueles que fossem a eles apropriados, e só estes; deveria, o corpo a que fossem prescritos os remédios, ser aquele que os necessitasse e não um outro; deveria o objetivo a ser alcançado ser aquele que fosse o próprio da medicina e não outro qualquer. Deveria, ainda, o médico ser propriamente um médico. Para sê-lo, deveria estar bem preparado, bem formado, possuindo todas as qualidades que devidamente o habilitassem ao exercício da medicina. Teria de ter todos os conhecimentos que lhe fossem pertinentes quanto aos corpos e seu estado de saúde ou pestilência. Teria de conhecer bem os remédios e seus efeitos sobre os corpos. Teria, ainda, de comportar-se como médico. Comportar-se como tal seria ter sempre em vista a finalidade que seria a sua e não outra. Seria saber realizar essa finalidade com a máxima perfeição possível. Para isso, toda sua vida, a vida de um médico como médico, deveria estar cuidadosamente regrada para que sempre pudesse estar pronto ao exercício e aperfeiçoamento de sua arte. Não poderiam os corpos doentes esperar pelo lazer do médico; não poderiam esperar que seu médico se recuperasse de seus próprios males e enfermidades físicas ou morais. Teria de estar o profissional devidamente disponível para atender às exigências de sua arte, nos seus tempos e demais condições imperiosas. Para tudo isto, deveria a educação formar os médicos e os demais artífices. Assim fazendo, faria com que houvesse a mais estreita correspondência possível entre o médico e a medicina, entre o artífice e sua arte. Apropriados deveriam ser o médico à medicina e a medicina ao médico. O artífice deveria ser o artífice de sua arte; a arte, a

arte de seu artífice.²

A cidade formar-se-ia pela reunião desses artífices cidadãos. Cada um deles faria para os demais aquilo para que tivesse sido formado, dispondo dos meios materiais que lhe fossem necessários. Seriam boas as suas obras por serem bons artífices. Seriam também boas as suas obras por disporem de tudo que lhes fosse necessário, de nada carecendo. Com isto, ter-se-ia:

1. Uma boa realização de todas as funções no interior da cidade. Os bens produzidos seriam de boa qualidade e deveriam estar disponíveis nas quantidades necessárias a cada um e a todos os cidadãos, para que bem pudessem continuar a exercer suas específicas atividades, e, assim, continuar a produzir bens bem feitos e na quantidade adequada. Assegurar-se-ia com isso uma boa qualificação da cidade como totalização de bens materiais. A cidade teria seus bens bem medidos, escapando aos excessos da riqueza e às faltas da pobreza. Não seria nem rica nem pobre; seria suficientemente abastecida de bons produtos. Não seria nem grande nem pequena, mas bem medida. Bastar-lhe-ia o território que lhe fosse suficiente para assim permanecer, não tendo, portanto, que se aventurar em sair à busca de conquistar as terras de seus vizinhos. A totalização de seus bens materiais, ou ela mesma em seu aspecto material, enquanto soma dos bens e serviços nela produzidos, seria assim uma soma de bens bem feitos e de serviços bem prestados, os mais perfeitos possíveis. Poderia ser dita rica pela boa qualidade e quantidade dos bens que comporiam sua riqueza. E seria essa riqueza bem medida.

2. Na boa realização das funções teríamos não só a boa qualidade dos produtos do trabalho de todos os artífices, mas também o próprio artífice como um bom profissional e um bom cidadão. A totalização que seria a cidade, também e antes de tudo como soma de

² Ver capítulo anterior.

seus cidadãos, seria, assim, uma totalização de indivíduos bons e felizes. Bons para os outros, pois lhes fornecendo bons produtos; bons para si mesmos, pois todos, bem desempenhando suas específicas funções, seriam devidamente gratificados pelos produtos e serviços de boa qualidade que cada um ofereceria aos demais. Bons, ainda, em si mesmos, enquanto homens bons, bons artífices e cidadãos. Tudo isto lhes seria sensível e, por isso, com certeza, seriam felizes.

3. E boa seria também a qualidade das relações que entre si, na cidade, teriam os cidadãos. A cidade não poderia ser entendida como uma simples soma de homens e de bens materiais. Não bastaria analisar a qualidade dos seus elementos constituintes. Necessário seria apreciar também a qualidade das relações entre esses elementos. Nestes termos, a cidade seria ainda boa, pois boa seria a qualidade dos relacionamentos entretecidos pelos seus cidadãos que, em si mesmos, em suas próprias pessoas e na qualidade do que produzissem, já seriam homens bons. Seriam bons os relacionamentos no interior da cidade, visto que voltados todos estariam exclusivamente para o desempenho de suas específicas funções, não podendo, por isso, imiscuirem-se nas atividades dos demais; devendo mesmo reconhecê-las como estranhas. Cada um dos cidadãos teria bem claro para si o que lhe seria próprio e também o que lhe seria estranho, sendo próprio de um outro. Assim, não poderiam ser para os outros senão motivo de satisfação, visto que bem assegurada estaria a qualidade dos bens e serviços que prestariam uns aos outros.

A cidade, a totalização que ela seria de pessoas e de bens materiais, seria assim um sistema de funções especializadas e complementares bem estabelecido.

Bem assentado o precedente, os interlocutores, por fim, consideraram que a eles nada mais restaria a fazer a fim de que estivesse terminada a modelagem de sua cidade. Caberia apenas respeitar as disposições de Apolo de Delfos, no que lhe caberia:

"— A edificação de templos, sacrifícios e outros atos de culto aos deuses, divindades e heróis. E ainda a sepultura dos finados, e toda a assistência que deve prestar-se-lhes para tornar propícios os que estão no além. Sobre estes assuntos nada sabemos, e ao fundarmos a cidade, a ninguém mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos estes assuntos, é intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no omphalos, no centro da terra." [427b-c]

Nesses assuntos nada saberiam e deixariam ao oráculo de Delfos que os guiassem. Feito isto, estaria concluída a cidade, e Sócrates proclama:

"— Temos portanto a tua cidade já fundada, ó filho de Ariston." [427d]

4a. Os cidadãos vão às compras
sob a vigilância dos chefes.

A cidade constituir-se-ia em um sistema de funções especializadas e complementares. Cada um de seus cidadãos exerceria uma única e exclusiva função, dedicando-se a um especializado trabalho de prestação de serviço aos demais. Cada um executaria o seu trabalho próprio para ser comum a todos.

Os lavradores sozinhos forneceria alimentos a todos os demais. Estes últimos, pois, ficariam sem se alimentar se não lhes chegasse às mãos os alimentos produzidos pelos lavradores. Haveria, portanto, que fazer como chegar esses alimentos às mãos de quem os necessitasse. E haveria também que fazer como chegar aos lavradores vestimentas, calçados e tudo o mais que não produziriam, dedicados que estariam à exclusiva produção de alimentos. Como os produtos dos trabalhos especializados de cada um e de todos os cidadãos encontrariam o modo de sua complementariedade?

"— E então? Na mesma cidade, de que modo trocarão eles entre si os seus produtos? Por causa deles é que estabelecemos uma sociedade e fundamos uma cidade." [371b]

Os produtos do trabalho especializado dos bons artífices e

cidadãos seriam trocados por meio da compra e venda.

"— Daí resultará para nós um mercado e a moeda, sinal dos resultados das trocas comerciais." [371b]

Haveria um mercado e nele se faria uso da moeda. Estariam os guardiões e seus auxiliares excluídos dessa prática, como vimos¹; mas as demais classes dela fariam uso. Far-se-iam presentes no mercado, comprariam e venderiam, estabeleceriam contratos e envolvidas estariam em todas as operações desta espécie. Só aos guardiões seria proibido participar de tais transações e de, particularmente, fazerem uso do dinheiro.

"— ... unicamente a eles², dentre os habitantes da cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo teto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata ou de ouro ..."
[417a]

Os guardiões constituir-se-iam em uma classe especial, distinta das demais. Teriam para seu modo de vida determinações diferentes daquelas dadas para as outras classes. Com exceção deles, todos os outros fariam uso da moeda para com ela comprar e vender. Na verdade, as determinações dadas já no início da construção da cidade, quando se definiram as trocas de mercado como o modo normal de relacionamento entre os produtores especializados de que se comporia [371b]³, permanecem válidas após toda discussão; com exceção do caso dos guardiões⁴. Há que ver como ficaram as coisas.

1 Capítulo 2b.

2 Grifo nosso.

3 Ver capítulo 1.

4 James Adam (The Republic of Plato, nota ao 372d, I, p. 100) considera da mesma maneira.

O mercadejar dos simples cidadãos.

Necessariamente, estariam os cidadãos, com exceção dos guardiões, envolvidos nas trocas comerciais. As trocas constituir-se-iam na maneira normal através da qual o produto do trabalho especializado chegaria às mãos daqueles de quem deveriam satisfazer as necessidades. Cada um não produziria para si mesmo, mas para os outros. Tendo um cidadão produzido algo para consumo de outros, levaria esse produto ao mercado para trocá-lo por dinheiro e, em seguida, esse dinheiro por seus próprios bens de consumo. Todos, com exceção dos guardiões, agiriam assim. Trocariam as mercadorias que tivessem produzido por dinheiro e, com esse dinheiro, comprariam as mercadorias de que necessitassem. Por meio da venda e da compra obteriam os bens necessários à satisfação de suas necessidades.

Homens de bem que deveriam ser, e se o fossem efetivamente, tal, como parece, devemos supor, talvez não fosse necessário fiscalizá-los nessas relações. Se bem formados, teriam em si mesmos, como propensão e, mesmo, como impulso, o desejo de bem servir, de bem prestar seu serviço. Estariam preocupados com a boa qualidade dos produtos a serem ofertados aos demais. Seriam efetivamente bons os bens que ofereceriam. Não poderiam estar, nas relações de troca oferecendo falsos bens ou mesmo produtos imperfeitos. Seus produtos seriam os mais perfeitos que fosse possível, empenhados que estariam totalmente na busca dessa perfeição. Como consequência, não mentiriam a respeito desses produtos: não teriam razão para tal, visto que seriam efetivamente bons.

E o que cobrariam por eles estaria só na medida de suas necessidades para voltar a produzi-los. Tendo levado sua mercadoria ao mercado, lá, por ela, só procurariam obter o que lhes fosse necessário para voltar a poder, no futuro, mais uma vez oferecer essa mesma mercadoria. Teriam sido educados, se efetivamente o fossem,

para não desejar ter mais do que lhes fosse necessário para a reprodução de seu modo de vida, tal qual exigisse a continuidade do exercício da função que exercessem. Não desejariam ser um outro profissional que não aquele que já seriam. Preocupar-se-iam com a reprodução simples de seu modo de vida, enquanto artífices empenhados em seus próprios ofícios. Não se permitiriam a pobreza, receosos de prejudicarem seus trabalhos. Mas não desejariam também a riqueza, desejosos também que estariam de permanecer no exercício ativo de sua respectiva função. Desejariam o trabalho; não escapar dele. Por tudo isto, não seria, o que pediriam por sua mercadoria oferecida no mercado, senão um preço com uma certa medida: a medida da modéstia de seu modo de vida a serviço da cidade; tal como, se bem educados, deveriam viver.

Se formados como bons profissionais, pediriam um preço por sua mercadoria com a medida da justeza de seu modo de vida. E não pediriam para si, nesse preço, senão o que propriamente fosse seu. Pediriam por sua mercadoria só a quantidade de dinheiro suficiente para reproduzir uma vida de bons servidores dos demais cidadãos. Pediriam só aquilo que fosse suficiente para que pudessem permanecer enquanto tais; sem o que teriam de deixar de sê-lo e, com isto, deixar de prestar seu específico serviço. Pediriam só o que lhes fosse próprio: o que efetivamente lhes coubesse enquanto cidadãos bem formados a serviço dos demais. Não estariam à procura do que não lhes coubesse. Só desejariam o que fosse sua devida pertença, em função de sua específica prestação de serviço. Não desejariam as pertenças dos outros, preocupados que estariam exclusivamente com as suas.

Para que regulamentos para homens como esses? E assim seriam se tivessem sido bem educados, conforme "a primeira e mais importante das verdadeiras leis": a de que deveriam ser bem formados.

No entanto, isto tudo poderia vir a não acontecer...

O descaso dos "demais".

As determinações gerais quanto à formação, modo de ser e posses, definidas para os guardiões e seus auxiliares, foram estendidas, em princípio, a todos os demais. Mas as outras classes, que não aquela encarregada da vigilância da cidade, não mereceram, por parte de Sócrates e dos dois irmãos de Platão, a mesma atenção que a dos guardiões. Os princípios quanto à educação, posses e função foram estendidos a todos, mas sobre os outros que não os vigilantes não se fizeram as mesmas cuidadosas determinações feitas a seu respeito. Aristóteles já reclamava sobre esta ausência de melhores definições⁵. Mas não é que essas determinações estejam propriamente ausentes.

Em primeiro lugar, é verdade que os cuidados com a educação das demais classes, que não a dos guardiões, não são bem analisados. Qual deveria ser a educação do sapateiro, e qual a do ferreiro? O construtor de casas, o artífice do vestuário e o lavrador — como deveriam ser educados? Segundo o mesmo princípio que orientou a formação dos artífices da guerra? — Sim, mas não sabemos como, pois não se determinam os cuidados a serem tomados com estes outros. E o mesmo acontece com relação à questão da atribuição de funções. Já de princípio, quando as funções começavam a se definir e caracterizava-se a necessidade da existência da arte de fazer a guerra, uma maior importância era dada aos militares, em detrimento dos outros artífices.

"— ... A luta da guerra não te parece ser uma arte?

— Sim e muito ...

— Devemos então preocupar-nos mais com a arte do sapateiro do que com a da guerra?

⁵

Política, II, 2, 1264a-b.

- De modo algum.

- Mas nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão, ou pedreiro, e só o deixamos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro resultasse perfeita; e, do mesmo modo, a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nasceria e que havia de exercitar toda a vida, com exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito. E no que respeita à guerra, não deve ligar-se ainda mais importância a seu aperfeiçoamento?"
[374b-c]

À guerra dever-se-ia dar mais importância do que à arte do sapateiro. Depois ainda, quando se vai finalizando a discussão a respeito da distribuição dos bens, também em relação a esta questão, a atenção com as outras classes, que não a dos guardiões, é considerada como podendo ser menor:

"- Mas dos outros faremos menor conta, porquanto, se os sapateiros se tornarem negligentes e se estragarem, aparentando ser o que o não são, não é desgraça nenhuma para a cidade; porém, se os guardiões das leis e da cidade ..." [421a]

Nos três planos dos principais cuidados - os relativos à educação, os que diriam respeito à atribuição de funções, e aqueles relativos à distribuição dos bens -, a atenção aos simples cidadãos poderia ser menor do que aquela dada aos vigilantes da cidade. Na falta de definições mais notórias, reclama Aristóteles:

"Na verdade, nada foi dito por Sócrates quanto ao funcionamento do governo como um todo em relação aos habitantes da cidade, e não é fácil dizer como ele seria. No entanto, a massa de cidadãos de outras classes constitui

praticamente o grosso da cidade, e nenhuma legislação foi estabelecida para ela (por exemplo, se os agricultores também teriam as suas propriedades em comum ou se seria mantida para eles a propriedade privada, e também se a comunidade de mulheres e crianças deve estender-se ou não a eles).

...

Não foi dito expressamente em parte alguma ... se a comunidade de bens deve ser compulsória para os agricultores, da mesma forma que para os guardiões, ou se não deve, nem é dada qualquer explicação acerca de questões correlatas (quais devem ser as funções e como deve ser a educação das classes inferiores, e as leis aplicáveis a elas). E não é fácil atinar com as respostas a estas dúvidas ..."⁶

Se é verdade que não se nos ofereça no texto de uma só vez uma visão unificada do funcionamento do governo como um todo; não é, no entanto, fato que não se apreciem as questões a respeito das quais reclama Aristóteles. Em nosso entender, elas são tratadas, mas só que o são ao modo da própria condução intelectual de Sócrates.

Em primeiro lugar, há que se considerar, mesmo, o descaso com que as demais classes são tratadas, pois não podemos dizer que a inexistência de definições sobre elas seja um simples fato que, na ausência de qualquer explicação, poderíamos entender como mera falta, qualquer que fosse sua causa. Não é assim. Há mesmo um descaso, mas esse descaso é explícito e sua assunção defendida, como vimos:

"— Mas dos outros faremos menor conta ..." [421a]

Não se trata, pois, de mera falta, mas da consideração de uma

⁶ Política, II, 2, 1264a-b.

"desimportância". Não importariam os demais, ao menos tanto quanto os guardiões. E essa desimportância, note-se, é sempre assinalada em relação à valorização dos próprios guardiões. Na exaltação dos últimos é que os outros são reduzidos à não importância. De alguma maneira, portanto, o fazer tanto caso de uns tem a haver com o não fazer caso de outros. São várias as definições quanto às demais classes dadas nesses termos.

Proprietários privados.

Particularmente, no que diz respeito às posses, diz-se que os outros poderiam usufruir de tudo aquilo de que os guardiões estariam privados. Os guardiões não usufruiriam de bens...

"— ... como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade ..." [419a]

Os restantes, que não os guardiões, poderiam ainda receber salários "além da mera alimentação". Ser-lhes-ia lícito viajar por conta própria, dar dinheiro a cortesãs e efetuar as demais despesas que lhes apetecesse [420a]. Em especial, diz-se, teriam o ouro e a prata. Aos guardiões...

"— ... unicamente a eles⁷, dentre os habitantes da

7

Grifo nosso.

cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata ...”

[417a]

Aos outros cidadãos seria lícito possuir ouro e prata. Possuiriam dinheiro e, normalmente, fariam uso dele para a troca de seus bens no mercado. A interdição feita aos guardiões, aos demais não se aplicaria. A posse e uso do dinheiro qualificá-los-ia como proprietários privados que trocariam seus bens e serviços no mercado. Possuiriam mesmo campos e construiriam suas casas, contratariam cortesãs, viajariam por conta própria e teriam tudo o mais que o dinheiro normalmente pode comprar.

O mercado faria parte de suas vidas, e lá, com o dinheiro — meio de obtenção de todos os bens —, tudo poderiam conseguir para satisfazer seus desejos e apetites. E assim, note-se, há que se considerar que o condicionamento de suas posses, conforme o exigiria a determinação funcional, seria difícil de ser mantido. Tudo poderiam comprar, desde que pudessem pagar pelo que desejassem. Se viessem a desejar mais do que lhes prescreveria as necessidades do desempenho das funções que seriam as suas, poderiam consegui-lo. Não teriam que se manter nos estritos limites dos bens de que precisassem para o exercício de suas específicas funções. Poderiam ter mais, e ter aquilo que não fosse próprio das funções de cada um.

Cada qual poderia, com o dinheiro, adquirir o que fosse, do ponto de vista funcional, próprio de um outro. No mercado, o ferreiro poderia comprar os instrumentos do sapateiro e este, aqueles de um lavrador: nele, os bens de todas as profissões estariam presentes como objetos passíveis de aquisição por quem quer que pudesse pagar seu preço. Seu preço em dinheiro a todos equalizaria, indiferenciando-os. Na sua indiferença pelo valor funcional, o preço como que faria pouco caso da qualificação das coisas em termos de sua adequação aos seus específicos usos. No mercado os objetos trocam de mãos em total desrespeito às características das pessoas. O ordenamento funcional das profissões da ci-

dade de nossos interlocutores não existiria para ele. Nele não existem ferreiros como ferreiros ou lavradores como lavradores. Ferreiros e lavradores aparecem nas trocas mercantis como meros compradores ou vendedores que se fazem valer, não por sua qualificação profissional, mas pelo volume de moeda que tiverem em suas bolsas.

Concedendo aos demais cidadãos que não os guardiões fazer uso do dinheiro e normalmente participarem das trocas no mercado, permitir-se-lhes-ia, pois, no que diria respeito às suas posses, que escapassem às determinações do desempenho de uma exclusiva função. O dinheiro dar-lhes-ia essa possibilidade. Estragar-se-iam, talvez, por isso. Assim entendem os interlocutores; mas a possibilidade parece não lhes preocupar. Dos outros, como dizem, fariam menor conta.

"— ... porquanto se os sapateiros se tornarem negligentes e se estragarem, aparentando ser o que o não são, não é desgraça nenhuma para a cidade." [421a]

Uma e outra legalidade.

Seriam os demais cidadãos proprietários privados. Como possuidores de bens próprios, a eles, então, aplicar-se-iam as observações feitas quando a posse privada era negada aos guardiões? A estes não seria permitido a posse de nada em particular, afirmando-se que se lhes fosse permitido tal coisa...

"— ... se possuírem terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores dos seus bens e lavradores, em lugar de guardiões, volver-se-ão em déspotas inimigos

dos outros cidadãos, em vez de aliados, passarão toda a vida a odiar e a ser odiados, a preparar conspirações e a ser objeto delas, muito mais receosos dos inimigos internos do que dos externos, e a precipitar-se, eles e o resto da cidade, para a beira da ruína." [417a-b]

Os demais cidadãos seriam administradores de seus próprios bens e teriam dinheiro. Como tais, estariam sujeitos a todos os crimes ímpios cometidos por causa da "moeda do vulgo" [417a]? Haveria, entre eles, ofensas, tratamentos injuriosos e processos [425d]? Necessárias seriam regulamentações para todas essas questões? Seria preciso legislar sobre elas?

Certamente. Mas talvez se possa entender que não, ou mesmo, que o texto simplesmente se cale sobre isto⁸. É que a necessidade dessas leis aparece em meio a uma argumentação que parece estar afirmando o contrário. Vejamos:

Após se ter discutido os cuidados com a educação, a atribuição de funções e as posses dos guardiões, e de ter-se estendido, em princípio, ainda que sem ulteriores determinações, o mesmo tipo de atenção às demais classes, o texto resume os princípios estabelecidos em termos de preceitos a serem seguidos pelos chefes e governantes. Como vimos⁹, na discussão da formação e posses dos guardiões encontrou-se uma boa medida para a cidade. Os princípios de medida da vida dos guardiões, conforme as necessidades do seu bom desempenho funcional, se estendidos a todas as classes, daria à cidade uma medida que seria a sua boa medida enquanto um todo. E, para que assim se medisse a cidade, seria necessário que chefes e governantes cuidassem dos princípios a partir dos quais se mediria a vida de cada qual. Seria preciso que se concedessem a cada um os bens necessários ao seu bom desempenho funcional. Todos deveriam ser encaminhados para a função que lhes fosse própria; e só para ela. E, em primeiro lugar e acima de tudo, deveriam ser adequada-

⁸ Como Aristóteles, ver supra.

⁹ Capítulo 2.

mente formados pela educação. Disto, deveriam cuidar chefes e governantes. E o fariam bem porque eles mesmos teriam sido objeto privilegiado desses cuidados, sendo bem formados, desempenhando a função que lhes seria própria, e, para isso, dispondo de tudo que lhes fosse necessário; sem excesso, nem falta. Seriam efetivamente "homens de bem", os chefes e governantes, porque sobre eles os mais esmerados cuidados teriam sido tomados. E, assim, não seria preciso prescrever-lhes, em detalhe, tudo o que deveriam fazer com relação a eles próprios, no que diria respeito àquelas leis que "parecem pequenas", tais como:

"- ... o silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantarem-se; os cuidados com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado, e toda a compostura do corpo, e demais questões dessa espécie." [425b]

"Legislar sobre o assunto seria ingênuo" [425b]. O impulso que cada um tomasse com a educação determinaria o que haveria de seguir [425b-c].

E também, entre o que não se lhes prescreveria em detalhe, estariam os cuidados mais específicos que deveriam ter para com as demais classes, tal como lhes caberia como chefes e governantes que seriam. Para as últimas, seriam necessárias medidas que a eles, chefes e governantes, não seria necessário ditar, pois eles mesmos, tendo sido antes de tudo bem formados, saberiam como, por si mesmos, definir. Entre tais cuidados com as demais classes, o de lhes estabelecer leis no que diria respeito a contratos e seus litígios, a processos, ou em geral, à...

"- ... regulamentação do mercado, da cidade, do porto e tudo o mais dessa espécie ..." [425d]¹⁰

¹⁰ Maria Helena da Rocha Pereira (Platão - A República), quando traduz esta fala em sua totalidade, faz como nela se fizesse

Mas não se aventurariam os interlocutores, como criadores da cidade, a propor, para os chefes e governantes por eles mesmos criados, qualquer legislação como devendo ser fixada sobre essas questões. Não proporião, os criadores da cidade, a seus chefes e governantes, qualquer preceito particular sobre uma legislação desse tipo, pois não valeria a pena...

"— ... estabelecer preceitos para homens de bem, porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais assuntos¹¹." [425d-e]

Seriam pois necessárias leis em tais assuntos: aqueles assuntos que diriam respeito ao mercadejar das demais classes. Só que só se diz isto expressamente quando se está a dizer que não seria necessário aos próprios criadores da cidade propô-las. Os chefes e governantes que eles teriam criado encarregar-se-iam disso. Os próprios chefes e governantes, e não os seus criadores e da cidade como um todo, descobririam o que seria necessário fazer. E, nisto, insistem, ainda, os interlocutores...

referência a alguma espécie de contratos que fariam "as diferentes classes" umas com as outras: "— Olha ainda, em nome dos deuses! ... Essas questões de negócio relativas a contratos que fazem as diferentes classes na praça, umas com as outras, e, se quiseres, os contratos de mão de obra, as ofensas e tratamentos injuriosos, instauração de processos e nomeação de jurados, e, se acaso for necessário, a exação e pagamento de impostos na praça ou no porto, ou em geral, a regulamentação do mercado, da cidade, do porto e tudo o mais dessa espécie — aventurar-nos-emos a propor qualquer legislação sobre essas questões?" [425c-d]. Mas o que Maria Helena da Rocha Pereira traduz por "essas questões de negócios relativas a contratos que fazem as diferentes classes na praça, umas com as outras", é (em James Adam — *The Republic of Plato*, p. 219): *τάδε τὰ ἀγοραῖα συμβολαίων τε περί καὶ ἀγορὰν ἕκαστοι ἄ πρὸς ἀλλήλους συμβάλλουσιν*. Aí se fala em "uns e outros" e em "uns aos outros" contratarem e reunirem-se na praça; não se faz, absolutamente, menção às classes, umas com as outras.

¹¹ Grifo nosso.

"— ... se o deus lhes conceder a preservação das leis que anteriormente analisamos." [425e]

Aos guardiões, mais uma vez reafirmam, dever-se-ia a todo custo assegurar a preservação dessas leis: a legislação primeira dada pelos princípios da boa formação, correta atribuição de funções e adequada dotação de bens materiais. Mas, como vimos, não seriam essas leis aplicadas aos cidadãos das demais classes com o mesmo cuidado. Não se definem os modos de sua educação; diz-se não importar que exerçam só as funções que lhes fossem especificamente próprias; e não se cuida também de lhes determinar e controlar o modo de sua vida por meio de sua dotação de bens materiais. No descaso com que seriam tratados, poderiam vir a ser eles, efetivamente, "homens de bem"? Até o momento o texto não nos esclarece sobre isto. Fá-lo-á adiante. Mas, por ora, já deixa dizer que para essas classes, envolvidas que estariam com injúrias, ofensas e demais coisa dessa espécie, seria preciso legislar. Seriam os seus membros proprietários privados que estariam envolvidos com as lides normais do mercado — questões de contratos, tratamentos injuriosos, processos, e tudo o mais pertinente às relações de troca em mercado. [425c-d]

Nesses assuntos todos seria preciso formular leis [425d]. Leis seriam necessárias para a regulamentação do mercado, onde estariam envolvidas as demais classes. Não seria com elas, pois, como com os guardiões, que dispensariam toda legislação que não aquela primeira — da boa formação, ocupação e posses —. No descaso encontrar-se-iam as demais classes em relação à esta legislação primeira; havendo, de outro modo, sobre elas, uma legislação mais aos moldes das leis corriqueiras.

Leis, portanto, seriam necessárias para elas. Só que não caberia aos interlocutores, como criadores da cidade, estabelecê-las. Seria dispensável a estes que o fizessem. Mas isto só porque haveria quem as fizesse por eles. Estes seriam os chefes e governantes. Não seriam, pois, os próprios criadores da cidade que

deveriam elaborar essas leis, e sim os chefes por eles criados. E homens de bem, efetivamente bem formados com certeza, seriam os chefes e governantes; por isso, para estes, não seria necessário prescrever que específicas leis desta espécie deveriam estabelecer. Eles mesmos as descobririam e as fixariam, conforme seu próprio discernimento de bem formados governantes. Em meio a estas questões é que aparece, então, a afirmação da necessidade de uma legislação especial para as demais classes. E, ao dizer que não seria preciso estabelecer preceitos para "homens de bem", não é a elas, mas, exclusivamente, aos guardiões que Sócrates se refere. Bem legislar para as demais classes seria mesmo uma das tarefas dos vigilantes guardiões da cidade. Por ela, entre outras, far-se-iam chefes e governantes dos demais cidadãos. Os últimos, no descaso com suas posses e bens, parecem ser entendidos como necessariamente devendo estar sob a vigilância dos chefes.

4b. O ser comunitário dos guardiões.

Ao contrário dos outros, os guardiões deveriam, com o maior rigor, realizar em si mesmos a plenitude dos princípios em que se modelou a cidade. Deveriam ser bem selecionados, bem formados, bem examinados; só depois disso encaminhados para o exercício de sua específica função. Em seu exercício, continuariam ainda a ser constantemente testados para que entre o artífice e seu ofício houvesse, no caso, sempre a mais perfeita adequação. Nessa atividade, estariam os mais bem apetrechados de tudo o que lhes fosse necessário; nada lhes faltando, nem sobrando. Haveria assim plena adequação entre os guardiões e sua tarefa, e também completa adequação entre eles e os instrumentos e demais bens materiais de que fizessem uso.

O artífice seria apropriado para seu ofício. O ofício seria próprio ao exercício das propriedades pessoais do artífice. Os instrumentos seriam apropriados ao uso do artífice em seu ofício. O artífice próprio para a utilização dos instrumentos. A mais perfeita relação de propriedade haveria entre o artífice, o instrumento e o ofício. Os guardiões seriam profissionais que realizariam perfeitamente, ou o mais perfeitamente que fosse possível, tais relações.

Para que tal acontecesse seriam submetidos aos maiores cuidados desde a infância, estendendo-se esses cuidados por toda a vida. Uma vez selecionados para a nobre função, os jovens passariam a ser formados por uma meticulosa educação que deveria amoldá-los confor-

me as virtudes dessa mesma função. No seu exercício, os exames e testes prosseguiriam e serviriam para, entre eles, distinguir-se quais seriam os chefes e quais seriam seus auxiliares. Sempre estariam sendo examinados para que não pudessem se afastar do modelo de perfeição que corresponderia à sua função.

Tendo sido bem formados, deveria existir neles uma natureza, como conjunto de capacitações para fazer aquilo que lhes caberia como dever. Essa natureza deveria apresentar-se como um conjunto de disposições ou predisposições de espírito que os levassem, por si mesmos, à aplicação certa de suas capacitações, utilizando-as exclusivamente no exercício de suas tarefas. Deveriam, pela educação, não desejar senão aquilo que lhes competiria como dever.¹

Seus bens, tendo sido meticulosamente selecionados, só os ajudariam no exercício de sua função. Ser-lhes-iam próprios como extensões de si mesmos. Constituir-se-iam nas coisas que utilizariam na prestação de seus serviços e na reprodução de si mesmos. Em seus bens, teriam a si mesmos na realização do específico modo de vida de quem estaria a serviço da vigilância da cidade. O modo de sua vida adequar-se-ia aos bens de que disporiam: a habitação em sua forma adequada a "atletas guerreiros sóbrios e corajosos", a alimentação apropriada ao bom desempenho desses atletas, etc.

Determinada estaria também a sua maneira de viver pelo modo das relações que entre si estabeleceriam. Em comunidade viveriam e em comum teriam a posse de seus bens. Nada possuiriam individualmente; em suas habitações todos sempre poderiam entrar; suas refeições seriam em comum. Em especial, não teriam nem poderiam tocar em ouro ou prata, sendo-lhes interdito o uso da riqueza em sua forma abstrata. Sendo assim, já possuidores de tudo o mais, sua alimentação lhes seria fornecida sob a forma de víveres pelos demais cidadãos.

Entre eles e os outros cidadãos estabelecer-se-ia uma nítida

¹ Parte II - Capítulo 2a: "A natureza e a formação dos guardiões da cidade e das leis: a constituição de suas propriedades subjetivas"; Parte II - Capítulo 3: "Criação e reprodução".

diferença. Eles, os guardiões, teriam todos seus bens sempre sob formas subordinadas a usos determinados. Possuiriam armamentos, habitações, vestuário, calçados e demais bens, sempre sob as formas particulares em que se adequariam a seus específicos usos. Vestiriam roupas de guerreiros; habitariam como tais, e para tal seriam seus instrumentos. Gostariam dos lazeres que lhes fossem necessários, sem que neles se estragassem em suas qualificações. Alimentar-se-iam adequadamente, sem se embriagarem ou, excedendo-se, indispor-se para com suas atividades. O controle meticuloso de seus bens mantê-los-ia bem dispostos para seu trabalho.

Suas refeições seriam em comum e em comunidade viveriam. Todos seus comportamentos, cada um de seus atos, sempre estariam imediatamente dados como comportamentos sociais e nunca individuais. Em cada ato, para cada um, sempre a presença imediata do julgamento dos demais. Nunca poderiam furtar-se à presença dos outros. O controle permanente de cada um por todos os demais mantê-los-ia sempre conforme às disposições da vontade de todos, difícil sendo que a de cada um pudesse desenvolver-se. Em comunidade viveriam; comuns seriam suas disposições.

Nada teriam em particular, nem bens materiais nem espirituais, e nem seus próprios tempos seriam pessoais. Não teriam o que, nem onde e nem como ou quando, dar a si mesmos como indivíduos qualquer expressão ou existência objetiva. Faltar-lhes-iam mesmo as condições para, como indivíduos particulares, verem-se em seu sentir e pensar. Ao sentir e pensar particulares, não só faltariam os complementos materiais, como também o tempo próprio à sua existência. Em comunidade viveriam; propriamente comunitário seria o seu viver.²

Em tudo isto, suas vidas contrastariam com a vida dos demais cidadãos, indivíduos particulares, com suas propriedades pessoais. O ser de uns e de outros seria diferente. Uns, os guardiões, seriam

² Parte II - Capítulo 2b: "Dos bens materiais dos guardiões: de sua dotação de propriedades materiais"; Parte II - Capítulo 3: "Criação e reprodução".

seres propriamente comunitários; os outros, os demais cidadãos, seres individuais. De uns e outros compor-se-ia a cidade como um sistema de funções especializadas e complementares por eles exercidas.

Cuidar acima de tudo de si próprios.

Aos governantes caberia cuidar dos "inimigos externos" e dos "amigos internos" , a fim de que, diz-se:

"- ... uns não queiram, os outros não possam fazer mal ..." [414b]

Caber-lhes-ia...

"- ... conter perfeitamente os de dentro ... , se alguém não quiser obedecer às leis, e defender-se contra os de fora, se algum inimigo avançar como um lobo contra o rebanho." [415e]

Para que os de dentro não viessem a querer fazer o mal, aos chefes seria preceituado, em primeiro lugar e acima de tudo:

"- ... que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou

de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse." [415b-c]

Cuidar, pois, em primeiro lugar e acima de tudo, da boa seleção dos membros de sua própria classe. Entre os guardiões não deveria estar quem não o merecesse, como entre os artífices ou lavradores não deveria estar quem se mostrasse com a conformação de um guardião. Expulsar-se-iam de entre os guardiões os sem as qualidades e méritos necessários; tomar-se-iam das outras classes aqueles que se destacassem por suas qualidades, elevando-os para junto dos de natureza superior. Assim, manter-se-iam as qualificações de uns e a sua ausência entre os outros. Mesmo estes, deveriam ser encaminhados para a atividade para que tivessem nascido, e só para ela...[423d], é verdade, diz-se; mas isto se refere às atividades de uma classe ou outra, não às atividades internas a cada uma delas³. Não deveria haver entre artífices e lavradores quem fosse dotado das qualidades de um guardião; entre os guardiões, quem fosse dotado das qualidades de um lavrador ou artífice. Cuidar, antes de tudo, da pureza de sua própria classe no que dissesse respeito à seleção de seus membros. Para isso, complementarmente, como que às avessas, cuidar das demais classes para que permanecessem definidas pela negatividade: que entre elas não houvesse quem exibisse as qualidades superiores dos guardiões.

Preceituar-se-ia ainda aos chefes mais alguns cuidados, complementares ao primeiro. Deveriam cuidar da riqueza e tamanho da cidade:

"... que velem com todo empenho por que a cidade não seja pequena nem grande só de aparência, mas suficiente e unida." [423c]

³ Sobre isto: 434a-b; Parte II - Capítulo 5a: "A cidade em suas virtudes" - "A justiça", "A parte e o todo".

Caber-lhes-ia, segundo este preceito:

"— ... consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza." [421c]

Saberiam "como revestir os lavradores com trajes suntuosos, coroando-os de ouro", "como reclinar os oleiros na devida ordem, junto ao fogo, a beberem regalados, com a roda ao lado, para quando desejassem trabalhar o barro", e saberiam mesmo "como tornar felizes todos os restantes de maneira idêntica" a fim de que a cidade toda estivesse contente. Mas, se fosse assim, nem o lavrador seria lavrador, nem o oleiro, oleiro, nem ninguém mais ocuparia o seu lugar; e nessa ordenação é que se constituiria a cidade [420e-421a].

Nestes assuntos também, como para a seleção funcional, far-se-ia menor conta dos outros que não os guardiões...

"— ... porquanto, se os sapateiros se tornarem negligentes e se estragarem, aparentando ser o que o não são, não é desgraça nenhuma para a cidade; porém, se os guardiões das leis e da cidade só o forem na aparência, vêem bem que a deitam toda a perder de lés a lés, e que, inversamente, só eles detêm o poder de a administrarem bem e de a fazerem feliz" [421a]

Antes e acima de tudo, cuidar da modéstia do modo de vida dos próprios guardiões, mantendo-os na medida de uma vida de virtuosos atletas guerreiros, sóbrios e corajosos.

Aos chefes caberia, por fim, e como seu principal dever, cuidar do sistema de educação, impedindo qualquer alteração, tendo-o sob vigilância constante...

"— ... para que não haja inovação contra as regras

estabelecidas ..." [424b]

Estabelecidas, no entanto, só o foram as regras para a educação dos próprios guardiões. Portanto, mais uma vez, em primeiro lugar, os governantes deveriam aprimorar-se é mesmo na educação de seus iguais.

Em tudo, é verdade, seriam incluídas as demais classes. No entanto, os cuidados para com elas ou não se definem, ou, se se o faz, é pela negatividade. Antes, parece entender-se que se deveria cuidar delas com o descaso, ao menos no que dissesse respeito às leis primeiras, trando-se-as por uma legislação diferente e específica.⁴

De maneira geral, diz-se, caberia aos chefes e governantes cuidar da preservação do bom ordenamento em que a cidade teria sido criada, pela manutenção mesmo da legislação primeira: bem educar, bem atribuir as funções e bem distribuir os bens. Caber-lhes-ia a manutenção da cidade tal qual havia sido criada. Nisto, sempre são chamados a tomar, acima de tudo, os cuidados que diriam respeito a eles mesmos. Os outros são sempre nomeados como "os demais" ou "os restantes", a quem se estenderia a atenção a ser tomada com os próprios guardiões, sem que se especifiquem as particularidades pertinentes a eles. Repetidas vezes os interlocutores afirmam serem eles menos importantes e menor podendo ser a atenção a lhes ser dedicada.

No modo de vida pessoal e em suas relações, podemos caracterizar a vida dos "demais" por uma certa permissividade — posse privada, uso da moeda, etc. —, se a comparamos com as meticulosas definições pelas quais estes pontos são caracterizados no caso dos guardiões. Os primeiros estariam, acima de tudo, preocupados consigo mesmos; só secundariamente, com os "demais"...

"— ... como se houvesse um oráculo segundo o qual a

⁴ Parte II — Capítulo 4a: "Os cidadãos vão às compras sob a vigilância dos chefes".

cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse." [415c]

E, sem que se pronunciasse tal oráculo sobre as demais classes...

"- ... porquanto, se os sapateiros se tornarem negligentes e se estragarem ... não é desgraça nenhuma para a cidade ..." [421a]

Quanto aos auxiliares, secundariam os chefes em seus cuidados consigo mesmos e no que deveriam cuidar também em relação aos demais.

Um salário em víveres.

"- Quanto a víveres, de que necessitarem atletas guerreiros sóbrios e corajosos, determinar-se-ão a receber da parte dos outros cidadãos um salário por sua vigilância⁵, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano." [416d-e]

Como contrapartida de seu trabalho de vigilância, os guardiões receberiam um salário. Em víveres ele seria, sendo que sua quantidade seria tal que não lhes sobrasse nem lhes faltasse para um ano. O ser esse salário em víveres e em quantidades reguladas no tempo implicaria em mantê-los nos limites da vida que lhes caberia, impedindo que dele fizessem algum uso diferente daquele

⁵ Ver nota 1 do Capítulo 2b da Parte II.

de alimentarem-se e reproduzirem-se, conforme os termos de sua particular determinação funcional.⁶

O seu salário em víveres seria oferecido pelos outros cidadãos na quantidade e na periodicidade necessárias à manutenção de sua bem regrada maneira de ser. A seus "salvadores e protetores", os outros forneceria, em retribuição de seus cuidados para com eles, um salário de bens em espécie.⁷

Essa relação de uma prestação de serviço em contrapartida de um salário em bens em espécie parece poder suscitar alguns problemas. A prestação de um serviço por um salário pode ser entendida como uma relação de troca, em termos de que algo estaria sendo vendido - serviços -, sendo esses serviços pagos por um salário. No caso, os guardiões venderiam aos outros seus cuidados de vigilância e seriam pagos por um salário em bens em espécie. O salário pode ser entendido como meio regular pelo qual os serviços são pagos numa relação de troca⁸. Seriam os serviços uma particular espécie de mercadoria, recebendo, então, como espécie particular, o tratamento geral dado ao gênero numa forma também particular. Toda mercadoria tem um preço, e a forma de preço particular do trabalho de prestação de um serviço seria um salário. Se assim entendermos as relações entre os guardiões e as demais classes, seria, pois, sob a modalidade das trocas que elas deveriam classi-

⁶ Parte II - Capítulo 2b: "Dos bens materiais dos guardiões: de sua dotação de propriedades materiais" - "As determinações da posse".

⁷ O tipo de entendimento que entre eles haveria, para que uns concedessem aos outros esse "salário", só poderá ser apreciado quando vermos como os governados entenderiam que seus governantes seriam seus "salvadores e protetores". Ver: Capítulo 5 - "Provas de qualificação"; Capítulo 7 - "A ordem do ordenamento dos modos de vida".

⁸ Entre nós, como entre os gregos, o termo aplica-se, mais especificamente, ao meio de pagamento da força de trabalho livre, quando numa relação reiterada e regular de serviço; mas, entre eles, o termo (μισθός) aplicava-se também à contrapartida de toda prestação de serviço. Assim, o médico por seu serviço recebia um "salário", e também o poeta e o escultor. Para o uso do termo no primeiro caso, ver 371e; no segundo caso, 345e-347a.

ficar-se. Assim parece ser o entendimento de James Adam quando afirma que os traços dados ao primeiro esboço de cidade [369b-372d] permaneceriam, no seu conjunto, nos desenvolvimentos posteriores, sendo que, entre esses traços, estaria a modalidade mercantil de relacionamento entre os cidadãos⁹.

Haveria a troca de um salário por serviços, é verdade. No entanto, esse salário seria em espécie, não tendo portanto a forma monetária. Pagar-se-ia por serviços, mas não em dinheiro. Mas, mesmo não havendo a mediação do dinheiro, poderíamos ainda entender a relação entre serviços e salário em bens em espécie como uma relação de troca, um relacionamento do tipo mercantil em que estariam envolvidos os valorosos guardiões da cidade. Seu salário, porém, não só não se revestiria da forma monetária, sendo constituído de bens em espécie, como também tais bens lhes seriam fornecidos "em quantidades tais que não lhes sobrasse nem lhes faltasse para um ano". Haveria, pois, uma quantidade fixada de antemão, a ser entregue conforme uma periodicidade igualmente predeterminada. Acrescente-se a isto o fato de que também a qualidade, a específica qualidade de cada um dos bens que comporiam esse salário em espécie, estaria, da mesma maneira, fixada de antemão, conforme as definições de uma completa adequação ao modo de uma regrada vida de atletas guerreiros. De antemão, portanto, estariam fixadas as determinações qualitativas, quantitativas e temporais que definiriam o salário dos guardiões.

Não haveria, assim, o regateio característico do mercado, a livre fixação de um preço por parte de dois interlocutores sociais. Antes, a fixação de obrigações e a certeza de uma retribuição também fixada de antemão. Não seria como na compra e venda de mercadorias no jogo do mercado, onde os interlocutores sociais, ao se fazerem presentes, mostram-se como pessoas que, sem imposição de nenhuma obrigação, escolhem o produto que oferecem como mercadoria aos demais; e que também, ainda sem obrigação ou imposição

⁹ James Adam, Nota aos 369d-372d, Nota ao 372d, The Republic of Plato, I, p.92 e 100.

alguma que não seja aquela de seus próprios interesses e necessidades, escolhem livremente a mercadoria que desejam comprar com o seu dinheiro, ou mesmo, simplesmente, trocar por uma outra; agindo, assim, como pessoas que, por si mesmas, decidem se efetuam ou não este ou aquele ato de troca.¹⁰

Talvez possamos dizer que haveria, sim, troca entre os serviços prestados pelos guardiões aos demais cidadãos e um salário que os últimos entregariam aos primeiros. Mas de maneira alguma, esses serviços seriam mercadoria, como também, em absoluto, a relação seria uma relação de mercado.

¹⁰ Sobre a forma mercantil de relacionamento social: PARTE I - Capítulo 4: "Metecos, mercadores, mercado"; PARTE II - Capítulo 2b: "Dos bens materiais dos guardiões: de sua dotação de propriedades materiais", "As determinações da posse"; PARTE II - Capítulo 4a: "Os cidadãos vão às compras sob a vigilância dos chefes", "Proprietários privados"; PARTE II - Capítulo 6: "As relações de troca, fetichismo e exorcismo".

4c. Distintas modalidades de relações.

Os guardiões e auxiliares não deveriam participar das relações de mercado. Constituir-se-iam em uma espécie muito particular de assalariados instalados na cidade, "sem fazer mais nada senão estar de vigia". Em comunidade viveriam, nada possuiriam individualmente; enquanto os outros relacionar-se-iam como proprietários individuais de seus bens. As relações que os guardiões teriam entre si seriam, pois, diferentes daquelas que os outros teriam entre si. Os últimos trocariam os produtos de seus específicos trabalhos no mercado; os guardiões não participariam dessas relações. Distintas seriam as relações internas à cada uma das classes; e distintas, também, tanto em relação às internas à uma como à outra classe, seriam as relações das duas entre si. Não seria numa só comunidade que uns e outros viveriam; como, também, não seria em termos mercantis que todos se relacionariam.

Os guardiões seriam os governantes dos demais cidadãos; estes, os governados dos guardiões. Relacionar-se-iam como governantes e governados. Entre os governantes, relações diferentes daquelas que existiriam entre os governados. Entre os governantes e governados, relações distintas daquelas entre os próprios governantes, como também daquelas entre os próprios governados. Haveriam três diferentes modalidades de relações: governados-governados, governados-governantes e governantes-governantes. Os governados, entre si, relacionar-se-iam como proprietários produtores privados

que trocariam os produtos de seus trabalhos especializados no mercado. Os guardiões e auxiliares, entre eles próprios, em comunidade viveriam.

Não é, pois, ao modo de livres produtores de mercadorias trocadas no mercado que viveriam em seu conjunto. Como também não é ao modo de uma única comunidade que todos viveriam. Não é, como parece acreditar James Adam¹, que, no conjunto, seriam as relações de mercado que definiriam o modo de relação entre todos. — Haveria, então, que se considerar a comunidade entre os guardiões à semelhança de um gueto comunitário no interior de uma sociedade mercantil, ainda que o fosse de seus governantes? Esta é uma imagem enganadora, visto que, sendo os guardiões minoritários e os outros numerosos, assim se poderia ver a cidade imaginada por Sócrates e pelos jovens irmãos de Platão. Porém há sempre que se lembrar não só do aspecto quantitativo, mas também do qualitativo. Haveriam as relações de mercado entre os demais cidadãos e as comunitárias entre os guardiões; mas entre uns e outros, ~~em~~ nenhuma nem outra: nem a comunidade nem a mercantilização. Não seriam os guardiões um grupo comunitário, que como grupo relacionar-se-ia com os demais ao modo mercantil; entre eles e os demais haveria uma nova e diferenciada modalidade de relação. Não seria ao modo dos assalariados modernos, por exemplo, que tomam seu salário, normalmente em dinheiro, e fazem com ele o que seus desejos e necessidades lhes impõem, tal como decide seu próprio discernimento; não seria assim que viveriam os guardiões. Se fosse assim, poderiam em comunidade viver, como também não fazê-lo. Vivê-lo ou não seria resultado de uma mera decisão; no seu caso, no entanto, isto não seria possível.

Por outro lado, não seria também que as relações comunitárias entre os guardiões estender-se-iam às demais classes; isto em nenhum aspecto. Entre os demais o relacionamento normal seria o de tipo mercantil. Manter-se-iam as determinações da posse privada e troca individual. Nada diz que haveria por parte deles um entendi-

¹ James Adam, notas supra citadas.

mento comum em que os desejos e apetites individuais estivessem subordinados ao bem da cidade como um todo. Seriam proprietários privados, e como tais, deveriam estar voltados para a realização de seus próprios interesses, na produção privada e nas trocas individuais. Não se define a educação que lhes imbuiria de um sentido maior de responsabilidade perante a sociedade, de modo a fazer com que tudo que produzissem e fizessem o fosse em favor da cidade em seu todo, como é o caso dos guardiões.

Como sobre eles se daria a imposição de valores sociais de modo a subordiná-los aos interesses comuns? Algum sistema de obrigações que fosse capaz disso a eles seria aplicado? Sobre eles, como incidiriam as determinações daquela legislação primeira, que cuidaria dos guardiões por uma educação rigorosa e por um meticoloso controle de bens? Seriam livres produtores e mercadejadores de suas próprias mercadorias, sem a fixação de obrigações que lhes tolessem diretamente em suas decisões. Seriam livres produtores e mercadejadores. Em contraste com o modo de ser dos guardiões, permaneceriam como tais.

Não seria, portanto, necessariamente comum à cidade como um todo, a cada um e todos os seus cidadãos, a noção de que se deveria trabalhar para o interesse comum, em detrimento do particular; havendo uma mútua cooperação de todos com todos, de cada um sendo esperado estar preparado para subordinar seu próprio interesse àqueles dos demais. Assim pensam R.C. Cross e A.D. Woosley², tentando caracterizar uma mudança de ênfase entre o modo pelo qual a cidade começou a ser concebida e aquele em que ela se mostra em sua conclusão. Haveria, no início de sua construção, traços definitórios que fariam dela um agregado de pessoas que se relacionariam ao modo mercantil; afirmam os dois e nós concordamos. Mas eles continuam, afirmando que tais traços seriam, por meio de desenvolvimentos que, no entanto, não conseguem explicar, substituídos por outros que a caracterizariam como uma comunidade política onde, ao

² R.C. Cross and A. D. Woosley - Plato's Republic. A philosophical commentary, pp. 94-101.

contrário do livre jogo de interesses no mercado, todos estariam subordinados ao bem de todos graças à tutela dos guardiões. Acreditamos que não seja assim. Não há transformação tão extensiva. Os traços primeiros de uma sociedade mercantil permanecem com muita nitidez para uma das classes, cujos membros permanecem, portanto, comportando-se como fazem normalmente os agentes do mercado.

Concordamos com James Adam em sua observação de tal permanência, mas sem que com ele também concordemos que os traços de uma sociedade mercantil permaneceriam para o conjunto. Não acreditamos que seja como pensa Adam, nem como pensam Cross e Woosley. Em nosso entendimento, os traços de uma sociedade de mercado permanecem só para um setor da sociedade, não se aplicando aos guardiões, quer nas relações internas à sua própria classe (até onde chega Adam), mas também, nem sequer no modo de relacionamento deles com os demais (o que Adam não observa). Por outro lado, os traços de um outro tipo de relacionamento, onde os interesses pessoais se subordinariam diretamente e imediatamente aos interesses gerais, traços que marcam tão nitidamente o comportamento e modo de vida dos guardiões, não são, de maneira alguma, estendidos às outras classes. Estas não podem, como fazem Cross e Woosley, sofrer qualquer comparação com "escravos", "servos" ou "vassalos", se com estes termos estivermos por significar alguma relação de dependência ou subordinação direta, fixada por obrigações ou serviços a serem prestados sob compulsão política direta.

Sendo assim, é verdade, fica difícil saber que relacionamento imaginariam os nossos interlocutores como devendo existir entre os guardiões e seus auxiliares, por um lado, e, por outro, os demais cidadãos. Estariam, os últimos subordinados aos primeiros. Mas não é que deixariam de ser livres (livres, exatamente, como livres produtores e mercadejadores de suas próprias mercadorias). Neste sentido, para designar os demais, diz-se: "um artífice ou negociante qualquer" [434a], "a classe dos negociantes" [434c], a classe "negociante" [441a], e seus membros são ditos ser os homens "interesseiros", "amigos do dinheiro e do lucro" [580d-583a]. Em

420a, diz-se mesmo serem aqueles que são os "considerados livres". Como, então, ter esses homens - os "livres", ou os "que são considerados livres", e que se mostram efetivamente como livres produtores e mercadejadores de suas próprias mercadorias -; como ter esses homens subordinados aos guardiões, sendo que nisto, nesta subordinação, eles permaneceriam como tais, como livres?

Parece ser como livres mesmo que deverão estar subordinados. Ou seja, parece que nossos interlocutores não pensam em lhes retirar a liberdade de produzir e mercadejar suas mercadorias para tê-los subordinados aos guardiões e seus auxiliares. Os "homens livres", como livres mesmo, deveriam ser subordinados. Sem dúvida o problema é difícil, mas não há porque abdicar de tentar a sua solução.

Sócrates e os dois jovens irmãos de Platão, após terem acabado de construir sua cidade na imaginação, passarão a submetê-la a uma série de testes de qualificação. Mostrar-nos-ão, então, como ela seria dotada de suas qualificações; e, em seu interior, como elas se distribuiriam entre os seus cidadãos. Mostrar-nos-ão que tipos de homens seriam esses que comporiam as suas classes. Agregarão, aí, dados com os quais talvez possamos pensar sobre como entre eles se dariam as relações de subordinação; inclusive esta, ao que parece estranha, da subordinação de homens livres, sem que se lhes retire a liberdade.

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Parte II
(Capítulos 5 a 7)



Jonas Tadeu Silva Malaco

A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NA "REPÚBLICA" DE PLATÃO

Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da
Universidade de São Paulo para a obtenção do Título de Doutor

Parte II: A CONSTRUÇÃO DA CIDADE
(Capítulos 5 a 7)

Orientador: Prof. Décio Azevedo Marques de Saes

São Paulo
1995



USP-FAU
711.09
M29C
V.3

MONOGRAFIAS

CONSTRUCAO DA CIDADE NA

00030600



5. Provas de qualificação.

A cidade estaria fundada. Uma reunião de prestadores de mútuos serviços ela seria. Entre eles, distinções: haveria quem governasse e quem seria governado; entre os governantes, os chefes e auxiliares. Seriam distintas as vidas de uns e outros. Nesta diferença e nestas distinções, traços da cidade que não se discutiram. Surgiram o governo e os governantes com seus auxiliares, sem que os interlocutores tivessem questionado sobre sua necessidade. Natural pareceu a eles que assim fosse. As distinções apareceram como dados naturais de seu entendimento. Os cidadãos em suas relações mútuas não poderiam prescindir da existência dos chefes e governantes. E mais, os últimos, no entendimento deles, deveriam ser escolhidos entre os militares; elegendo-se, assim, com a exclusão de todos os demais, um único tipo de profissional para o exercício do governo.

Tais diferenças e tal eleição foram meramente dadas como dados do entendimento dos três interlocutores. Tendo sido postuladas e aceitas pelos três, mostraram-se como dados de um entendimento comum. Mas, por serem comuns ao entendimento deles, não precisariam ser também comum ao entendimento de outros. Ao terem sido mostradas tal como o foram, mostraram-se como comuns a alguns, mas não a todos. Nestes termos, carecem de universalidade.

Os interlocutores estão atentos a isto; no entanto, acreditam que teriam, de fato, bem fundado a sua cidade e, mesmo, que ela se-

ria totalmente boa. Sendo totalmente boa, corretas deveriam ser também tais distinções e eleição; certamente pensam eles, que, aliás, em momento algum duvidaram da qualidade de sua obra. Mesmo o fato de sua cidade ter de fazer a guerra não pareceu incomodá-los. Ato contínuo à cidade ser dada como completa e já fundada, passam, a procurar nela pela justiça.

Para que a empresa a que se propõem faça sentido, para que faça sentido estar a procurar pela justiça na cidade deles, devem eles estar acreditando que lá ela possa ser efetivamente encontrada. Os interlocutores acreditam, já por princípio, que em sua cidade esteja a justiça. Em seguida, mostrarão como, no seu entender, lá ela estaria junto de todas as outras virtudes. E na argumentação pela qual o farão, encontraremos, da parte deles, a justificação para as distinções de classe e para a eleição de uma única delas para o governo. Acabarão, assim, na verdade, por apresentar sua justificação dessas distinções e eleição. Mas, a pergunta sobre elas, eles nunca a formularão. Haverá uma resposta como se a pergunta tivesse sido formulada, mas a formulação mesma nunca será apresentada. Se alguém o fizesse, não ficaria sem resposta; mas, acaso não se sentisse sua necessidade, não seriam os interlocutores que se lembrariam dela. Eles não dizem precisar provar que a sua cidade, com suas divisões, seja boa. Eles a apresentam como tal, e procurarão justificá-lo; mas não dizem precisar fazê-lo.

O que eles dizem é que seria evidente que sua cidade possuiria todas as virtudes, se de fato teria sido bem fundada; e eles acreditam que sim. Na verdade, eles têm uma imagem bastante positiva de si mesmos. Criaram uma cidade tal como foram capazes de imaginá-la. Tendo-o feito, acreditam que a obra seja dotada de todas as qualidades. Acreditam ter efetivamente bem fundado a sua cidade. Sendo assim, seria evidente que possuiria todas as virtudes. Mostrarão como entendem que seja assim. Mostrarão como a sua cidade seria totalmente virtuosa. Mas não para que ela se prove como tal, e sim para que, ao se mostrar como virtuosa, viessem a se mostrar

nela cada uma das virtudes. O que dizem é estar procurando pela definição de cada uma das virtudes. E acreditam que sua cidade seja útil para tal procura. Acreditam que, nela, elas todas poderiam ser encontradas. Bastaria saber procurar.

Mais especificamente o que se procura é a justiça. Para defini-la, considerou-se que, podendo ela ser um atributo tanto dos indivíduos como das cidades, seria mais fácil procurá-la em uma cidade, visto tratar-se de algo de dimensões maiores e onde, portanto, a busca seria mais fácil. Iniciou-se a construção de uma cidade para que esta servisse a tal procura. Com isto, observe-se, os interlocutores, desde o início da construção de sua cidade, já se mostravam como quem se julgava capaz de conceber uma cidade que tivesse o atributo de ser justa. Verdade é que se acautelaram de não o afirmar antes de poder mostrá-lo de uma maneira que lhes parecesse convincente, e que, também, tenham enfrentado dificuldades em sua construção, tal como a relativa à guerra - questão, de resto, ainda não resolvida -. Mas a pressuposição de princípio mantém-se durante toda a obra e torna a ser afirmada em sua conclusão. A cidade que construíram seria, segundo entendem, totalmente virtuosa, entre suas virtudes estando a justiça.

A justiça deveria estar presente na cidade que construíram. Mas lá, como virtude, não estaria sozinha. A cidade deles seria totalmente boa e, sendo assim, nela se encontrariam todas as virtudes. Estando junta ou misturada com as outras virtudes, seria preciso distinguir a justiça das demais, para que se pudesse ver com clareza. Para isso, seria preciso definir cada uma das outras. Para essas definições, veremos, as distinções de classe existentes no interior da cidade serão necessárias. Conforme farão, a cidade só se mostrará virtuosa porque nela existiriam as distinções de classe. Estas servirão para caracterizar cada uma das virtudes. Constituir-se-ão em condição para que a cidade deles se mostre virtuosa e, assim, apresentar-se-ão em sua própria justificação. A apresentação da cidade em suas virtudes será, ao mesmo tempo, a justificação de sua divisão em classes. Vejamos.

5a. A cidade em suas virtudes,
as classes em suas funções.

"— ... Creio que a nossa cidade, se de fato foi bem fundada, é totalmente boa.

— É forçoso que sim.

— É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa." [427e]

A cidade, tendo sido bem fundada, seria totalmente boa. Haveria quatro virtudes cuja soma seria igual à bondade toda: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. A cidade totalmente boa poderia ser dita — especificando-se os termos em que se definiria toda sua bondade — sábia, corajosa, temperante e justa. Pensam assim os interlocutores: acreditam ter fundado uma cidade totalmente boa e acreditam, também, que a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça sumarizariam toda a bondade. A partir desses dois dados de seu próprio entendimento, podem esperar encontrar na sua cidade essas quatro virtudes.

Os interlocutores mostram-se, pois, como entendendo que totalmente boa seria a sua cidade e que toda bondade seria sumariada pela sabedoria, coragem, temperança e justiça. Mas saberiam mesmo disso? Saberiam mesmo da bondade de sua cidade e saberiam, também, que a bondade se sumarizaria nessas virtudes? Para saberem disso, teriam o conhecimento do que fosse cada uma delas, entre

elas a justiça? A última afirmam não conhecer, visto que é o que procuram o tempo todo. Poderiam desconhecer o que fosse a justiça e vir a saber que ela, a sabedoria, coragem e temperança sumarizariam toda virtude? Precisariam, talvez, também saber o que fossem estas últimas - a sabedoria, a coragem e a temperança - para acreditar que poderiam vir a encontrá-las em sua cidade. Mas delas não se disseram sabedores. Como poderiam vir a encontrar coisas que não conheceriam? Seria em termos hipotéticos que o afirmam? - Acreditamos que sua afirmação tenha, sim, um caráter hipotético, mas sendo também revestida de uma forte dose de desafio.

O desafio de provar a cidade concebida como totalmente boa.

A idéia de que toda bondade poderia ser sumarizada pela sabedoria, coragem, temperança e justiça era tradicional, talvez pitagórica¹. Os interlocutores manifestam por ela completa adesão, tendo-a como perfeitamente evidente. Imaginar que a cidade que teriam concebido pudesse satisfazer o critério de qualificação contido nessa idéia, provando-se como totalmente boa - ao ser sábia, corajosa, temperante e justa -, certamente, deveria satisfazê-los. Provando-se ela, desse modo, em sua bondade, os interlocutores, com certeza, teriam sua vaidade satisfeita. Submeter-se-iam, na verdade, ao crivo de prestigiosas idéias e sair-se-iam vitoriosos. Assim sendo, a idéia bastante positiva que faziam de si próprios, acreditando que efetivamente teriam construído uma boa cidade, que a sua cidade seria totalmente boa, comprovar-se-ia conforme critério que, se não universal, seria, sem dúvida, ao menos

¹ Ver: James Adam - The Republic of Plato, I, IV, nota ao 427e, p.224; Maria Helena da Rocha Pereira, Platão - A República, nota 16, p. 176.

de grande influência; sendo que por ele, certamente, os próprios interlocutores devotavam grande estima. Satisfaria, ao menos a si mesmos, o verem-se aprovados por essas idéias. As possibilidades de um reconhecimento de caráter mais geral também só aumentariam. O desafio corresponde, sem dúvida, às suas pretensões. Sócrates, em particular, deveria estar atento à vaidade de seus jovens interlocutores neste aspecto. Conduziu a discussão tendo-a em consideração. E diriam eles: - Já que acreditamos que a cidade que construímos é totalmente boa, por que não a submeter a um teste conforme essas idéias de grande força e prestígio?

Talvez haja algo de temerário na atitude deles, mesmo na de Sócrates. Boa seria a cidade deles, nela estariam todas as virtudes, afirmam. Mas não definiram ainda o que fossem essas virtudes todas de que estaria imbuída a sua cidade, como não definiram também o que fosse a própria bondade. E não só dizem o que dizem, como se empenharam já em um árduo esforço para construir uma cidade, acreditando que seriam capazes de fazê-lo, de modo tal que pudesse ser dita como boa e virtuosa ao ser concluída. Apostaram, talvez temerariamente, em sua própria qualificação para obter tal intento. Sócrates prevenira-se, é verdade, submetendo, logo de início, a rigoroso teste seus interlocutores. Gláucon e Adimanto mostraram-se particularmente bem dotados e, sem dúvida, à altura das expectativas. Com eles foi possível a configuração concreta em imaginação de uma cidade, que pôde, ao menos a seus próprios olhos e aos de Sócrates, reivindicar para si todas as qualidades. Mas pelo simples fato de ter sido possível com os dois irmãos de Platão a construção dessa cidade imaginária, e de que eles tenham condições de, a seus próprios olhos, sustentar a expectativa de que seja totalmente boa, não há porque dizer que, propriamente, o realizado seja bom; nada nos assegura que seja boa a cidade concebida. E sua auto-confiança, na verdade, nada acrescenta.

Fato é que não podemos ter a cidade que conceberam como definição de uma categoria geral. Foi na particularidade da visão dos dois jovens conduzidos por Sócrates que a cidade se construiu.

Foi segundo a visão particular desses jovens e de seu guia que se construiu. O construído, portanto, traz consigo, necessariamente e essencialmente, os traços dessa particularidade. Mas a partir dela, dessa particularidade — dessa parte da cidade, aquela que são e aquela que podem representar Gláucon e Adimanto sob a condução de Sócrates —, talvez se pudesse chegar ao que viesse ser a cidade enquanto uma idéia de todos. Isto é algo que se pode, sim, tentar, e é o que eles empreenderão.

Seria mesmo boa a cidade deles? Eles a pensaram o melhor que puderam; por isso, acreditam que sim. Mas bastará? — Certamente, não, e, apesar de sua auto-confiança, antes de que alguém proponha a questão, eles mesmos a adiantarão, a Sócrates cabendo dar a forma do teste: — Se boa, a cidade deles, ela deveria atender ao critério da virtude, tal como dado à consciência deles próprios como regra geral: ser sábia, corajosa, temperante e justa. Define-se, assim, para ser aplicado à obra deles, um critério de qualificação e de classificação conceitual, onde o seu ponto de vista particular deveria ser apreciado a partir de um ponto de vista geral, a partir de um critério do que fosse bom enquanto uma definição geral. Se aprovada nesse teste, a cidade, até então, na verdade, uma cidade deles, só deles, poderia reivindicar para si representar, desempenhar mesmo o papel, da "cidade mesma", enquanto uma "categoria universal".

Uma hipótese e o modo de sua comprovação.

Mas como se procederia a esse teste? Tomar-se-ia o critério dado de qualificação e aplicá-se-lo-ia, simplesmente? Que critério, no entanto, é esse, se os termos em que foi apresentado não foram ainda definidos? O critério dado especificar-se-ia pelos termos:

"sabedoria", "coragem", "temperança" e "justiça". Mas o que significariam estes termos? Como poderíamos defini-los?

Uma das maneiras de se dar essa definição, a mais simples e imediata, seria a de meramente se apontar para algo e nele mostrar o que seria a "sabedoria", a "coragem", etc. Assim, dessa maneira simples e imediata, definir-se-iam termos por uma apresentação que dificilmente denominaríamos de demonstração. Talvez devêssemos caracterizar esta maneira de definição como sendo a de uma espécie de "mostração", um ato de definir mostrando, simplesmente apontando. A palavra "de-monstração", talvez, servisse mais, pela presença nela do prefixo "de", indicando uma espécie de "movimento de cima para baixo" (como em "de-cair", "de-crescer") para indicar a ordem de encadamentos de enunciados a partir de premissas dadas. Na "mostração", pelo contrário, encontraríamos um simples apontar, um mero indicar.

Mas mesmo na simplicidade de seu modo, quando o "mostrado" satisfaz como apresentação de um conceito, como muitas vezes acontece, apresentando-se como consubstanciação concreta de uma idéia válida para uma comunidade de interlocutores; quando isso for o "mostrado", com ele não se tem algo que seja de pouca importância. Pelo contrário, o que mostra, nesse caso, o "mostrado" é o próprio princípio ou premissa do que pode ser "de-monstrado". É a partir de idéias de validade imediata, válidas quando simplesmente apresentadas, que se desenrolam todas as possíveis seqüências do "de-monstrado". Procurar por aquilo que pode, para uma comunidade de interlocutores, ser simplesmente mostrado é procurar por princípios — por princípios válidos para essa mesma comunidade de interlocutores, é claro.

Dir-se-ia isto é "justo" e aquilo é "injusto", ou isto é "sábio" e aquilo não, sempre se apontado para algo que se poderia indicar. Nessa indicação, nesse simples mostrar, quando todos concordassem, definir-se-iam os termos "justo", etc., como conceitos válidos para um certo número de pessoas. Os nossos interlocutores deveriam, pois, para definir as virtudes que querem definir, à

maneira simples de um mero acordo de princípio entre eles, encontrar ao que apontar para, então, dizer, por exemplo: — Lá está a "sabedoria", aqui a "coragem", etc. Se todos concordassem em dizer que, por exemplo, este homem seria "corajoso" e que aquele, pelo contrário, seria "covarde"; o primeiro por estas e estas outras qualidades, o segundo por aquelas e aquelas outras disposições; se assim concordassem, entre eles haveria um entendimento comum do que fosse "coragem" e "covardia"; e essa "covardia" e "coragem" seriam princípios de seu comum entendimento. Como tais, para eles estariam definidos, e bem definidos.

Na posse de uma definição como essa, sabendo, cada um, assim, que o que ele próprio teria por "coragem", ou "sabedoria", etc., seria o mesmo que teriam os outros, tudo mais — pessoas, gestos e comportamentos — poderia então ser facilmente classificado e valorado. Caso contrário, frente à cada uma das situações, onde se fizessem necessárias classificação e valoração, encontrar-se-iam em dificuldade, por não saberem do entendimento dos demais, por não terem um censo que fosse comum, um conceito como princípio do entendimento de todos.

Em nosso particular problema: de um lado, teríamos um grupo de termos qualificadores à procura de sua definição — "sabedoria", "coragem", "temperança" e "justiça" —; e, de outro lado, e ao mesmo tempo, um conjunto de dados à procura de sua qualificação — todos os dados em que foi concebida a cidade na imaginação dos interlocutores. Os interlocutores querem aplicar à sua cidade um conjunto de possíveis conceitos que ainda não têm definidos. Parece, assim, de difícil solução o seu problema; a menos que procedessem à uma anterior definição desses possíveis conceitos. A não ser que se soubesse o que seja a "coragem", em geral se pensa, não se poderia perguntar se este ou aquele homem seria "corajoso" ou não. Parece que isto é óbvio. Mas óbvia é também a maneira de se escapar a este tipo de dificuldade.

Basta observar que ao se mostrar um conceito em algo qualquer, esse mesmo algo se qualifica por esse mesmo conceito. Por

exemplo, se se mostra como conceito a "coragem" ao dizer que este homem é "corajoso" (e, numa certa comunidade de interlocutores, todos concordam com a afirmação da "coragem" desse homem), esse mesmo homem, em que se mostra a "coragem", é também mostrado como "corajoso". Posso procurar definir a "coragem" mostrando-a nesse homem. Se todos concordarem que o que se mostra nele, dizendo-se ser a "coragem", é mesmo ela; mostra-se a "coragem", que se mostrou nele, como um conceito de "coragem" para todos aqueles que concordaram com o dizer que nele isto ou aquilo seria a "coragem". E, mostrada nele a "coragem" como conceito, enquanto princípio de entendimento comum a todos, mostrou-se, também, ele mesmo, como homem "corajoso". Assim, se se tiver um termo, por exemplo a própria "coragem", para ser definido e um homem que se queira saber se é "corajoso" ou não, basta, pura e simplesmente, tentar dizer que esse homem é "corajoso", sendo nele estes ou aqueles atributos que fariam a "coragem". Se a esse dizer houver quem manifeste concordância, para esses, por sua manifesta concordância, como para aquele que afirmou que esse homem seria "corajoso", teríamos a "coragem", e esse homem como homem "corajoso", definidos em uma mesma e única sentença e manifestação de concordância. O que mais se possa dizer, geralmente se dispensa quando se quer, para uma certa comunidade, encontrar um princípio de entendimento. A dificuldade talvez esteja simplesmente no fato de que, geralmente, quando vamos perguntar se alguém é ou não "corajoso", nós já damos como sabido o que seja a "coragem". Mas não é só assim que se pode pensar.²

² "Mas não deixemos passar despercebida a diferença entre os argumentos que partem dos primeiros princípios e os que levam a eles. ... Aqui há uma diferença tão nítida quanto a que existe num estádio de corridas entre o percurso que vai do ponto em que ficam os juízes até o lugar de retorno, num sentido, e o percurso de volta no outro sentido. ... O princípio é o que é, e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do por que é ..." (Aristóteles, Ética a Nicômacos, I, 4, 1095a-b). Para uma apreciação do entendimento de Aristóteles a este respeito, também: Ética a Nicômacos, VI; Analíticos Posteriores, 71 e seg.

Da maneira apreciada procederão os interlocutores. Mostrarão as definições dos termos "sabedoria", "coragem", "temperança" e "justiça" no mesmo movimento em que, também, mostrarão a sua cidade como "sábia", "corajosa", "temperante" e "justa".

Ainda preliminares de método.

Tratar-se-ia de descobrir a justiça. Entre as virtudes que deveria ter a cidade deles, sendo ela totalmente boa, estaria, portanto, também a justiça. Mostrando-se a cidade deles em sua bondade toda, em suas quatro virtudes, mostrar-se-ia, junto das outras três virtudes, a justiça. Assim, especificamente em relação à justiça, seria alcançado o objetivo desejado.

Para descobrir a justiça, que na cidade deveria ser encontrada junto da sabedoria, da coragem e da temperança, haveria, pensam os interlocutores, dois modos de proceder: procurar diretamente por ela, ou procurar pelas restantes virtudes e observar o que restasse; devendo o que restasse de virtuoso na cidade, depois da descoberta das três outras virtudes, ser a justiça [427e-428a]. No segundo caso, procurar-se-ia pela virtude toda da cidade que não fosse a justiça e, em seguida, observar-se-ia o que mais de virtuoso haveria ainda nela; e isto seria a justiça. Esse segundo modo de proceder parece ser mais trabalhoso, mas apresenta, ao mesmo tempo, suas vantagens.

Sendo possível encontrar as demais virtudes antes de se encontrar a justiça, quando a última fosse achada, ela já se apresentaria em sua natureza específica, sem que fosse possível confundi-la com as outras: estas já estariam definidas anteriormente; o que evitaria a confusão. Ao mesmo tempo ainda, encontrando-se a justiça só depois da sabedoria, da coragem e da tempe-

rança, quando ela fosse achada e a cidade se mostrasse justa, teria ela já antes se mostrado sábia, corajosa e temperante. Procedendo dessa maneira, não só se encontraria a justiça, mas se conseguiria também mostrar a cidade na totalidade de sua bondade, com a presença nela das quatro específicas virtudes; sendo mesmo cada uma delas bem definida.

A maneira de proceder dos interlocutores será essa de um caminho mais longo, com o que encontrarão uma definição para a justiça e, ao mesmo tempo, terão a oportunidade de mostrar a cidade que conceberam em toda sua bondade.

A sabedoria.

A cidade concebida, consideram os interlocutores, seria ponderada: deliberaria bem a respeito de seus assuntos. Assim faria, não por ignorância, mas por conhecimento ou ciência. Seria por isso sábia, pois possuiria ciência ou saber. Mas muitas seriam as ciências que haveria nela. Cada um de seus profissionais deliberaria bem em seu ofício; teria um saber ou ciência. Várias seriam as ciências existentes na cidade e vários os sábios; tantas e tantos quantos fossem as artes. Por todas as ciências, e delas os sábios, que existiriam nela, ou por qual delas e deles, seria ela sábia?

— Porventura será devido à ciência dos carpinteiros que a cidade deve proclamar-se sábia e ponderada?

— De modo algum deverá sê-lo, devido a ela, mas dir-se-á que possui a ciência da construção.

— Então é graças à ciência dos utensílios de madeira, quando delibera sobre a maneira de os trabalhar o melhor

possível, que a cidade deve apelidar-se de sábia?

- Seguramente que não.

- Pois então! É devido à ciência de trabalhar objetos de bronze ou de qualquer substância semelhante?

- De nenhuma delas.

- Nem devido à que diz respeito à produção dos frutos da terra, que seria o saber agrícola.

- Acho que sim.

- E então? ... Existe alguma ciência, na cidade que há pouco fundamos, em algum dos seus cidadãos, pela qual delibere, não sobre qualquer pormenor que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades?

- Existe, sim senhor.

- Qual é ela? ... E em quem existe?

- Essa ciência é a da vigilância ..., e encontra-se naqueles chefes que agora mesmo classificamos de guardiões perfeitos." [428b-d]

Toda ciência seria um saber bem deliberar; cada uma nos assuntos que lhe fossem próprios. A cidade possuiria vários tipos de profissionais; cada um seria possuidor da ciência própria de seu ofício, sabendo bem deliberar em seus assuntos. Sabedores da boa deliberação em cada uma de suas artes, seriam nelas sábios. A cidade possuiria muitas ciências com seus sábios. Entretanto, só por uma poderia ser chamada de sábia enquanto cidade. Por todas outras que não essa, dir-se-ia que possuiria esta ou aquela ciência, este ou aquele sábio; não se diria que seria sábia. A ciência que, existindo na cidade, daria a ela a qualidade de ser sábia seria uma única: a que lhe desse a qualidade de bem deliberar, "não sobre qualquer pormenor que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades". Essa ciência seria a da vigilância e encontrar-se-ia nos guardiões perfeitos.

Muitos seriam os profissionais existentes na cidade; numerosos eles seriam em cada uma das ciências. Em relação a eles, poucos seriam os guardiões. De todos aqueles que, por serem possuidores de ciência, poderiam ser nela chamados sábios, os menos numerosos seriam os guardiões [428e].

"— Por conseguinte, é à mais diminuta classe e setor, e à ciência que encerra, ao que ocupa sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria." [428e-429a]

O saber das outras ciências, na verdade, não deveria ser chamado de sabedoria. Sabedoria, de verdade, seria só aquela pertinente à ciência dos negócios da cidade como um todo. Só a ciência que tivesse como objeto toda a cidade, não em qualquer pormenor, mas toda ela em suas relações consigo mesma e com as outras cidades, é que seria sabedoria. Sábio só seria o portador desta ciência. Saber como um saber desta ou daquela específica arte, que não a arte de governar a cidade, não deveria ser suficiente para que alguém levasse a denominação de sábio. Esta ficaria reservada aos guardiões. Por eles e seu específico saber como sabedoria, seria a cidade sábia.

A coragem.

"— ... a coragem e o ponto onde reside, essa virtude pela qual a cidade merece o nome de corajosa, não é difícil de discernir.

- Como assim?

- Quem diria que uma cidade é covarde ou corajosa, atendendo a qualquer outra coisa que não seja aquele setor que luta e combate por ela?

- Ninguém atentaria noutra coisa.

- Não julgo, com efeito, que os outros habitantes, quer sejam covardes ou carajosos, possam ser senhores de lhe atribuir uma ou outra dessas propriedades." [429a-b]

A coragem seria uma espécie de "salvação":

"- A da opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas a temer que existem, e a sua qualidade." [429a-d]

Por meio de uma comparação:

"- Ora tu sabes que os tintureiros, quando querem tingir a lã para ficar de cor de púrpura, primeiro escolhem, dentre todos os coloridos, uma só espécie, a branca; seguidamente preparam-na, aplicando-lhe não pequeno tratamento, a fim de que se imbua dessa cor o mais possível. E então é que a mergulham no tinto. E, se alguma coisa for tingida segundo esse processo, o tinto torna-se indelével, e a lavagem, com ou sem detergente, não é capaz de lhe tirar a cor. Aquilo que o não for, sabes como fica, quando se tingem lãs de outras cores, ou até quando, mesmo a que é branca, não foi preparada.

- Sei que desbota e fica ridícula.

- Supõe, portanto, que também nós realizamos uma coisa parecida, na medida das nossas forças, quando selecionamos os guerreiros e os educamos pela música e pela ginástica. Não julgues que planeamos outra coisa que não

fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével, quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido terem uma natureza e uma educação adequadas. E também para que seu tinto não desbote com aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor – o prazer, de efeito mais terrível do que qualquer soda ou barrela, o desgosto, o temor e o desejo, que o são mais do que qualquer outro detergente. É, pois, a uma força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias da opinião reta e legítima, relativamente às coisas temíveis e às que não o são, que eu chamo coragem e tenho nessa conta, se não tens nada a opor." [429d-430b]

Esta seria a coragem política. Mesmo que certa, a opinião a respeito do que seria temível ou não, quando formada sem o auxílio da educação, como seria o caso dos animais e dos escravos, não poderia levar a mesma denominação. A verdadeira coragem seria só esta, a "política", da qual estariam imbuídos os vigilantes guerreiros. Por eles, a cidade seria corajosa. O setor que combateria por ela, tendo essa propriedade, atribuí-la-ia à cidade como um todo. Os outros cidadãos, quer fossem corajosos ou covardes, não seriam capazes de atribuir à cidade enquanto tal uma ou outra dessas propriedades. A cidade seria corajosa em uma só de suas partes. Por sê-lo aí, ela o seria como um todo. Tal seria a sua coragem e o ponto onde residiria.

A temperança.

A temperança assemelhar-se-ia a um acorde ou harmonia.

"— A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, «ser senhor de si», e empregam outras expressões do gênero que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?

— Exatissimamente.

— Ora a expressão «ser senhor de si» não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é a mesma pessoa que se faz referência em todos esses casos.

— ...

— Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso «ser senhor de si» — o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino." [430e-431b]

A cidade construída pelos interlocutores deveria ser proclamada "senhora de si", visto que se deveria chamar de temperante e "senhor de si" tudo aquilo cuja parte melhor governasse a pior.

"— ... desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que chamam livres.

— Absolutamente.

— Mas sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a reta opinião, em pouca gente os encontrarás, e só nos de natureza supe-

rior, e formados por uma educação superior.

— É verdade.

— Não vês também que na tua cidade os desejos da multidão dos homens de pouca monta são subjugados pelos desejos e pelo bom senso dos que são menos e melhores?

— Vejo sim.

— Se, por conseguinte, se deve classificar alguma cidade como senhora dos seus prazeres e desejos e de si mesma, é esta que assim se deve denominar." [431b-d]

Na cidade dos interlocutores, os "melhores" governariam os "piores"; por isso ela seria temperante. E, para que assim fosse, a temperança, ao contrário das duas virtudes anteriores, deveria existir em todos os cidadãos; pois seria preciso, e na cidade dos interlocutores efetivamente isso ocorreria, que o mesmo parecer houvesse em governantes e governados sobre a espécie de pessoas que deveria exercer o poder.

"— Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança atua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseses, à força, ou se quiseses, à abundância, riqueza ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo." [431e-432a]

A justiça.

Por fim, a justiça. Onde estaria?

"— ... agora temos de nos postar em círculo à volta da moita, como caçadores, de espírito atento, não vá a justiça fugir por qualquer lado, tornar-se invisível e desaparecer. Pois é evidente que ela anda aí por qualquer canto. Olha então e esforça-te por a descortinares, a ver se a avistas antes de mim e me prevines.

— Quem dera! ... Mas se, em vez disso, te servires de mim como de um seguidor, capaz de ver o que lhe apontarem, achar-me-ás muito satisfatório.³

— Vem atrás de mim ...

— ... guia-me somente.

— Não há dúvida que o lugar é inacessível e sombrio, pois é difícil para a batida. Mas, seja como for, temos de avançar.

— Temos de avançar ..." [432b-d]

Mas logo eles encontrarão o que procuram. E talvez fosse mesmo a justiça a virtude mais fácil de ser encontrada, visto estar

³ "O princípio é o que é, e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará do por que é, e quem foi bem educado já conhece ou pode vir a conhecer facilmente o princípio. Os que não o conhecem nem podem vir a conhecê-lo devem ouvir as palavras de Hesíodos:

«Melhor, e muito, é quem conhece tudo só;
é bom quem ouve dos que sabem; quem não sabe
por si nem abre o coração à sapiência
alheia, este é um homem totalmente inútil.»"

(Aristóteles, Ética a Nicómacos, I, 6, 1095b)

às suas vistas desde o início de suas buscas. Será ela o próprio princípio de que cada um deveria executar só uma tarefa, não se imiscuindo na dos outros. Isto se diz bem mesmo no início, e repetiu-se inúmeras vezes no decorrer de toda a construção da cidade. Espera Sócrates que tal seja mesmo a justiça:

"— O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça." [433a]

Teriam sido, então, tolos os interlocutores por não o terem percebido antes? Assim se declaram:

"— Realmente ... não há dúvida que somos bem tolos!" [432d]

Pois, também admitem eles:

"— ... há muito, desde o começo, que esta questão parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a vissemos, fazendo em vez disso uma ridícula figura! Tal como aqueles que às vezes andam à procura do que têm nas mãos, também nós não olhávamos para ela, e examinávamos o que estava mais longe." [432d-e]

Mas há de se considerar que, não tendo atentado para o que desde o início teriam em mãos, acabaram por mostrar a cidade que foram capazes de construir como boa em sua totalidade, nela se encontrando todas as virtudes. Mostram agora nela a existência da justiça; mas, antes, já haviam mostrado que ela seria também sábia, corajosa e temperante. Somando-se uma às outras, teríamos a bondade toda. A "tolice" dos interlocutores levou-os por caminhos que só

lhes foram úteis para a demonstração das qualidades de sua obra. Assim, melhor não poderiam ter feito se "tolice" alguma neles não houvesse.⁴

O princípio de entrada estabelecido, seria a justiça:

"— ... escuta, a ver se eu digo bem. O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada.

— Dissemos isso efetivamente.

— Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça. Essa afirmação escutamola a muitas outras pessoas, e fizemo-la nós mesmos muitas vezes.⁵

— Fizemos sim.

— Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa." [433a-b]

⁴ Ver neste mesmo Capítulo: "Ainda preliminares de método".

⁵ Haveria que se perguntar sobre o significado desta afirmação: Teriam os interlocutores "escutado de muitas pessoas" que executar cada um a sua tarefa seria justo. Seria justo cada um executar sua própria tarefa: isto eles teriam escutado de muitas pessoas. E isto não é o mesmo que dizer que o que teriam ouvido seria que o executar cada um a sua própria tarefa seria a justiça. Dir-se-ia que muitos diriam algo ser justo; não que tal fosse a própria justiça. Haveria no dizer de muitos um ter por justo o executar cada um a sua própria tarefa. E, independentemente de nesse dizer de muitos ter-se, propriamente, a justiça definida, há que se considerar, aí, um modo de pensar a marcar o momento em que dialogavam os nossos interlocutores. Isto é relevante para apreciarmos o quanto o princípio dado pela divisão do trabalho no início da construção da cidade [369b-371e] poderia ser válido além da sua pequena comunidade. Ver Parte II — Capítulo 1: "A cidade em seu princípio" — "Um senso que é comum".

Desempenhar cada um a sua tarefa, isto seria a justiça. Em que pensaria Sócrates para dizê-lo?

"— Afigura-se-me ... que o que restava na cidade, daquilo que examinamos — a temperança, a coragem e a sabedoria — era o que dava a todas essas qualidades a força para se constituírem, e, uma vez constituídas, as preservava enquanto se mantivesse nelas." [433b]

Para que as outras virtudes fossem constituídas e preservadas seria preciso algo que tal ocasionasse. O que tornaria possível a existência e a preservação das demais virtudes seria a justiça: o desempenhar cada um sua tarefa. Mas como isto, o desempenhar cada um a sua tarefa, daria essa força para que a sabedoria, a coragem e a temperança, todas elas, fossem constituídas, e, uma vez constituídas, fossem preservadas?

Quanto a temperança, ou a concordância de opiniões entre governantes e governados sobre quem deveria governar, ela só seria possível se todos os cidadãos executassem suas próprias tarefas e não se metessem nas dos outros. O governar seria uma função; a essa função aplicar-se-ia o princípio de que só deveria ser exercida por aqueles a quem fosse própria. Próprio só seria o governo aos guardiões da cidade. Estes, cientes de sua qualificação, definida pelo critério de justiça, tomariam o governo para si. Os outros, cientes também de suas específicas qualificações, conforme o mesmo critério, abdicariam do governo como coisa que lhes seria estranha. Saber-se-iam eles, pelo critério dado pela justiça, qualificados para outras tarefas que não o governo. Tomá-las-iam, então, para executá-las; nelas encontrariam sustento e satisfação. Desejariam por isso tais tarefas. Não desejariam o governo, deixando-o aos guardiões; estes, sim, adequados a ele, e nele encontrando, de sua parte, sustento e satisfação.

E a coragem? Do mesmo modo, a existência e preservação, entre

os guerreiros, da opinião legítima do que se deveria ou não temer, a sua coragem, que daria à cidade essa mesma qualidade, decorreria também do fato de que, como guerreiros, na cidade só haveria aqueles que para a guerra estivessem bem formados. A cidade seria corajosa pela coragem dos seus guerreiros. Esta, assegurar-se-ia pela justeza com que fossem selecionados. Só os verdadeiramente corajosos seriam os guerreiros, desempenhando eles também a tarefa que seria a sua.

E ainda do mesmo modo com a sabedoria. Ela só existiria se, para chefes, só fossem escolhidos aqueles a quem a chefia fosse própria e nela permanecessem com exclusão de tudo mais. Alguém, sendo adequado à chefia, à ela seria dirigido e só a ela se dedicaria, aprimorando-se constantemente em seu exercício.

O princípio de que cada um deveria desempenhar a sua tarefa, não se imiscuindo na dos outros, daria mesmo existência e preservaria a sabedoria dos governantes, a coragem dos guerreiros e a temperança em uns e outros, incluindo-se no último caso as demais classes.

Qualificar-se-ia a cidade por esse princípio; boa seria ela por ele. Seria boa por ser sábia, corajosa e temperante; e seria boa também por cada um desempenhar a sua tarefa, não se metendo na dos outros. Observa, então, Sócrates que este último princípio deveria ser mesmo a justiça. Por ele, seria a cidade boa. Por torná-la boa, seria uma virtude. Sabedoria, coragem e temperança ele não seria. Só uma virtude restaria, então, para que ele fosse: a própria justiça.

“— ... se fosse preciso julgar qual destas qualidades, pela sua presença, faz com que a nossa cidade seja boa, seria difícil de distinguir se era a concordância de opiniões dos governantes e dos governados, se a preservação, mantida entre os guerreiros, da opinião legítima acerca do que se deve ou não recear, ou a sabedoria e vi-

gilância ^e existente nos chefes, ou se o que a torna mais perfeita é a presença, na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros.

— É difícil distinguir ... Como não o seria?

— Logo, a força que leva cada um a manter-se nos limites de sua tarefa rivaliza, ao que parece, relativamente à virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem da mesma." [433c]

Rivalizando com elas, relativamente à virtude da cidade, igualar-se-ia como virtude: seria mais uma virtude. Sendo uma virtude, do mesmo modo, outra não poderia ser senão a justiça, visto as outras três já estarem definidas. E a corroborar com a mesma idéia de justiça estaria o seguinte:

"Evitar que cada um detenha bens alheios ou seja privado dos próprios."

— Repara ... neste ponto, a ver se manténs a tua opinião. Vais incumbir os chefes da cidade de administrar a justiça?

— Sem dúvida.

— E eles, nos seus julgamentos, acaso pretendem qualquer outra coisa de preferência a isto: evitar que cada um detenha bens alheios e seja privado dos próprios?

— Não; é isso que eles pretendem.

— Considerando que é uma coisa justa?

- Sim.

- E deste modo se concordará que a posse do que per

tence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça." [433e-434a]

Ao dizer que a justiça seria o desempenhar cada um a sua tarefa, dar-se-ia aos juizes um princípio para orientarem suas decisões. Não seria esse princípio contrário ao que já usariam, visto que julgariam já evitando que cada um detivesse bens alheios ou fosse privado dos próprios. Dizia-se: a cada um os bens que lhe fossem próprios. Dir-se-ia, com o novo princípio: primeiro, a cada um a tarefa que lhe fosse própria, e, segundo, acrescentar-se-ia, acompanhada dos bens que lhe fossem próprios. Com o princípio de a cada um a sua tarefa não seria contrariado o princípio vigente; seria, talvez, aprimorado.

Os juizes evitariam que cada um detivesse bens alheios ou fosse privado dos próprios. A posse do que pertencesse a cada um constituir-se-ia, para eles, na justiça. Acrescentar-se-ia que o que pertencesse a cada um deveria ser definido conforme a execução da tarefa que lhe fosse própria. A cada um o que lhe fosse próprio; em primeiro lugar, a sua tarefa. Esta, seria, em si mesma, uma propriedade, no sentido de que cada tarefa seria apropriada só a seu profissional, que enquanto tal teria em si a propriedade de só ele exercê-la legitimamente. A tarefa, sendo própria a só um profissional, sendo sua propriedade o ser só ele adequado a exercê-la; essa sua propriedade daria o critério para todas as suas demais propriedades ou posses. As posses de cada um deveriam ser definidas por sua propriedade de executar uma certa tarefa. A cada um o que lhe fosse próprio: a função que lhe fosse própria e os bens que lhe fossem próprios, por serem próprios à função que teria como apropriada a si, por efeito das propriedades que em si tivesse para exercê-la.

A definição da justiça, como o desempenhar cada um a sua

própria tarefa, possibilitaria, não só o mero aprimoramento de sua outra definição como "evitar que cada um detenha bens alheios ou seja privado dos próprios", ou como a cada um a posse do que lhe fosse próprio; a primeira definição faria mais: daria à outra o seu princípio.⁶

⁶ Assim, na verdade, a segunda relacionar-se-ia com a primeira, e Émile Chambry não parece ter como justificar a sua demanda por ulteriores explicações: "Socrate a bien dit en effet que chacun devait s'occuper de ses affaires, sans s'occuper de celles des autres, mais c'est la première fois qu'il déclare que c'est cela que consiste la justice. Cette définition de la justice est la même que celle de la tempérance ($\sigma\upsilon\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$) dans le Charmide 161b sqq. ... Dans le langage populaire, $\sigma\upsilon\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ n'était pas toujours distingué de $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, et même les philosophes employaient quelque fois les deux mots dans le même sens. Mais dans la République, les deux mots sont distincts; autrement toute la construction de la cité parfait s'écroule. La tempérance est essentiellement l'accord des citoyens sur la personne qui doit commander, et la justice consiste à faire son métier et pas d'autre. Cette manière de définir la justice semble très différente de la définition populaire que la justice est de rendre à chacun ce qui lui est dû. Platon après avoir rejeté au I^o. livre la définition populaire, y revient ici en disant que les juges empêcheront les citoyens de s'emparer du bien d'autrui ou d'être dépouillés du leur, et il essaye de lier ensemble les deux définitions, la sienne et la définition courante; mais il n'a pas suffisamment expliqué ni prouvé que la deuxième découlait de la première." (Émile Chambry, nota ao 433a - Platon, Œuvres Complètes, VII, 1^o, La République, IV, VII, p.26-28). Popper, por sua vez, parece também não apreciar bem o conteúdo real desta passagem: "O único propósito deste ... argumento é dar ao leitor a impressão de que «justiça», no sentido comum da palavra, requer que conservemos nossa própria posição, já que devemos sempre conservar o que nos pertence. Isto é, Platão deseja que seu leitor tire a dedução: «É justo conservar e usufruir o que pertence a cada um. Minha posição(ou meu ofício) me pertence. Portanto é justo que conserve a minha posição(ou usufrua de meu ofício)». Isto é quase tão válido quanto o argumento: «É justo que cada um conserve e usufrua do que é seu. Este plano de roubar vosso dinheiro é somente meu. Assim, é justo que eu conserve o meu plano e o ponha em prática, isto é, roube o vosso dinheiro». É claro que a dedução que Platão deseja que tiremos nada mais é do que rude jogo de palavras com a significação da expressão «o que pertence a cada um». (O problema, em verdade, é se a justiça requer que tudo que em certo sentido «nos pertence», por exemplo, «nossa própria» classe, deve ser tratado, não só como propriedade nossa, mas como propriedade inalienável. Mas o próprio Platão não acredita em tal princípio, pois ele tornaria claramente impossível a transição para o comunismo. E que dizer da conservação de nossos próprios filhos?). Este rude jogo de palavras é a maneira pela qual Platão estabelece o que Adam chama «um ponto de contato entre sua própria opinião sobre a justiça e a significação ... popular da palavra». É assim que o maior filósofo de todos os tempos tenta convencer-nos de que descobriu a verdadeira natureza da justiça." (Sir Karl R. Popper - A Sociedade Aberta e seus Inimigos, p. 112)

"Evitar que cada um detenha bens alheios ou seja privado dos próprios", isto se consideraria como coisa justa. Mas ao se dizer simplesmente isto, não se diria porque este bem seria desta pessoa e aquele daquela. O que faria com que um bem fosse próprio de uma determinada pessoa e não de outra? Com o "a cada um a sua tarefa", e a partir disto tudo o mais, definir-se-ia um critério para a atribuição da propriedade. O "a cada um a sua tarefa" daria um princípio para a atribuição da propriedade.

A tarefa de cada um e a de cada classe.

E haveria, ainda, para corroborar com a idéia que o executar cada um a sua tarefa fosse a justiça, a possibilidade de se pensar pela negativa:

"— Ora vê lá se pensas o mesmo que eu. Se um carpinteiro experimentar fazer o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro, trocando os utensílios respectivos ou salários, ou se o mesmo homem tentar exercer ambos os ofícios, ...porventura achas que o fato causará grande prejuízo à cidade?

— De modo algum ...

— Mas quando, penso eu, um homem for, de acordo com a sua natureza, um artífice ou um negociante qualquer, e depois, exaltado pela riqueza, pela multidão, pela força ou qualquer atributo deste gênero, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem

tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo, — nesse caso penso que também acharás que esta mudança e confusão serão a ruína da cidade.

— Absolutamente.

— Logo, a confusão e mudança destas três classes uma para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos.

— Inteiramente.

— O maior dos danos para com a sua cidade não dirás que é a injustiça?

— Como não?

— Por conseguinte, é isso a injustiça. E agora digamos a inversa: se a classe dos negociantes, auxiliares e guardiões se ocupar das suas próprias tarefas, executando cada um deles o que lhe compete na cidade, não se verificaria o contrário do caso anterior, a existência da justiça, e isso não tornaria a cidade justa?" [434a-c]

Assim como se dizia que justo seria evitar que cada um detivesse bem alheios ou fosse privado dos próprios, dizia-se que a injustiça seria o maior dos crimes contra a cidade. A definição de justiça como "desempenhar cada um a sua tarefa" também não contradiria esta outra maneira usual de entendê-la, no caso, pelo inverso. A injustiça seria o maior dos crimes contra a cidade, e maior crime não poderia haver, ponderam nossos interlocutores, do que a troca e confusão de funções, instrumentos e honrarias entre as três classes de que se comporia a cidade. Mais uma vez a definição encontrada não contrariaria a definição usual, antes se coadunaria com ela; e mais, forneceria-lhe maior precisão. A injustiça seria o maior dos crimes; mas que crime seria esse que o maior seria? — Na verdade, a confusão de funções entre classes e não indivíduos.

O argumento em favor de que a justiça seria cada um desempenhar sua tarefa pela negativa, observando-se que o seu contrário significaria o maior dos males para a cidade, opera uma mudança na

maneira pela qual se formula a divisão do trabalho. A cada um a sua tarefa; mas não uma tarefa para o guardião e outra para o lavrador, e também outra para o tecelão, e outra ainda para o sapateiro. Os guardiões teriam como tarefa o governar; e todos os outros — o lavrador, o sapateiro, o tecelão —, todos os demais, que não os próprios guardiões e seus auxiliares, a sua de se deixarem governar pelos guardiões. O princípio enunciado, não se aplicaria pois, aos indivíduos, mas às classes. O desempenhar, cada uma das três classe, a sua tarefa seria a justiça. O contrário dela seria a confusão de atribuições entre as classes de que se comporia a cidade. Essa confusão seria a sua ruína, o maior crime que contra ela se poderia cometer.

Mas o mesmo não se aplicaria "se um carpinteiro experimentar fazer o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro, trocando os utensílios respectivos ou salários", ou, ainda, "se o mesmo homem tentar exercer ambos os ofícios". Neste caso seria diferente de quando "um homem for, de acordo com sua natureza, um artífice ou negociante qualquer e ... tentar passar à classe dos guerreiros, ou um dos guerreiros para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias". No primeiro caso não se causaria grande prejuízo à cidade; no segundo, teríamos a sua ruína. Haveria, pois, que se pensar no desempenhar cada um a sua tarefa em termos das três classes representadas, a primeira, pelos guardiões, a segunda, pelos auxiliares e, a terceira, pelos artífices, negociantes e lavradores; não havendo que se preocupar quando as trocas ou permutas ocorressem no interior das demais classes, não envolvendo a dos guardiões e seus auxiliares.

A justiça seria o executar cada um a sua tarefa: o governante governar, o guerreiro vigiar e lutar, e as demais classes cumprirem com sua parte, aceitando o governo e vigilância das que lhes seriam melhores e superiores. A justiça seria este ordenamento. Neste ordenamento, a definição do papel de cada uma das três classes de que

se comporia a cidade. Assim, a cidade de nossos interlocutores, não só se mostra como sendo totalmente boa, reunindo em si todas as virtudes, mas, mais particularmente, justifica-se também em sua divisão em três distintas classes, cada uma delas com sua específica função. São estas funções que se justificam agora. São elas, por sua vez, que justificam cada uma das três classes de que se comporia a cidade.

A cada classe uma exclusiva função, segundo o princípio de justiça dado pela definição: "desempenhar cada um a sua tarefa"; mas, ao se aplicar esse princípio à divisão das tarefas entre as classes, na verdade, o texto o transforma. Faz-se outro o princípio inicial de divisão do trabalho. Efetua-se mesmo uma substituição de princípios, ainda que nossos interlocutores procurem sobrepô-los e confundi-los. Vejamos:

Tratar-se-ia, segundo um e outro princípio, de estabelecer uma boa relação entre os cidadãos e seus respectivos trabalhos. Podemos expressar essas relações ao modo geral das proporções. No primeiro caso, bem como no segundo tratar-se-ia de uma relação de proporcionalidade. No primeiro poderíamos chamar os termos envolvidos de A, B, C e D; sendo A um indivíduo e B a sua tarefa, C um outro indivíduo e D a sua tarefa. A estaria para B, assim como C estaria para D. Estabelecer-se-ia uma relação entre os termos ao modo do que se chama de uma "proporção descontínua". Relação que, neste caso, estender-se-ia a um número indefinido de termos, visto que, assim como A estaria para B e C para D, haveria um E que estaria para F, um G que estaria para H, e assim indefinidamente até que se abarcasse a totalidade dos cidadãos e de suas tarefas.

No segundo caso, há também uma proporção: entre as classes e suas funções. Mas em vez de uma proporção do tipo "descontínua", e entre um número indefinido de termos, temos uma do tipo "contínua", e não entre um número indefinido de termos, mas só entre três: um A, um B e um C. A classe A teria como tarefa cuidar da classe B e a classe B, por sua vez, teria como tarefa cuidar da classe C. Entre as classes e suas tarefas haveria também uma relação de proporção

nalidade, estando A para B assim com B para C.

O segundo tipo de relação tem com o primeiro uma semelhança:

$$A/B - C/D \quad \text{é semelhante à} \quad A/B - B/C.$$

Mas na segunda relação, o segundo termo é igual ao terceiro. Sendo também uma proporção, é "contínua" e não "descontínua". Ainda que semelhantes, as relações não são iguais. Uma é uma "proporção descontínua", outra uma "contínua". Diferem pois já formalmente. Ao que se acrescenta o fato de que em uma estariam envolvidos um número indefinidos de termos, e na outra exclusivamente três; sendo, pois, diferentes também em seus aspectos quantitativos.

E qualitativamente ainda haveria diferença. A princípio, foi dito a cada um uma tarefa: para A a tarefa B, para C a tarefa D, para E uma F, e assim por diante. Agora se diz que se estaria aplicando o mesmo princípio, ou a mesma forma de distribuição de tarefas; mas, na verdade, a tarefa do primeiro termo definido passou a ser cuidar do segundo, assim como a deste cuidar do terceiro. Mudou-se a forma da relação, fazendo-se de uma proporção "descontínua" uma "contínua"; e muda-se também seu conteúdo: — no primeiro caso, um cuidaria de uma tarefa e outro de outra, sendo em cada uma das relações sempre o primeiro termo dado por um indivíduo e o segundo dado por uma tarefa; nunca um indivíduo tendo como tarefa o cuidado de outro indivíduo. A estaria para B assim como C para D:

$$A/B - C/D.$$

A e C, os termos superiores, seriam sempre indivíduos; B e D, os inferiores, sempre as suas tarefas.

No segundo caso, de maneira distinta, a tarefa que se dá a uma classe é, precisamente, a de assenhorar-se de outra classe. A cada um a sua tarefa, mas a tarefa de um seria assenhorar-se de outro; um teria como seu objeto um outro, que, por sua vez, teria por

objeto um terceiro. Diz-se que existiriam alguns cuja tarefa seria assenhorar-se de outros; enquanto, a princípio, ninguém se assenhoraria de ninguém, cada qual sendo senhor exclusivamente de sua própria tarefa, e não se intrometendo com um outro, que seria senhor da sua. A estaria para B assim como B para C:

$$A/B - B/C.$$

A e B, os termos superiores, seriam classes, e B e C, os inferiores, também seriam classes. Classes estariam sob classes, quando, antes, sob os indivíduos, só suas tarefas.

A parte e o todo.

A cidade seria qualificada como totalidade. Boa seria na qualificação de seu todo. Suas partes ou classes subordinadas estariam ao todo, contribuindo de maneira diferente para sua qualificação. Só a sabedoria dos guardiões contribuiria para a sabedoria da cidade. Só a coragem dos auxiliares daria coragem à cidade. A coragem de um artesão não contribuiria para aquela da cidade. Seu conhecimento em seu específico ofício, do mesmo modo, não daria sabedoria alguma à cidade. Pela ciência dos carpinteiros dir-se-ia que a cidade possuiria meramente a ciência da construção, não que seria sábia. Por essa ciência, dir-se-ia que possuiria um saber determinado, não a sabedoria. Da mesma maneira, os outros habitantes que não os auxiliares, quer fossem corajosos ou covardes, não seriam senhores de atribuir à cidade como um todo uma ou outra dessas qualidades.

"— Porventura será devido à ciência dos carpinteiros

que a cidade deve proclamar-se sábia e ponderada?

— De modo algum deverá sê-lo, devido a ela, mas dir-se-á que possui a ciência da construção." [428b-c]

Não seria graças à ciência dos utensílios de madeira, nem àquela de trabalhar os objetos de bronze ou de qualquer substância semelhante, nem devido a que diz respeito à produção dos frutos da terra, que seria o saber agrícola, que a cidade seria sábia. Ela o seria pela ciência dos guardiões, só por ela, apesar de toda outra ciência que nela houvesse. Do mesmo modo:

"— Não julgo, com efeito, que os outros habitantes, quer sejam covardes ou cêrajosos, possam ser senhores de lhe atribuir uma ou outra dessas propriedades." [429b]

A coragem da cidade proviria exclusivamente da daqueles do setor que combateria por ela. A sabedoria e coragem da cidade seriam, pois, qualidades que proviriam de classes específicas, de uma ou outra, não de todas. Mas a temperança não seria como a sabedoria e coragem que, existindo em um só lado da cidade, lhe atribuiria essas qualidades. A temperança seria uma espécie de concórdia entre os "naturalmente piores" e os "naturalmente melhores" sobre a questão de saber quem deveria governar. Seria a cidade temperante quando houvesse em todos os seus cidadãos o mesmo parecer sobre a espécie de pessoas que deveria exercer o poder.

"— ... a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar ..." [432a]

Um mesmo parecer em todos os cidadãos deveria haver para que a cidade fosse temperante. Deveriam todos concordar sobre a questão de saber quem deveria comandar. Todos deveriam saber quem seriam aqueles que deveriam governar e quem seriam aqueles que estariam

excluídos do governo. Para que fosse temperante, deveria haver um mesmo saber em governantes e governados. Seria, pois, a temperança resultado de um saber de todos, pelo qual todos poderiam ser ditos possuidores de uma certa sabedoria; sabedoria que não seria a sabedoria política pela qual a cidade deliberaria bem. A sabedoria de todos na temperança seria a de reconhecer a sua específica posição no interior da cidade, a sabedoria de reconhecer-se em uma função específica dentro de um certo ordenamento. A sabedoria da temperança seria a de reconhecer o governo de outro, ou de tomá-lo para si só se se soubesse ser verdadeiramente digno dele.

A sabedoria dos guardiões daria sabedoria à cidade; não a das outras classes. A coragem da cidade proviria do setor que combateria por ela; não da coragem das outras classes, pois, quer estas o fossem ou não, não poderiam atribuir tal qualidade à cidade enquanto tal. A temperança da cidade resultaria da temperança de cada um e de todos os seus cidadãos. Deveria cada um deles, que não fosse um dos guardiões, reconhecer o direito deles ao governo, excluindo-se a si mesmo de tal função. Por esse reconhecimento de todos a cidade seria temperante.

Mas com a temperança parece ocorrer ainda algo mais em termos de suas peculiaridades. Para que a cidade fosse corajosa necessário seria que um de seus setores o fosse; para que fosse sábia, da mesma maneira, sabedoria deveria haver em uma determinada classe de cidadãos. De outro modo, como vimos, entendem os interlocutores, no que diz respeito à temperança. Quer na cidade quer num indivíduo, a temperança existiria quando a parte "melhor" de uma e outro governasse a "pior". Seria a cidade senhora de si, e do mesmo modo o indivíduo, por esse governo do "melhor" sobre o "pior". E acrescentam os nossos interlocutores:

"— ... desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que chamam livres.

- Absolutamente.

- Mas sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a reta opinião, em pouca gente os encontrarás, e só nos de natureza superior, e formados por uma educação superior." [431b-c]

Na cidade que construíram, consideram que os desejos da multidão dos "homens de pouca monta" seriam subjugados pelos desejos e pelo bom senso dos "menos e melhores". Assim seria cidade temperante. Mas, para que o fosse, parece que os "homens de pouca monta" não poderiam ser temperantes. Não teriam eles seus desejos, prazeres e penas "dirigidos pelo raciocínio, conjugado pelo entendimento e a reta opinião", e assim não seriam temperantes. Os desejos deles deveriam ser subjugados, diz-se, pelo bom senso e pelos sentimentos simples e moderados dos poucos de natureza "superior", e formados por uma educação "superior". Não seriam mesmo, no parecer de nossos interlocutores, moderados em si mesmos, os "homens de pouca monta". Não seriam senhores de si, senhores de seus próprios desejos. Estes seriam controlados pelos "homens de natureza superior"; os últimos, em si mesmos moderados, tendo os seus sentimentos e desejos controlados. Seriam os sentimentos simples e moderados destes e seu bom senso que subjugariam os desejos e prazeres daqueles.

Nesses termos, a moderação que precisariam ter as demais classes, que não a dos guardiões e seus auxiliares, comungando de um mesmo parecer com esses a respeito de quem deveria governar; esse reconhecimento comum a todas as classes, por parte dos governados, de que os governantes deveriam ser os guardiões, e, por parte dos guardiões, de que a si mesmos caberia o governo; essa temperança, por parte das demais classes, não seria a temperança de algo em relação a si mesmo. Nelas não haveria o assenhorar-se de si dado pelo domínio da parte melhor sobre a pior. Contribuiriam para a temperança da cidade, reconhecendo o governo dos guardiões, e por isso os interlocutores dizem que seriam temperantes; mas, temperan-

tes, em si mesmas, elas não o seriam. Não seriam senhoras de si; não teriam autocontrole, e, por isso, precisariam ser governadas pelos outros. As outras classes, do ponto de vista dos interlocutores, seriam determinadas só como desejos, prazeres e penas. Qualidades, pois, propriamente, não teriam nenhuma. Afirmar-se-iam pela negatividade. Reconheciam só uma qualidade nelas, seu reconhecimento de sua própria desqualificação.

As partes não teriam, em si mesmas, as qualidades do todo. Uma teria uma, outra teria outra; uma terceira, nenhuma. Assim constituídas, por outro lado, observe-se, poder-se-lhes-ia mesmo dizer, caso se quisesse, que se beneficiariam das qualidades do todo sem que, nelas mesmas, elas as tivessem. Uma parte, em si mesma sem certa qualidade, beneficiar-se-ia dela por sua participação no todo. Da coragem da cidade beneficiar-se-iam todos os cidadãos; mas essa coragem seria só aquela dos seus guerreiros. Da sua sabedoria todos também se beneficiariam, mas ela seria qualidade exclusiva dos guardiões. Nestes termos, a parte menos qualificada seria, relativamente às mais qualificadas, a que mais se beneficiaria. E poder-se-ia dizer-lhe isto... Beneficiar-se-ia da qualificação das outras, quando ela mesma só uma qualidade teria, a de reconhecer das outras a supremacia. Essa sua qualidade chamar-se-ia temperança, mas, nela mesma, nem temperança haveria, tomados que estariam seus membros pelos desejos e pelas paixões. As demais classes que não a dos guardiões e seus auxiliares, em si mesmas, nenhuma qualidade teriam. Agradecer deveriam, pois, por participarem de um todo social que outros qualificariam.

Distribuir-se-iam assim as virtudes entre as classes. As virtudes seriam as qualidades ou propriedades subjetivas dos membros de cada uma das classes. Tal como se cuidou de se fazer a distribuição dos bens ou propriedades materiais, cuida-se, deste modo, de proceder, propriamente, à distribuição das propriedades subjetivas entre todos. Antes, tal distribuição havia-se afirmado só como princípio para todos, ficando sem definição a qualificação

das demais classes, que não a dos guardiões e seus auxiliares⁷. Só agora, assim, se determina a qualificação dos demais; antes de tudo, como desqualificação.

A natureza de cada um seria diferenciada. Essa natureza, quem a criaria seria a educação, a partir de um dado de princípio de peso bastante diminuto⁸. A qualificação subjetiva de cada um dos cidadãos, conforme a sua participação nesta ou naquela classe, antes, no entanto, não havia se definido em termos de suas específicas diferenças, ou seja, em termos das qualidades especificamente diferentes que deveriam ter os cidadãos nas diferentes classes. Só a qualificação e educação especial dos guardiões e de seus auxiliares havia sido definida. As demais classes não tinham sido ainda privilegiadas com a definição de suas próprias propriedades subjetivas.

Agora se definem quais seriam essas propriedades: reduzir-se-iam ao reconhecimento de sua subordinação aos outros, ao que os interlocutores chamam temperança, no nosso entender impropriamente. Talvez pudessem ter outras qualidades, mas poderiam ser desprezadas. Se se estragasse um carpinteiro ou sapateiro, nada de mais isto implicaria para a cidade. Poderiam, o sapateiro e o carpinteiro, trocar suas atividades e salários que, também, nada de mais ocorreria para a cidade.

“— Se um carpinteiro experimentar fazer o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro, trocando os utensílios respectivos ou salários, ou se o mesmo homem tentar exercer ambos os ofícios, ... porventura achas que o fato causará grande prejuízo à cidade?

— De modo algum ...” [434a]

Qualificação alguma lhes seria propriamente necessária, a não ser a do reconhecimento do governo dos guardiões e seus auxiliares.

⁷ Ver Capítulo anterior.

⁸ Ver Capítulo anterior.

Parece mesmo que os nossos interlocutores dispensam a boa qualidade dos produtos que, para seu sustento e manutenção de suas atividades, guardiões e auxiliares deveriam receber de sapateiros, tecelões, agricultores, armeiros, e demais artifices. Parece pouco lhes importar que tais produtos sejam mantidos em sua devida qualificação.

Sendo assim, para os chefes, cuidar de que fossem sábios; para os guerreiros, cuidar para que fossem valentes; e, para as demais classes, cuidar para que acatassem o governo dos guardiões e auxiliares. A distribuição das qualidades ou propriedades de cada um dos cidadãos demandaria um cuidado de composição de suas almas, conforme a sua participação funcional na cidade. Uns seriam sábios e também corajosos, pois os guardiões seriam selecionados entre os guerreiros, detentores desta segunda qualificação, e ainda eles mesmos, seriam, em si mesmos, temperantes, tendo desejos e prazeres simples e moderados. Outros, os guerreiros, seriam corajosos e temperantes, mas não teriam a sabedoria política, exclusiva daqueles que, dentre eles, seriam selecionados para a mais nobre das funções, a da chefia e governo. Por fim, os demais, qualificados só o seriam no reconhecimento do governo dos outros.

Mas para que essa qualificação, ou desqualificação, mostre-se como efetivamente existindo nos cidadãos, todo um novo conjunto de determinações deverá ser ainda apreciado. Será preciso, para isso, que se estudem os indivíduos em suas qualificações; o que será feito através do estudo das virtudes tal como neles existiriam.

5b. Os indivíduos em suas qualidades.

Os interlocutores julgam ter encontrado a justiça na cidade que construíram em sua imaginação. E, ainda que não se achem totalmente seguros do achado, logo encontram maneira de certificarem-se dele. Se pudermos, pensam, reconhecer a mesma concepção de justiça que encontramos na cidade também nos indivíduos, não haveria então porque duvidar mais. Testada aquela idéia de justiça estaria em dois de seus diferentes possuidores. Com isto, de resto, se daria continuidade natural à pesquisa que visava à justiça, não só nas cidades, mas também nos indivíduos. Assim...

"— ... levemos a cabo esta investigação, da qual pensávamos que, se tentássemos contemplar a justiça num dos seus maiores possuidores ... se tornaria mais fácil vê-la num indivíduo. E pareceu-nos que tal possuidor era a cidade, e assim fundamos uma o melhor possível, perfeitamente cientes de que a justiça estaria nela, se fosse boa. Aquilo que aí se nos revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será. Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade, para tirar a prova, e em breve, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra, como de uma pederneira, faremos saltar a faísca da justiça. E,

depois de ela se ter tornado bem visível, fixá-la-emos em nós mesmos." [434d-435a]

O caráter individual.

"— Ora pois ... se uma pessoa nomear da mesma maneira uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes, na medida em que são designadas da mesma maneira, ou semelhantes?

— Semelhantes ...

— Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante à ela.

— Será semelhante.

— Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies.

— É verdade.

— Logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade.

— É absolutamente forçoso ...

— Ora lá caímos nós, meu caro amigo, numa questão de pouca monta sobre a alma: saber se possui em si três partes ou não." [435a-c]

A justiça seria um predicado dos indivíduos e das cidades.

Justos seriam os homens e as cidades. Podendo ser designados da mesma maneira como justos, os homens e as cidades seriam semelhantes no que respeitasse à justiça. Semelhante seria a maneira pela qual ela existiria nos homens e nas cidades. Como, nas cidades, a justiça demandaria a existência de três espécies de natureza, seria de se esperar encontrá-las também nos indivíduos. Suas almas deveriam ser decomponíveis, e três partes deveriam ter, como de três partes compor-se-ia a cidade. Saber se a alma possuiria em si três partes não seria, no entanto, uma questão de fácil solução. Mesmo assim, os interlocutores propõem-se a enfrentá-la. Começam por observar que sua busca teria chances de ser profícua visto que outra origem não poderia haver para as qualidades ou virtudes da cidade senão a existência dessas mesmas qualidades ou virtudes nos próprios indivíduos.

“— Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? Não é, efetivamente, de nenhum outro lado que elas para lá vão. Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades, que são acusados de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cítia e de quase todas as regiões setentrionais; ou o gosto pelo saber, que poderia atribuir-se de preferência ao nosso país; ou o amor das riquezas que não deixariam de imputar aos fenícios e aos egípcios.” [435e-436a]

Isto seria assim e não seria difícil percebê-lo. A irascibilidade, o gosto pelo saber e o amor das riquezas seriam caracteres das cidades que, para elas, teriam ido a partir das mesmas qualidades em seus cidadãos. As qualidades das cidades não poderiam provir de outro lugar senão do caráter de seus próprios cidadãos. Isto seria fácil perceber, e sabemos que, no entendimento de nossos interlocutores, para que uma cidade fosse dotada de um determinado

caráter ou qualidade, não seria necessário que todos os seus cidadãos o tivessem. Bastaria que alguns deles fossem corajosos para que o fosse a cidade. Do mesmo modo, bastaria que poucos fossem sábios para que a cidade também o fosse. Não seria por isso, pois, forçoso que em cada um e em todos nós estivessem presentes as mesmas qualidades que na cidade. Seria forçoso, sim, que as qualidades das cidades proviessem de seus habitantes, mas não seria necessário que proviessem de cada um e de todos eles.

Mas e nos próprios cidadãos, haveria neles partes como na cidade? Os indivíduos seriam também designados de sábios, corajosos, temperantes e justos. Seria, pois, de se esperar que, no que respeitasse a essas noções, fossem semelhantes às cidades. Se semelhantes, no que respeitasse a essas noções, neles elas deveriam constituir-se tal como o fizeram nela. Deveriam ter eles uma parte que lhes atribuísse sabedoria, outra coragem; e temperantes e justos seriam pela ordenação de suas partes, conforme uma ordem onde a parte sábia dominaria as outras duas.

No entanto, quando transportássemos nossa atenção para os indivíduos, seria difícil, consideram os interlocutores, saber se os comportamentos, pelos quais se atribui a um indivíduo um certo caráter, seriam resultado de ações de sua alma inteira ou de diferentes elementos que nela haveria. Por exemplo, as atitudes corajosas de um indivíduo seriam resultado da ação de uma parte específica de suas almas, pela qual seriam corajosos, ou a sua coragem seria resultado da ação de um mesmo elemento pelo qual também suas almas seriam sábias e temperantes. Seria a alma una, e, enquanto una, praticaria todas as suas ações, ou haveria nela diferentes elementos, cada um deles responsável por um tipo particular de ação?

No segundo caso, os indivíduos mostrar-se-iam como podendo ser semelhantes à cidade justa, sendo sábios por uma parte de suas almas; corajosos, por outra de suas partes; temperantes e justos pela harmonia e concórdia que houvesse entre elas. Se, assim, efetivamente se mostrassem os indivíduos, teríamos confirmado o entendimento de que a justiça seria tal qual se mostrara na cidade.

Com isso, acrescenta-se, confirmar-se-ia, também, a idéia de que um todo poderia possuir estas ou aquelas qualidades ou propriedades, por efeito da presença dessas mesmas qualidades em algumas só de suas partes, não necessariamente em todas. Para ter uma propriedade, bastaria que uma única de suas partes a possuísse. Se isto não vier a se confirmar no indivíduo, se seu caráter ou qualificação vier a se mostrar de maneira diferente; se acaso vierem suas qualidades a mostrar-se como decorrência da qualificação de todas as suas partes, devendo todas elas ter uma propriedade em comum para que, só assim, o todo também a tenha, ou se vier a se mostrar como sendo sempre uno, não possuindo partes em sua alma; se vier a se mostrar assim o indivíduo, toda a ordenação em que se construiu a cidade estaria invalidada. Seria ela invalidada na medida em que, o que se procura no indivíduo é a confirmação de que um certo ordenamento de partes é capaz de conferir ao todo um determinado caráter, sem que as qualidades, com que se define esse mesmo caráter, precisem estar necessariamente presentes em todas as suas partes. Precisaríamos os interlocutores desse tipo de confirmação. Precisaríamos tirar a prova de que sua noção de que um todo poderia qualificar-se sem que suas qualidades precisassem estar presentes em cada uma e em todas as suas partes. Precisam, os interlocutores, encontrar esse tipo de ordenamento de partes no indivíduo, para que se prove a justiça no ordenamento em que se mostrou a sua cidade. Passam a procurá-lo.

Os elementos da alma.

Poderíamos observar em nós mesmos diferentes tipos de ações: aquelas relativas à compreensão e ao conhecimento, aquelas relativas à irritação e também aquelas que diriam respeito ao desejo da

alimentação, geração e quantos outros prazeres houvessem. Poderíamos observar esses três tipos de ações em nós; com o que se vislumbraria a existência na alma de três distintos elementos que seriam responsáveis por cada um desses tipos de ações. Mas seria difícil saber, consideram os interlocutores, se executaríamos, de fato, cada um desses tipos de ações por meio da alma inteira, ou se executaríamos umas por meio de um elemento da alma e outras por meio de outros, um elemento sendo diferente do outro. Nós nos irritaríamos por meio de um, compreenderíamos graças a outro, desejaríamos por um terceiro. Ou, então, praticaríamos todas essas ações por meio da alma inteira. [436a-b]

Haveria elementos distintos na alma, ou seria ela, ao contrário, indivisível? Poderíamos ou não decompô-la em partes distintas? Para investigá-lo, aplicar-se-á o princípio:

"— É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa." [436b]

Isto assentado, seria evidente que se um fato desse tipo, ou seja a existência de contrários, ocorresse no caso da alma, ficaríamos a saber que nela não haveria um só elemento, mas vários.

Desejo e aversão seriam opostos, e a fome e a sede seriam duas específicas variedades de desejos, uma relativamente ao comer e a outra ao beber. Tomado-se o caso da sede, observar-se-ia que a alma do sequioso, na medida em que sentisse sede, não quereria outra coisa que não fosse beber; seria essa sua aspiração, esse o seu impulso. Mas ocorreria, muitas vezes, que o sequioso, ao mesmo tempo em que sentiria o impulso para beber, sentiria também alguma coisa que o puxaria em sentido contrário, impedindo-o de beber. Nesses casos, poderíamos dizer que, ao lado do ter sede haveria algo de distinto e oposto; haveria também algo que estaria impedindo de beber, em oposição ao que estaria levando a beber. Ora, o mesmo sujeito, na mesma de suas partes e relativamente ao mesmo ob-

jeto, não poderia sentir, ao mesmo tempo, desejo e algo que lhe fosse contrário. A presença dos dois sentimentos contrários, nesses casos freqüentes, implicaria, assim, na existência de dois elementos na alma, um levando a beber e outro impedindo de beber. O impedimento dar-se ia por um chamamento da razão para que a alma contivesse seu impulso à bebida; seria a razão o elemento responsável por essa interdição ao beber. O que levaria a beber, o desejo de beber ou o impulso para tal, seria proveniente de um outro elemento, que poderíamos chamar de irracional ou de elemento da concupiscência.

Haveria dois elementos, distintos um do outro. O elemento pelo qual a alma raciocinaria e aquele pelo qual amaria, teria sede e fome e "esvoaçaria em torno de outros desejos": um seria o elemento racional e o outro o irracional ou da concupiscência. As ações relativas ao conhecimento e à compreensão e aquelas relativas aos desejos proviriam, assim, de elementos distintos da alma. [437b-439d]

Restariam as ações relativas à irritação. Restaria a ira. Proviria ela de um terceiro elemento ou de um dos dois já mostrados distintos? Talvez se relacionasse a ira com o elemento irracional. Talvez fosse da mesma natureza que ele, algo como uma paixão, próxima do arrebatamento dos desejos, sugere Gláucon; mas ao que interpõe Sócrates:

"— Uma vez ouvi uma história a que dou crédito: Leôn-
cio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de
fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que
jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver,
ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desvia-
va; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o
rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos
e correu em direção aos cadáveres, exclamando : «Aqui ten-
des, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!»."

[439e-440a]

Essa história mostraria que, por vezes, a cólera lutaria contra os desejos; e seriam, assim, coisas distintas. Não seria ela da mesma natureza que a dos desejos com os quais haveria quem a considerasse próxima. E, em muitas outras ocasiões observaríamos que, quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, irrita-se com aquilo que, dentro de si, o força contra seu entendimento. "Como se houvessem dois contendores em luta", e a cólera "se tornaria aliada da razão" [440b]. Não se aliaria, pois, aos desejos, quando estes estivessem agindo contrariamente à razão, a menos que se estivesse corrompido por uma má educação.

Coisa semelhante poder-se ia ainda observar quando alguém padecesse um castigo por alguma injustiça que cometera, e reconhecesse a sua falta por isso. Ainda que essa pessoa fosse submetida a duras penas, aos maiores sofrimentos, suportá-los-ia todos, não consentindo em despertar sua cólera. Mas quando alguém se julgasse vítima de uma injustiça:

"— Acaso não ferve e se irrita e luta do lado que entende ser justo — quer passe fome, quer frio, e todos os sofrimentos dessa espécie, agüentando firme ..." [440d]

... vencendo ou indo até a morte por sua "nobre indignação", ou então só se acalmando pelo apelo de sua razão, "como um cão pelo seu pastor"?

De preferência, o elemento irascível tomaria armas pela razão. Seria assim na alma, como seria na cidade, onde haveria uma classe de cidadãos, os auxiliares, "submetidos aos chefes, como cães a seus pastores". O elemento irascível, a menos que fosse corrompido, serviria como auxiliar do elemento racional. Mas para afirmá-lo com certeza, seria preciso ainda que ele se mostrasse como distinto também com relação a este outro elemento a que, parece, deveria servir. O elemento irascível, tendo já se mostrado

distinto do irracional, deveria fazê-lo também, com clareza, em relação ao racional. Isso não seria difícil:

"— Até nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca a alcançam, segundo me parece, e a maioria, só tarde.

— Dizes bem, por Zeus! Até nos animais selvagens qualquer pessoa pode ver que é como tu dizes. Além disso, também é testemunho o verso de Homero que referimos acima:

batendo no peito, censurou seu coração.

É bem claro que Homero imaginou aqui um princípio a repreender o outro: o que raciocinou sobre o que é melhor e o que é pior ao que se irrita sem razão." [441a-c]

Haveria na alma de cada indivíduo, portanto, três partes ou elementos: o racional, o irascível e o irracional.

O homem é justo à semelhança da cidade.

A razão, a cólera e o elemento concupiscível: estas seriam as partes da alma. À razão competiria governar, "uma vez que é sábia e teria o encargo de velar pela alma toda". À cólera competiria ser súdita e aliada da razão. E seria...

"— ... como dissemos, uma mistura de música e de ginástica que harmonizará essas duas partes, uma, fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, ou-

tra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo ..." [441e-442a]

Essas duas partes, assim criadas e instruídas, dominariam o elemento concupiscível, que em cada pessoa constituiria a maior parte da alma e seria, por natureza, a mais insaciável de riquezas...

"- ... e hão-de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto." [442a-b]

Denominar-se-ia um indivíduo de corajoso em atenção à parte irascível, quando essa parte preservasse, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que seria temível ou não. Denominá-se-lo-ia de sábio, em atenção "aquela pequena parte pela qual governa o seu interior e fornece essas instruções, parte essa que possui, por sua vez, a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto dos três elementos da alma" [442c]. Nós o chamaríamos de temperante devido à amizade e harmonia desses três elementos, "quando o governante e os dois governados" concordassem em que seria a razão que deveria governar e não se revoltassem contra ela. E, por fim, justo um indivíduo seria por nele cada elemento executar a sua tarefa própria, quer no que respeitasse a mandar, quer a obedecer. A justiça não seria outra coisa que não fosse...

"- ... esta força que produz tais homens e cidades."
[443b]

E com isto, sem mais, declara Sócrates:

"- Cumpriu-se então completamente o nosso sonho, aquilo que nós suspeitávamos, que logo que começássemos a fundar a cidade, podíamos, com o auxílio de algum deus, ir dar a qualquer princípio e modelo de justiça." [443b-c]

O princípio de que "o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mister, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu para ser carpinteiro, em ter essa profissão, e assim por diante" era, na verdade, uma imagem da justiça. Esta seria, afirma Sócrates, efetivamente qualquer coisa desse gênero, mas não propriamente isto. Ela não diria respeito à atividade externa do homem, mas à interna...

"- ... aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos esses casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância à opinião que a ela preside." [443c-444a]

A justiça diria respeito ao que propriamente seria cada um,

não às suas atividades externas e às habilidades necessárias para exercê-las, mas ao seu caráter interior, à correta ordenação das partes de sua alma. Seria esta constituição propriamente interna que qualificaria este ou aquele como um homem justo, e só esta mesma constituição o habilitaria a participar de uma ou outra das funções em que se dividiria a cidade. Não é pois que a justiça restringir-se-ia a um dado interior à personalidade, não tendo existência exterior. Teria sim existência exterior, pelas ações, pelo comportamento dos homens justos, e teria também uma realidade exterior como justas seriam as cidades, quando nelas as funções se distribuíssem conforme este mesmo ajuste interior e primeiro da alma de cada um. Não diria a justiça respeito às atividades exteriores no sentido de que não seriam quaisquer de suas habilidades que a definiriam no indivíduo; seria a própria constituição de sua alma que a definiria. Seria no que ele propriamente seria que se deveria ter a atenção para a ele atribuir funções e dignidades na cidade. Neste sentido, aquela espécie de princípio que diria que o que nasceu para carpinteiro deveria ser carpinteiro e não lavrador, e o lavrador, lavrador e não sapateiro, não estaria incidindo sobre o que propriamente importaria, pois, as qualidades que se deveriam considerar para o justo ordenamento da cidade não seriam aquelas que capacitariam para a carpintaria ou para lavrar a terra, e sim aquelas que definiriam os homens como homens bons ou carentes de bondade. E isto, seria definido pela disposição interna da alma de cada qual, em termos da parte irracional, e também a irascível, estarem subordinadas aos ditames da razão.

Então:

"— ... se afirmássemos que descobrimos o que era justo — homem ou cidade — e o que era a justiça, e o que é realmente neles, não pareceria, julgo eu, que estávamos de todo enganados." [444a]

Esta seria a justiça; a injustiça...

"- ... 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 resultam na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de um modo geral, toda a maldade." [444b]

Seria a justiça uma espécie de saúde da alma; a injustiça, uma espécie de doença. O que as coisas saudáveis ou doentias seriam para o corpo, a justiça e a injustiça o seriam para a alma. Produzir a saúde consistiria em dispor, de acordo com a natureza, os elementos do corpo, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a doença, em, contra a natureza, governar ou ser governados uns pelos outros. Para a justiça, produzi-la, diz Sócrates:

"- ... consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a injustiça, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro." [444d]

A virtude seria uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma; o vício, uma enfermidade, fealdade e debilidade.

"- ... Ora, se a vida parece intolerável, quando a nossa constituição física decai, nem que se tenha o que há de melhor em alimentação, em bebida, riqueza e poder, como poderia tornar-se suportável quando o tumulto e a ruína afetarem a constituição do próprio princípio pelo qual vivemos, ainda que cada um faça o que lhe apetece, exceto o dar algum passo para se libertar da maldade e da injustiça, e adquirir a justiça e a virtude?" [445a-b]

Consistiria a justiça em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma ou da cidade para dominarem ou serem dominados uns pelos outros. Os homens ou cidades com essa constituição seriam justos.

"— A uma cidade e constituição dessas chamo eu, portanto, boa e reta, bem como a um homem dessa qualidade; às demais más e erradas — uma vez que aquela é a direita — quer se trate da administração das cidades, quer da organização do carácter da alma individual." [449a]

Uns e outros.

A cidade e o indivíduo seriam justos quando, numa e noutro, as partes que os constituíssem estivessem dispostas, de acordo com a natureza, de modo a dominarem ou a serem dominadas umas pelas outras. Seria injusta a cidade, e seria também o indivíduo, quando as partes de uma e outro, estivessem, contra a natureza, dispostas para governarem ou serem governadas umas pelas outras. Seriam as partes da cidade em número de três — os guardiões, seus auxiliares e as demais classes; também no indivíduo seriam três as partes — a razão, a parte irascível e o elemento concupiscente. Na cidade governariam os guardiões; na alma, a razão. A parte intermédia, os auxiliares na cidade e o elemento irascível na alma, deveria auxiliar a parte dominante em seu controle da terceira parte — as demais classes na cidade e o elemento da concupiscência na alma. A este terceiro elemento, na cidade e na alma, caberia obedecer.

O número de partes, a sua natureza básica, e o ordenamento em que deveriam encontrar-se seriam o mesmo na cidade e no indivíduo. Sendo assim, a definição de cada uma das virtudes, e em particular

a de justiça, seria também a mesma para uma e outro. A constituição do indivíduo seria semelhante àquela da cidade e haveria paralelismo na definição de suas virtudes. Mas, ao mesmo tempo, o indivíduo seria parte da cidade. A cidade seria um todo; um indivíduo também. Esse todo que seria o indivíduo, no entanto, seria, por sua vez, parte de um todo maior, a cidade. Poderíamos dizer que no todo maior da cidade haveria uma multidão de pequenos todos, cada um deles um indivíduo. Como essas duas entidades, semelhantes em seu ordenamento, se relacionariam de modo a uma poder conter uma multidão das outras?

"— Modelemos em pensamento uma imagem da alma ...

— ...

— Uma como a daquelas criaturas antigas da mitologia — a Quimera, Cila, Cérbero¹ — e muitas outras de quem se diz tinham formas múltiplas num só corpo.

— Diz-se, realmente.

— Modela então uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeça de animais domésticos e selvagens a toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si, todas essas formas.

— É obra para um escultor hábil. Mesmo assim, como o pensamento é mais modelável do que a cera ou qualquer outra matéria dessa espécie, vamos modelá-la.

— E agora modela outra forma de um leão, e outra de um homem; mas que a primeira seja muito maior do que as outras e a seguir a segunda.

— Isto é mais fácil, e já está pronto.

— Reúne então essas formas, que são três, numa só, de maneira a formarem um todo, umas com as outras.

¹ Quimera: "leão na frente, serpente atrás, cabra no meio"; Cila: "voz de cadela, pés disformes, seis pescoços, cada um com uma cabeça terrível, dotada de três filas de dentes"; Cérbero: "o cão do Hades tinha cinquenta cabeças em Hesíodo". (Maria Helena da Rocha Pereira, Notas 20, 21 e 22, ao Livro IX — Platão, A República)

- Já estão reunidas.

- Cobre-as no seu todo, exteriormente, com uma forma única, a de um homem, de maneira que, a quem não puder ver-lhe o interior, mas apenas aviste o invólucro exterior, pareça um só ser animado - um homem.

- Já estão cobertas." [588b-e]

Seria justo o homem quando o homem interior tivesse o máximo de domínio sobre o seu todo e cuidasse da "cria policéfala", como se fosse um agricultor "que alimenta e cultiva as espécies domésticas e impede de crescer as selvagens, fazendo da natureza do leão sua aliada, preocupando-se com todos em geral, tornado-os amigos uns dos outros e de si mesmo e sustentando-os desse modo" [589a-b].

A licença seria abandonar-se à mercê daquela criatura "funesta, imensa e poliforme". A arrogância e o mau humor haveria quando o monstro de forma de leão crescesse e se desenvolvesse sem harmonia. O luxo e a moleza apareceriam se se o deixasse andar à solta e à vontade, fazendo nele surgir a covardia. A lisonja e a baixaza surgiriam quando essa mesma parte, a irascível, estivesse submetida ao monstro turbulento e, por causa das riquezas e da cobiça de que aquele sofre, "aviltá-lo-ia e o transformaria de leão em macaco" [590a-b].

Seria injusto o homem quando nele se fortalecessem o monstro de mil formas, e o leão e seu séquito, matando à fome e enfraquecendo o homem, de maneira que cada um dos outros o arrastasse para onde quisessem. Na injustiça, não se acostumariam a parte irracional e a irascível, uma a outra, nem se tornariam amigas; em vez disso, morder-se-iam entre si e devorar-se-iam reciprocamente na luta [588e-589a].

Cada uma dessas criaturas interiores teria o prazer que lhe seria próprio. Seriam em número de três as criaturas. Seriam três as partes da alma, e, portanto, três as espécies de prazer, cada uma específica de uma delas. Do mesmo modo com os desejos e poderes.

Uma parte seria aquela...

"— ... pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designamo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamamo-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamo-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie.

— ...

— Se, portanto, afirmássemos que o prazer e a amizade que tem são pelo lucro, apoiar-nos-íamos, na discussão, numa única noção muito importante, de maneira a termos uma idéia clara, de cada vez que nos referíssemos a esta parte da alma; e se lhe chamássemos amiga do dinheiro e do lucro, teríamos razão em fazê-lo ..." [580d-581a]

Na alma, uma de suas partes seria aquela pela qual desejaria os prazeres relativos à comida, à bebida e ao amor. Como seria pelo dinheiro que tais prazeres se conseguiriam, a ela poderíamos chamar de "amiga do dinheiro e do lucro".

"— Pois então! E a parte irascível, não diremos que está sempre a tender, toda ela, para dominar, vencer, ter fama?

— ...

— Se então lhe chamarmos amiga da vitória e das honrarias, não seria apropriado?" [581a-b]

Outra das partes da alma voltar-se-ia para dominar, vencer e ter fama; seria a parte "amiga da vitória e das honrarias".

"— Mas, realmente, quanto à parte pela qual aprendemos, é evidente para toda a gente que toda ela tende sempre para o conhecimento da verdade, e que é de todas aquela a que menos importam as riquezas e a fama?

— E de longe.

— Se lhe chamarmos amiga de aprender e de saber, dar-lhe-emos a designação que convém ..." [581b]

A terceira das partes da alma seria aquela "amiga de saber e de aprender", pouco se importando com a riqueza e a fama; a quem caberia o governo dos demais e cuja ambição seria só mesma a deste governo.

"— Ora, nuns, é essa parte que manda nas suas almas, e, noutros, uma das outras duas partes, a que calhar?

— ...

— É por isso que dizemos que são também três as principais espécies de homens, o filósofo, o ambicioso, o interesseiro." [581b-c]

Haveria três espécies de homens: o "filósofo", o "ambicioso" e o "interesseiro". Em cada um deles dominaria um dos três elementos da alma. No primeiro, a razão dominaria; no segundo, a parte irascível; e, no terceiro, o elemento da concupiscência.

Deveriam dominar na cidade aqueles homens que tivessem a parte racional como elemento dominante em si mesmos. A eles estariam subordinados os outros, quer aqueles que fossem dominados pela parte irascível, como aqueles que estivessem sob o domínio da parte irracional. A estes dois últimos tipos de homens, os primeiros emprestariam a sua razão, exercendo sobre eles um domínio a partir de fora deles mesmos. Sob uma mesma égide todos assim estariam. Dominaria a todos a razão dos homens superiores. Nem todos seriam homens bons, mas, da bondade de uns, todos se beneficiariam. Esta bondade a todos tomaria para controlar, em cada um, cada um dos

elementos de suas almas. Seria, assim, a cidade boa pela bondade desses poucos que a todos beneficiariam.

A cada um a sua tarefa, conforme a sua natureza. A natureza humana apresentaria três espécies principais, conforme nos homens dominasse sua parte racional, irascível ou irracional. A justa ordenação da cidade deveria ter os homens dispostos segundo neles essas partes dominassem nessa mesma ordem. Os de natureza superior, dominados pela parte racional, dominariam os dominados pela parte irascível, e estes dois dominariam aqueles dominados pela parte irracional. A divisão tripartite da alma e, a partir dela, a idéia de tipos humanos diferenciados, conforme a dominância de cada uma das três partes de que ela se constituiria, daria, assim, sustentação à divisão também tripartite da cidade, conforme a dominância dos guardiões sobre os auxiliares, e destes dois sobre os demais.

Só os homens da primeira espécie seriam propriamente bons, tendo suas almas ordenadas conforme a justiça. Aos das outras duas espécies, para que não fossem censurados, caberia entregar-se ao controle dos primeiros e bons. Os "ambiciosos", como seriam caracterizados aqueles que não os guardiões e seus auxiliares, seriam dominados pela parte de si mesmos que seria amiga do dinheiro e dos lucros, voltada toda que estaria para a realização de prazeres passíveis de pelo dinheiro ser adquiridos. Seriam aqueles homens que o monstro interior multiforme e policéfalo, incontrolado e selvagem, dominaria. Seriam os homens da terceira classe, a dos "negociantes", a dos "homens livres", a daqueles que envolvidos necessariamente estariam com as trocas mercantis, por meio das quais, com a intermediação do dinheiro, realizariam seus desejos e apetites: os lavradores, sapateiros, carpinteiros; todos os demais, artesãos ou comerciantes, abastados ou não, todos aqueles que não os valorosos guardiões e seus auxiliares. Quanto a eles, tomando-os na figura dos artífices e dos trabalhadores manuais:

"— E a profissão de artífice e de trabalhador manual, por que motivo julgas tu que acarreta censuras? Diremos

que é por qualquer outra razão, senão que se trata de alguém que tem a sua melhor parte tão débil por natureza, que não é capaz de comandar os monstros que nele habitam, antes os acalenta e a única coisa que aprende é adulá-los?

- Assim parece.

- Portanto, a fim de um homem nessas condições ser mandado por um poder semelhante ao do homem superior², não diremos que ele precisa de ser escravo desse ente superior, cujo chefe é o elemento divino, sem julgar que essa sujeição seja em prejuízo do escravo, como pensava Trásimaco relativamente aos súditos, mas sendo melhor para todos ser governado por um ser divino e sensato, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, e, caso contrário, comandando-nos do exterior, a fim de que, sob a mesma égide, sejamos todos iguais e amigos, até onde for possível?" [590c-d]

Carentes do mando de si mesmos, os homens da terceira espécie precisariam ser mandados por um poder semelhante ao do "homem superior"; a isto se chamaria "escravizar-se" a ele. Deveriam "escravizar-se" a quem fosse capaz de governar a si próprio e a todos em seu conjunto. Deveriam, os homens da "classe negociante", amantes da riqueza e dos lucros, incapazes de controlar seus desejos e instintos, sujeitar-se ao governo dos guardiões, sem que isso resultasse em prejuízo para eles; pelo contrário, só lucrariam, libertando-se dos monstros que neles habitariam. E também os auxiliares, para que não se transformassem em homens ambiciosos, à cata das vitórias e das honrarias, deveriam submeter-se ao mesmo benigno poder.

Os "ambiciosos" e "interesseiros", amantes da honrarias - os primeiros -, e do dinheiro e do lucro - os outros -, deveriam estar subordinados aos "de educação superior". Os auxiliares, e também as

² Grifo nosso.

demais classes — os negociantes, artífices, lavradores, todos os outros —, uns e outros, deveriam estar subordinados aos verdadeiros guardiões. Deveriam ser mandados pelo poder do "homem superior", "escravizarem-se" a ele. No entanto, distintos seriam os modos pelos quais os auxiliares e os outros estariam subordinados.

Os que tivessem como predominante a parte irascível auxiliariam os que tivessem a razão como dominante. Auxiliariam os guardiões perfeitos no governo. Seriam auxiliares que com seus chefes em comunidade viveriam, "como soldados em campanha". Nessa comunidade, os melhores e mais velhos seriam os chefes, estes teriam sob seus comandados um mando direto que incidiria sobre tudo, no seu detalhe e no seu conjunto. Uma qualificação não teriam com certeza os auxiliares e mesmo os próprios guardiões, a de serem livres. Na comunidade em que viveriam não haveria espaço para ela. — Mas e os outros, os artífices, lavradores, etc., que não viveriam nessa mesma comunidade? Seriam também privados de toda liberdade? Constituiriam a "classe negociante". Seria essa classe privada da liberdade de comércio? Retirar-se-lhes-ia a liberdade de fazerem uso do dinheiro, impedindo-os de mercadejarem e escolherem livremente seus parceiros sociais nos atos de troca?

Os demais deveriam ser mandados por um poder semelhante ao dos "homens superiores"; não, pois, diretamente, por eles mesmos. O poder semelhante ao dos "homens superiores", cujos "desejos" deveriam acatar, a "escravidão" sob a forma que seria especificamente sua, seria a da lei. A "servidão" que deveria ser a deles seria a da lei. Seriam os "desejos" da lei que deveriam acatar. E "desejaria" ela a "servidão" do pior ao melhor:

"— ... a lei demonstra ser esse mesmo o seu desejo ..." [590e]

A intenção ou sentido da lei seria o de que o melhor deveria governar o pior. Haveria sobre os demais o imperativo da lei; estariam "escravizados" a tal imperativo. E, em seu caso, não se

trataria das leis relativas à educação, procriação, posses e tudo o mais que, cuidadosamente, foi definido para os guardiões. Em seu caso, as leis seriam aquelas relativas à...

"- ... regulamentação do mercado, do porto e tudo o mais dessa espécie ..." [425d]

De outro modo seria com os guardiões e seus auxiliares. Em seqüência a se afirmar que a lei teria como intenção que o melhor governasse o pior, Sócrates continua, estabelecendo mesmo a distinção entre o que se aplicaria aos demais e aos próprios guardiões ou seus auxiliares, lembrando que, também, sobre as crianças, as suas crianças, haveria um mando, mas um mando que seria diferente daquele que deveria haver sobre os outros:

"- E bem assim a maneira de mandar nas crianças, não as deixando em liberdade, até termos organizado na sua alma, como na cidade, uma constituição, e, depois de termos cultivado o que elas têm de melhor, pelo que temos de equivalente, instauraremos nelas um guarda e chefe semelhante a nós, para fazer as nossas vezes, e só então as deixamos livres." [590e-591a]

Entre os guardiões e auxiliares haveria antes identidade do que distinção. Os primeiros seriam escolhidos entre os últimos. Seriam verdadeiros guardiões aqueles que, dentre os que tivessem uma conformação superior, ao longo dos anos, se mostrassem os melhores. Seriam os verdadeiros guardiões os mais velhos e melhores. Só com a seleção destes é que se caracterizariam, mais propriamente, entre eles os auxiliares. Até certo ponto da formação, todos os dois seriam iguais. Depois, selecionar-se-iam os melhores. Seriam, pois, os auxiliares, os mais novos e aqueles, dentre os mais velhos, que não conseguissem mostrar-se no pleno desenvolvimento das qualidades necessárias à chefia e ao governo [412c-414b]. Os auxiliares seriam

os mesmos guardiões, só que mais jovens, ou relegados a uma espécie de perene imaturidade: seriam os guardiões em sua infância; estado este que seria mais ou menos transitório ou perenizado.

E teriam, os guardiões e seus auxiliares, mais completamente os guardiões perfeitos, um guarda neles instaurado. Instaurá-lo-ia a rigorosa educação a que seriam submetidos. Tal guarda corresponderia àquilo que para a cidade seria a dominância dos guardiões na sua constituição. Essa constituição, na cidade, seria o bom ordenamento entre as três classes de modo que os melhores governassem os piores. Na alma de cada um dos indivíduos verdadeiramente bem educados, um guarda seria instaurado ao modo da constituição na cidade, diz-se, e sabemos que os interlocutores entendem que a instauração desse guarda seria mesmo a boa constituição de suas almas pela dominância da razão. Não seriam, como classes, os guardiões e seus auxiliares, guardas que precisassem de outros guardas: em si mesmos teriam sua própria guarda e segurança.

No entanto, seria diferente com os demais: sobre eles haveria uma vigilância e guarda que não seria a deles mesmos sobre eles próprios. Sobre eles haveria o governo dos guardiões e seus auxiliares; sobre eles haveria as leis destes seus governantes. Não seriam "escravos" de uma legislação que lhes seria interior, interiorizada por uma especial educação e modo de vida; seriam "escravizados" a um governo e legislação que lhes seriam exteriores. Como estariam subordinados a esse governo e legislação é algo cuja resposta terá ainda que se aguardar.

5c. A correção da forma de propriedade
para os guardiões e seus auxiliares.

A justiça na cidade apresentar-se-ia como, primeiro, o reconhecimento da natureza que fosse própria a cada um e a todos os membros da comunidade política, e, segundo, como a satisfação dessa natureza no desempenho da função que lhe fosse própria no interior da cidade.

O ser de cada um, o que fosse sua natureza, determinar-se-ia como um conjunto de propriedades subjetivas. Esse conjunto de propriedades de cada qual - em sua positividade ou negatividade - definiria o seu ser, a sua natureza. O que cada um seria, o que de próprio haveria a cada um, seria esse conjunto de qualidades ou propriedades: como qualificação para os guardiões e auxiliares, como desqualificação para os demais. Justo seria reconhecer essa natureza, tomando-a como o que efetivamente seria próprio de cada qual, e, a partir disso, do ser que lhe fosse próprio, atribuir-lhe tudo o mais. A cada um o que lhe fosse próprio; isto seria a justiça.

A cada um dos membros da comunidade política assegurar-se-ia toda qualificação social conforme as propriedades de seu próprio ser. A cada um o que lhe fosse próprio, o que a si fosse apropriado - o que lhe pertencesse como sendo próprio de seu próprio ser. A adequação ao que fosse o próprio indivíduo seria critério absoluto

a definir o que ele teria como seu. De seu, cada um só teria o que lhe fosse próprio.

O ser próprio de cada um não seria, no entanto, um dado de princípio. Princípio, sim, para todo o ordenamento da cidade. Mas esse princípio para o ordenamento social seria, não um dado a ser meramente reconhecido e aceito como tal, e sim algo artificialmente e artificiosamente criado. A natureza individual seria criada pela seleção e educação. O ser individual seria obra de um artifício criativo. A cada um o que lhe fosse próprio, mas o seu próprio ser não lhe seria próprio, pois próprio de outros seria criar o ser de cada qual. A natureza individual não seria obra dos próprios indivíduos. Além deles, estaria o criador de todos eles, que os imbuiria destas ou daquelas qualidades. A cada um o que lhe fosse próprio, mas a cada um não seria próprio o seu próprio ser.

O ser próprio de cada um e de cada classe e aquilo que lhes caberia como funções próprias dariam os princípios nodais a partir dos quais todas as demais definições far-se-iam possíveis. Tais princípios são bem determinados no caso dos guardiões e seus auxiliares. A formação que lhes atribuiria sua específica natureza foi cuidada com rigoroso detalhismo¹. Seus bens materiais também foram definidos no rigor de precisas determinações². E será sobre este último ponto ainda que Sócrates voltará a insistir, no Livro V [449a-466d], na discussão da natureza e papel das mulheres, assim como da sua posse e das crianças pelos homens. Tomará a relação entre homens e mulheres e a posse e o cuidado das crianças como momentos privilegiados da análise, reapreciando por seu meio os traços básicos que definiram a comunidade que deveria existir entre os valorosos guardiões da cidade e das leis.

1 Parte II – Capítulo 2a: "A natureza e a formação dos guardiões da cidade e das leis: a constituição de suas propriedades subjetivas".

2 Parte II – Capítulo 2b: "Dos bens materiais dos guardiões: de sua dotação de propriedades materiais".

Questões das mais difíceis, sobre as quais seria difícil um acordo e onde as soluções só arduamente seriam alcançadas, parecem ser propícias para testar o grau de acordo que seria possível entre os interlocutores. Sócrates fará uso delas para esse teste. Tendo a cidade sido provada em sua qualificação e os cidadãos em suas específicas qualidades para o qualificado ordenamento da cidade, procurar-se-á agora a prova da correção da forma de propriedade em que deveriam viver os membros da mais destacada classe de cidadãos.

Caso se chegue aí a um entendimento e aí, também, se aceitem as soluções em suas dificuldades, Sócrates parece esperar, que em tudo mais que diga respeito à propriedade, chegar-se-á também ao assentimento de todos. Sendo possível vencer aí as resistências às soluções cogitadas, de onde quer mais que venham a surgir, também deveriam sê-lo. Se a posse das crianças e a convivência em comum com as mulheres fossem acordadas em termos da comunidade em que deveriam viver os guardiões, se nestas difíceis questões, cujas soluções distanciar-se-ão muito dos costumes correntes, os princípios antes definidos puderem aplicar-se com a concordância de todos, dificilmente discordância haveria em relação à posse de outros bens, que não as mulheres e os próprios filhos.

Trata-se, pois, de mais um teste a ser aplicado ao que antes se propusera; mas não só. No enfrentamento destas questões, os princípios antes apresentados serão retomados, apurados e testados na força que teriam sobre as possíveis resistências. E, mais ainda, aí encontraremos algumas definições de extremo valor esclarecedor, particularmente a da posse em comum e do que seriam seus benéficos efeitos. Encontraremos também novos dados a respeito das relações dos guardiões com as demais classes. Por isto, tomaremos para apreciar agora essa discussão, visto que não entendemos a passagem em questão [449a-466d] como um mero apêndice, onde simplesmente se discutiria em detalhe o que antes já teria sido enunciado em princípio. A discussão detalha-se, é verdade; mas também se apuram os princípios.

A natureza de cada qual e a tarefa de cada um.

Cada um deveria executar sua tarefa, de acordo com sua natureza; retoma Sócrates e apura:

"— Estamos a insistir com toda a energia e combatividade na questão verbal de que o que não tem a mesma natureza não deve ter as mesmas atividades, mas não examinamos qual era a espécie de natureza diferente ou própria, nem qual o alvo da distinção que então fizemos, quando atribuímos as naturezas diferentes funções diferentes, e às iguais, iguais.

— De fato, não examinamos isso.

— Por isso mesmo ... é-nos lícito, ao que parece, perguntar a nós próprios se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma, e não contrária, e, depois de assentarmos em que é contrária, se os calvos forem sapateiros, não consentir que os cabeludos o sejam, e se, por sua vez, o forem os cabeludos, proibi-lo aos outros.

— Ridículo, não há dúvida.

— Ridículo, na verdade, por outra razão: é que não supusemos então uma natureza igual ou diferente, mas apenas observamos aquela espécie de diferença e semelhança que tem por alvo as ocupações. Dizíamos, por exemplo, que o médico e aquele que tem vocação para a medicina tinham a mesma natureza." [454b-d]

Já o médico e o carpinteiro teriam naturezas diferentes. A diferença que teria por alvo as ocupações seria dada como uma diferença de natureza entre as pessoas. Aquele que tivesse vocação para a medicina, teria a natureza que seria própria para o exercício da medicina; aquele que tivesse vocação para a carpintaria, a

natureza própria ao exercício dessa ocupação. Deveria ser a natureza própria de cada um apropriada ao exercício de sua ocupação. A relação de apropriação, ou de adequação das propriedades do indivíduo à sua atividade, no entanto, teria um sentido determinado. Adequar-se-iam, o indivíduo e a sua ocupação. E adequar-se-iam pela adequação do indivíduo à ocupação; não o contrário. Não existiria uma atividade que fosse própria aos cabeludos e outra, aos calvos. Não existiria, em todos os outros casos, menos ridículos do que este, a definição da atividade a partir das propriedades específicas do indivíduo. Não se criariam as atividades para os indivíduos, mas os indivíduos é que deveriam adequar-se a esta ou aquela atividade. Os indivíduos seriam apreciados em função da ocupação; não a ocupação em função do indivíduo.

A cada um a atividade que lhe fosse própria, mas só porque, antes, a cada atividade o indivíduo que lhe fosse apropriado. A adequação de um e outra se daria sob a hegemonia da atividade. A atividade é que selecionaria o indivíduo; não seria este que escolheria aquela. Dada a adequação do indivíduo a uma certa ocupação, por ter sido para ela e a partir dela selecionado, estaria a ela adequado. Estabelecer-se-ia uma relação de adequação entre a ocupação e o indivíduo que a exercesse. A ocupação teria o indivíduo que lhe fosse próprio. O indivíduo, sendo próprio ao exercício de uma certa atividade, poder-se-ia dizer, ao inverso, que teria uma ocupação que lhe seria própria. Não se estaria, propriamente, mentindo ao dizer: a cada um a atividade que lhe fosse própria; mas esta verdade só seria possível porque, antes, para cada atividade teriam sido selecionados os indivíduos que lhes fossem apropriados. A cada um a atividade que lhe fosse própria como decorrência de um outro princípio, seu contrário: a cada atividade o indivíduo que lhe fosse próprio.

Nos indivíduos, no entanto, haveria qualidades sobrantes, como, por exemplo, a calvície do filósofo ou do carpinteiro, ou o fato de um ou outro ser dotado de cabelos. Todas as qualidades que não importassem para o seu específico desempenho funcional, não se-

riam consideradas. Não seria por isso, no entanto, que se deixaria de tê-las. Haveria filósofos e carpinteiros, calvos e cabeludos. Haveria que se desconsiderar em uns e outros a existência ou não de cabelos. Mas apesar dessa desconsideração, uns continuariam a ser calvos, como outros cabeludos. O que fazer com os cabelos de uns e com a ausência deles em outros? Sobrariam ou faltariam cabelos, sobrando a cada um cuidar, por si mesmo, dos cuidados de penteado, ou outros, quando pentear não houvesse o quê. Sendo calvos, ou não, cabeludos ou não, deveriam os indivíduos ser apreciados em suas propriedades pessoais, naquelas que importassem para o desempenho desta ou daquela função, e, conforme tais qualidades, seriam para tais ou quais funções selecionados. O rigor deste princípio será testado, em seguida, na apreciação da qualificação do sexo feminino em relação ao masculino.

A natureza e a educação das mulheres.

Tratar-se-ia agora de pensar, relativamente às mulheres, a questão da relação entre a natureza pessoal de cada qual e a sua função no interior da cidade. Qual seria a sua natureza e quais seriam suas tarefas e funções? Sócrates cuida então de novas precisões.

"— ... porventura afirmas que certa pessoa é naturalmente dotada para uma coisa, e outra não, pelo fato de aquele aprender facilmente e este com dificuldade? E que um, depois de um curto aprendizado, será capaz de fazer muitas descobertas muito para além do que aprendeu, ao passo que o outro, depois de lhe ter cabido em sorte um longo aprendizado e aplicação, nem sequer conservou o que

aprendera? E que, num, o físico serve suficientemente a inteligência, e, no outro, a contrária? Haverá acaso outros meios que não sejam estes, para distinguir quem tem dotes naturais para cada coisa de quem os não tem?" [455b-c]

Tratar-se-ia de ter em conta a diferença específica que haveria entre homens e mulheres, como para todos os outros casos, tendo por alvo as funções a serem desempenhadas no interior da cidade. Só aquela espécie de semelhança e diferença que tivesse por alvo as ocupações deveria ser considerada. A calvície ou a existência de cabelos, não importando para o específico desempenho funcional que se teria em vista; esta diferença e outras como ela, deveria ser desprezada. O que importaria seriam os específicos dotes que alguém tivesse para esta ou aquela ocupação. Como apreciar estes dotes porventura em alguém existentes? Haveria que se observar se, para esse alguém, o aprendizado seria fácil ou dificultoso. Haveria também que se observar se a sua inteligência seria adequada ao aprendizado pertinente à função que se tivesse em vista. Haveria ainda que se ver se sua inteligência, sendo capaz de aprender, seria também capaz de reter o que aprendesse e, a partir disso, ser capaz de ir além. Por fim, seria preciso que, sendo dotado da inteligência suficiente, tivesse uma constituição física que não contrariasse o seu bom desempenho. Tratar-se-ia de verificar se haveria na pessoa em questão os dotes necessários ao exercício de uma certa atividade. Tais dotes constituir-se-iam na qualificação de sua inteligência e de seu físico para essa mesma ocupação. A qualificação em questão constituir-se-ia numa capacitação para aprender, conservar e desenvolver o que fosse necessário para um fim específico e, também, na sua capacitação física para desenvolver tais esforços com sua inteligência. Segundo esse critério deveria ser pensado o papel das mulheres na cidade.

Em tudo um sexo sobrelevaria outro, afirmam constatar os interlocutores. A superioridade masculina, afirmando-se em tudo,

revelaria, no entanto, observam também eles, ao mesmo tempo, a competência relativa da mulher também em tudo. Em tudo seria a mulher inferior ao homem. Ora, em tudo, portanto, teria alguma competência, ainda que menor do que a do homem. Algumas exceções haveria, mas não importariam na medida em que não diriam respeito ao que interessaria para a administração da cidade. Isto, segundo eles ainda, bastaria para que se afirmasse então que na cidade não haveria nenhuma ocupação...

"— ... própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem." [455d-e]

Entre as mulheres, acrescentam, assim como entre os homens, haveria umas dotadas para a vigilância da cidade, outras não. Haveria, entre elas, as capazes de exercícios físicos e da milícia, e outras incapazes. Umam seriam "amigas do saber", outras o detestariam. Umam seriam irascíveis, outras apáticas. Em suma, haveria a mulher guardiã e a que não o seria. Sendo assim, dever-se-iam escolher mulheres da primeira espécie para coabitar com os guardiões e ajudá-los a guardar a cidade. Elas seriam efetivamente capazes e aparentadas com eles quanto à sua natureza. A naturezas iguais, desta maneira, atribuir-se-iam ocupações iguais. E, por terem uma natureza aparentada e por se destinarem ao exercício da mesma função na cidade, dever-se-ia dar às mulheres o mesmo aprendizado que aos homens; isto é, a educação através da música e da ginástica. Não haveria uma educação para a mulher e outra para o homem para que desempenhassem a mesma função. A educação seria a mesma.

"— ... as fêmeas dos cães de guarda, entenderemos que

devem exercer vigilância com eles, como os machos, e caçar com eles, e fazer tudo o mais em comum, ou devem ficar dentro do canil como incapazes, por causa da criação e alimentação dos cachorros, enquanto os machos se esforçam e têm a seu cargo todo o cuidado dos rebanhos?

- É tudo em comum ... exceto que utilizaremos os seus serviços tendo presente que elas são mais débeis, e eles mais fortes.

- Ora ... poderemos utilizar algum animal para os mesmos serviços, se não se lhe tiver dado a mesma criação e educação?" [451d-e]

As mulheres seriam usadas para os mesmos serviços que os homens; ter-se-ia, pois, de dar-lhes a mesma educação. Aos homens fora atribuída a música e a ginástica. Portanto, as mulheres deveriam ser educadas por estas duas mesmas artes. E, sendo assim, haveria que se propor para elas práticas que talvez parecessem ridículas, por serem contrárias aos costumes.

"- ... serão as mulheres nuas a fazer ginástica com os homens nas palestras - não só as novas, mas também as que são positivamente mais velhas, tal como os velhos nos ginásios quando, cheios de rugas e pouco agradáveis à vista, mesmo assim gostam de praticar a ginástica?

- Sim, por Zeus! Pareceria bem ridículo, pelos menos nas condições atuais.

- Mas ... não devemos temer a troça dos engraçados, sejam quais e quantos forem os seus dichotes contra tamanha mudança relativamente aos exercícios de ginástica, à música, e não menos ao porte de armas e condução de cavalos ...

- ...

- ... depois de termos pedido aos graciosos que não exerçam a sua atividade específica, mas que sejam sérios,

e de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos Gregos vergonhoso e ridículo – como ainda agora a muitos dentre os bárbaros – a vista de um homem nu, e que, quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os Cretenses, depois os Lacedemônios, foi tudo uma galhofa para os cidadãos de então. Ou não achas?

– Acho, sim.

– Mas depois que, com a prática, segundo julgo, lhes pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos esses atos, então aquilo que aos seus olhos era risível desvaneceu-se, por influência da razão, que lhes revelava o que era melhor. E isto demonstrou que é tolo quem julga ridícula qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da maldade, ou então se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem." [452a-e]

Seria a natureza feminina efetivamente capaz de tomar parte em todos os trabalhos do sexo masculino. A natureza de alguém definir-se-ia mesmo, para efeitos de sua qualificação funcional, como vocação ou capacitação tendo-se em vista só a ocupação. Ser natural para alguém seria o mesmo que para ele ser possível; assentar que seja possível, o mesmo que assentar que seria natural. Definindo-se natureza como vocação, ela se identificaria com capacitação. Não ser possível seria o mesmo que ser contra a natureza. Estar de acordo com a natureza seria o mesmo que ser possível. Seria a própria natureza, enquanto vocação, uma capacitação ou um conjunto de qualidades pelas quais se definiriam possibilidades. A qualificação pessoal seria dada por estas e aquelas propriedades, sempre pensadas como propriedades de se fazer alguma coisa ou exercer alguma atividade. A capacitação, a capacidade para fazer algo, é o que definiria a natureza de cada qual. A capacitação é

que se diria ser a natureza de alguém. Assim, seria uma natureza específica o que definiria as possibilidades dadas para cada um.

Teriam as mulheres uma natureza aparentada com a dos homens. A elas, portanto, seria possível o exercício das mesmas atividades. Haveria, como para eles, entre elas, quem tivesse a natureza ou vocação para exercer a função da guarda da cidade, e quem não. As mulheres que tivessem a vocação para a vigilância, deveriam, respeitando-se mesmo essa vocação, ser encaminhadas para tal função, sendo selecionadas e educadas da mesma maneira que os homens. E com eles viveriam no trabalho comum da vigilância da cidade. Assim, conclui Sócrates:

"- ... estabelecemos uma lei que não era impossível nem comparável a uma utopia, uma vez que a promulgamos de acordo com a natureza." [456b-c]

Os esposais.

Ora, visto que os guardiões teriam suas habitações e refeições em comum, sem terem qualquer propriedade privada, e estando juntos, homens e mulheres, ficando misturados, quer nos ginásios, quer no resto de sua educação, seriam naturalmente compelidos a unirem-se entre si. Tais uniões não poderiam se dar ao acaso. Para evitá-lo, seriam feitos "casamentos sagrados", sendo que os sagrados seriam os "mais úteis" à cidade. Uma vez mais, a comparação com os cães de boa raça:

"- ... Ora diz-me lá, ó Gláucon: vejo em tua casa cães de caça e grande número de aves de estimação. Por

Zeus! acaso prestaste alguma atenção às uniões deles e à sua procriação?

- ...

- Em primeiro lugar, dentre esses animais, apesar de serem de boa raça, não há alguns que são ou se prova serem melhores?

- Há.

- Então fazes criação igualmente de todos, ou esforças-te por que seja antes dos melhores?

- Dos melhores." [459a]

Se não se fizesse assim se deterioraria grandemente a raça dos cães, e a das aves também. Do mesmo modo seria com os cavalos e os outros animais. E as coisas se passariam do mesmo modo também com a raça humana. Mas para fazê-lo com os homens...

"- ... Pode acontecer que os nossos governantes precisem de usar de mentiras freqüentes e de dolos para benefício dos governados. Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio.

- E dissemos bem.

- Ora parece que essas coisas não serão menos certas em questões de casamentos e procriação.

- Como assim?

- É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, exceto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões.

- Com toda razão.

- Portanto, temos de instituir festas nas quais juntaremos as noivas e os noivos, e de executar sacrifícios, e os nosso poetas hão-de compor hinos apropriados à celebração dos esponsais ...” [459c-460a]

Nessas festas dever-se-iam fazer...

“- ... tiragens à sorte engenhosas, de modo que o homem inferior acuse, em cada união, a sorte, e não os chefes ...

- ...

- E àqueles dentre os jovens que forem valentes no combate ou em qualquer outro lugar deve dar-se-lhes, entre outras honrarias e prêmios, uma liberdade mais ampla de se unirem às mulheres, a fim de que haja pretexto para se gerar o maior número possível de filhos de homens dessa qualidade.” [460a-b]

Os filhos deveriam nascer de pais na flor de sua idade. O tempo médio da flor da idade seria de vinte anos para a mulher e de trinta para o homem. A mulher daria filhos à cidade começando aos vinte anos até aos quarenta; o homem dos vinte e cinco aos cinquenta e cinco anos.

“- ... se alguém mais velho do que estes, ou mais novo, se atirar à obra comum da geração, diremos que a sua falta não é pia nem justa, por ter dado à cidade um filho que, ainda que passe despercebido, nascerá sem ter sido gerado sob a proteção dos sacrifícios e das preces que recitam em cada casamento as sacerdotisas e sacerdotes e a cidade inteira, para que de pais bons nasçam filhos melhores, e, de pais úteis, filhos ainda mais úteis. Em vez

disso, terá nascido à guarda das trevas e da terrível incontinência." [461a-b]

E a mesma sanção se aplicaria...

"— ... a alguém que, estando ainda na idade de gerar, tocasse numa mulher na idade própria, mas sem que o governante os unisse. Diremos que esse homem apresentou à cidade um bastardo não autorizado e não santificado." [461b]

Quando as mulheres e os homens tivessem ultrapassado a idade da geração, teriam a liberdade de se unirem a quem quisessem, exceto a um filho, pai, neto ou avô, ou outro parente em linha direta, descendente ou ascendente.

"— ... E tudo isto, só depois de os termos exortado a terem o maior cuidado em não darem à luz o fruto dessas uniões, e, se gerarem algum filho, e ele forçar o caminho, em disporem dele, partindo do princípio de que tal ser não será criado." [461c]

Os meios artificiais e os métodos artificiosos seriam pois aplicados desde o princípio, já na procriação. A natureza de cada um seria, assim, ainda mais artificial e artificiosos, mais ainda, seriam os governantes a procederem na ignorância dos governados. A cada função o indivíduo que lhe fosse próprio, sendo esse indivíduo criado, desde a sua constituição primeira, pelo controle das uniões entre os guardiões. A natureza de cada um, do que tudo o mais dependeria, esse dado de princípio da organização da cidade, seria aquilo mesmo sobre o que mais cuidado teriam os governantes. Ela seria moldada até onde moldagem fosse concebível. A seleção dos indivíduos para a procriação daria início a esse cuidadoso processo de criação artificial dos homens, para que viessem a se adequar às suas específicas tarefas.

As relações de parentesco.

"- Tomarão conta das crianças que forem nascendo as autoridades para esse fim constituídas, quer sejam homens ou mulheres, ou uns e outros - uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres ...

- ...

- ... Pegarão então nos filhos dos homens superiores e levá-los-ão para o aprisco para junto de amas que moram à parte num bairro da cidade; os dos homens inferiores, e qualquer dos outros que seja disforme, escondê-los-ão num lugar inderdito e oculto, como convém.

- ... Se, realmente, queremos que a raça dos guardiões se mantenha pura.

- Cuidarão também da alimentação, levando as mães ao aprisco quando tiverem os seios túmidos de leite, imaginando toda espécie de artifícios, a fim de que nenhuma pressinta qual é o seu filho, e arranjando outras mulheres que tenham leite, se as verdadeiras mães não forem suficientes. Velarão ainda por que o aleitamento só dure um tempo moderado, encarregando as amas e preceptoras das vigílias e dos restantes trabalhos.

- São muitas as facilidades que concedes à maternidade das mulheres dos guardiões.

- Convém que assim seja." [460b-d]

Seriam interditas uniões entre pais e filhas, ou netas, como entre mães, filhos ou netos, e outros parentes em linha direta. Mas...

"- ... como é que eles hão-de distinguir os pais e as

filhas uns dos outros e os restantes parentes que acabas de referir?

- Não distinguem de modo algum. Mas todas as crianças que nascerem no décimo mês e também no sétimo a partir do dia em que qualquer deles foi nubente, a todas essas chamará, às do sexo masculino, filhos, às do feminino, filhas, e as crianças a ele pai, e do mesmo modo, aos descendentes deles chamará netos, e estes chamar-lhe-ão avós e avós; e aos que nascerem no mesmo período em que as mães e pais deles geravam filhos, apelidarão de irmãs e irmãos, de maneira que, conforme há momentos dizíamos, não toquem uns nos outros. No entanto, a lei permitirá uniões entre irmãos e irmãs, se a tiragem à sorte se inclinar para esse lado e a Pítia aprovar." [461c-e]

Nada teriam de seu individualmente, nem os filhos. Teriam tudo em comum: todas as coisas, as mulheres e também os filhos. Assim, muitos seriam os pais e avós de alguém, como muitos seriam os filhos e netos de cada cidadão. E seus parentes todos, eles os teriam em comum com muitos outros cidadãos. As relações de parentesco multiplicar-se-iam na cidade. Com isso, intensificar-se-iam os laços de solidariedade, na medida em que entre os cidadãos os sentimentos familiares seriam muito mais presentes. A cidade aproximar-se-ia do que seria uma única família.

Prazeres e penas em comum.

Haveria agora que se testar o proposto a respeito das mulheres e crianças, em termos de sua concordância com o que antes fora dito, e, também, ter-se-ia de mostrar que, de fato, seria um bem para a cidade que fosse assim. Sobre isto, um acordo deveria ser

bem assentado:

"— Porventura não deve ser o ponto de partida do nosso acordo, perguntar a nós mesmos qual é o maior bem que podemos apontar na organização de uma cidade, aquele que o legislador deve ter em vista ao promulgar as leis, e qual é o maior mal? E depois, em seguida, inquirir se as instituições que descrevemos nos ajustam às pegadas do bem, e nos desviam das do mal?

— É isso, sobretudo.

— Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de una? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária?" [462a-b]

O maior mal para uma cidade seria aquele que a dilacerasse, tornando-a múltipla. O maior bem seria aquele que a tornasse unitária. O individualismo dilacerá-la-ia. Os sentimentos comuns torná-la-iam una. Ora...

"— ... a comunidade de prazer e de pena não os une, quando os cidadãos, no maior número possível, se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas?

— Absolutamente ...

— E não é o individualismo destes sentimentos que os divide, quando uns sofrem profundamente e outros se regozijam em extremo a propósito dos mesmos acontecimentos públicos ou particulares?" [462b-c]

A cidade seria unitária quando, entre seus cidadãos, houvesse comunidade de prazeres e de penas, e todos se regozijassem ou sofressem igualmente com as mesmas vantagens e perdas. O que os dividiria, fazendo a cidade não una mas múltipla, seria o individualismo desses sentimentos; quando, a respeito dos mesmos aconteci-

mentos, uns se regozijassem ao extremo enquanto outros sofressem também de maneira extremada.

"— Ora este fato não provém dos habitantes da cidade não estarem de acordo em aplicar expressões como estas «meu» e «não meu», e do mesmo modo quanto ao que lhes é estranho?

— ...

— Logo em qualquer cidade em que a maior parte dos habitantes estiver de acordo em aplicar estas expressões «meu» e «não meu» à mesma coisa — será essa a mais bem organizada?" [462c]

O individualismo dos sentimentos que dilaceraria a cidade proviria do fato dos cidadãos não estarem de acordo ao aplicar as expressões "meu" e "não meu" às mesmas coisas, cada um tendo as suas próprias distintas das dos demais. Aquela cidade onde todos aplicassem, em comum, às mesmas coisas as expressões "meu" e "não meu" comportar-se-ia de modo semelhante a um só homem:

"— ... Por exemplo, quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que a governa), sente o fato, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma das suas partes. É assim que nós dizemos que ao homem lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente a um sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar derivado do prazer." [462c-d]

Numa cidade bem organizada, se a um dos cidadãos, pelo menos a um dos melhores, acontecesse seja o que fosse, de bom ou de mau, toda ela proclamaria como sua essa sensação e toda ela se regozijaria ou se afligiria juntamente com ele.

Um ser próprio de classe.

Na cidade dos interlocutores haveria governantes como em todas as outras; mas, nas outras cidades os governantes tratariam seus colegas de governo a uns como amigos, a outros como estranhos. Pensariam e diriam que o que fosse dos amigos seria como se fosse deles, e o que fosse dos estranhos lhes seria alheio.

"— E agora os guardiões da tua cidade? É possível que haja algum que pense ou diga que algum dos seus colegas é estranho?

— De modo algum. Efetivamente, quando encontrar qualquer deles, julgará que se lhe depara um irmão ou irmã, pai ou mãe, filho ou filha, ou descendentes ou ascendentes desses." [463c]

Todos os governantes da cidade dos interlocutores seriam aparentados, tratando-se uns aos outros como pais e filhos ou filhos, irmãos, seus descendentes ou ascendentes. Assim, teriam uns aos outros de acordo com essas expressões, no que elas implicariam em termos de respeito, solicitude e submissão. Nenhum dos governantes na cidade deles seria um estranho para os outros. Todos seriam aparentados e teriam pelos demais sentimentos correspondentes a suas declarações de parentesco. Por conseguinte, nessa cidade...

"— ... todos em uníssono dirão, quando acontecer algo de bom ou mau a um qualquer dentre eles, aquelas palavras que há momentos referimos, que «as minhas coisas vão bem» ou que «as minhas coisas vão mal».

— É isso mesmo.

— Ora nós não dissemos que devido a esta convicção e modo de expressão, prazeres e penas se passariam em comum?

- Dissemos, e com razão.

- Então os nossos cidadãos terão sobretudo em comum aquilo a que aplicam o nome de «meu». E, tendo isso em comum, partilharão acima de tudo de penas e prazeres." [463e-464a]

A causa disso, além das demais instituições, seria a comunidade que os guardiões teriam de mulheres e filhos. Eles não deveriam possuir individualmente nem casas próprias, nem terras, nem quaisquer outros bens, recebendo dos outros cidadãos o seu sustento, despendendo tudo em comum.

"- ... as nossas palavras anteriores e estas de agora não farão ainda mais com que eles sejam verdadeiros guardas, e com que não criem divisões na cidade, como aconteceria se não chamassem «meu» à mesma coisa, mas cada um a cada objeto diferente; se um arrastasse para a sua casa o que pudesse, a fim de o possuir independentemente dos outros, e outro para a dele, visto que habitava noutra; e se, tendo mulher e filhos distintos gozessem prazeres e penas separados. Mas, com uma opinião única acerca do que lhes pertence, tenderão todos para o mesmo e, tanto quanto possível, experimentarão as mesmas penas e prazeres?" [464c-d]

Ninguém possuiria nada em particular. Assim desapareceriam processos e acusações recíprocas.

"- ... De onde resulta que eles não conhecerão dissensões, daquelas que surgem entre os homens, devido à posse de riquezas, filhos e parentes ..." [464d-e]

Não haveria entre eles processos por violência ou maus tratos. Irritando-se uma pessoa com outra, teria menos tendência para

avolumar sua cólera. O mais velho teria a incumbência de mandar em todos os mais novos e de os castigar. Quanto a quem seria mais novo...

"- É também manifesto ... não tentará, a menos que os chefes o ordenem, exercer violência em quem é mais velho, nem bater-lhe, como é natural. Sei que, de resto, não hão-de menosprezá-los, porquanto tem dois guardas suficientes para lhes pôr obstáculo, o temor e o respeito - o respeito, que os impede de tocar neles, como se fossem pais, e o temor de que outros venham em socorro da vítima, uns como filhos outros como irmãos, outros como pais." [465a-b]

Esses homens gozariam assim da mais completa paz uns com os outros. E...

"- Se eles não tiverem dissensões entre si, não há perigo de que o resto da cidade esteja em desacordo com eles, nem consigo mesmo." [465b]

Seria unida a grei dos guardiões. Assim a faria, a comunidade de bens, de mulheres e filhos. Estando ela unida, o desacordo com eles das demais classes, ou as dissensões que entre essas pudesse haver, não implicariam em perigo para a unidade da cidade. A unidade entre os guardiões seria garantia da unidade da cidade. Estando eles unidos pela comunidade de prazeres e penas, seria una a cidade, visto que as demais classes não teriam poder para abalar a sua constituição unitária. Este seria o principal bem a que levaria a comunidade de bens entre os guardiões. Livrá-los-ia das dissensões entre si, e, estando eles unidos, estaria a cidade assegurada em sua unidade.

E a comunidade entre eles traria, ainda, outros benefícios:

"- Quanto aos males menores, de que ficarão livres,

até hesito em enumerá-los, devido à sua inconveniência: da lisonja aos ricos, visto serem pobres; das dificuldades e penas a que se é forçado para criar os filhos e juntar riquezas, para sustentar os criados, ora pedindo dinheiro emprestado, ora renegando dívidas, ora procurando dinheiro por todos os meios, para o colocar nas mãos das mulheres e dos servos, entregando-lhes a sua administração, e os vários e múltiplos trabalhos, ó amigo, que os homens sofrem em relação a estas questões, todos bem evidentes, ignóbeis e indignos de que se gastem palavras com eles.

- São realmente evidentes, até para um cego.

- De todos estes trabalhos eles se libertarão e viverão uma vida de maior bem-aventurança do que os bem-aventurados vencedores dos Jogos Olímpicos.

- ...

- Esses só gozam de uma pequena parte da felicidade que é proporcionada aos nossos. É que a sua vitória é mais bela, e o sustento que lhes dá o estado mais completo. A vitória que eles alcançam é a salvação de toda a cidade; eles mesmos e os seus filhos recebem, como coroa, a alimentação e todas as demais coisas necessárias para a vida; recebem honrarias da sua cidade, enquanto vivos, e, depois de mortos, cabe-lhes em sorte uma sepultura condigna."

[465b-e]

Anteriormente [419a-420a] havia sido levantada a objeção de que, sendo possível de fato aos guardiões assenhorar-se dos bens dos outros cidadãos, eles nada teriam... E então?

"- ... a vida dos guardiões ... será de algum modo como a dos sapateiros e de quaisquer dos outros artífices e dos lavradores?

- Não me parece.

- E contudo, o que, eu nessa altura afirmei [420a-

423c] será ajustado repeti-lo aqui: que, se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade for impelido (porque tem esse poder) a assenhorear-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que «metade é mais do que o todo»." [466b-c]

De bem-aventurança seria a vida dos guardiões, livres que estariam de todos os cuidados que os demais homens seriam obrigados a ter com pertencas, mulheres e filhos. Completo seria o sustento que lhes daria a cidade. Sustentados seriam materialmente e também espiritualmente. A alimentação e todas as demais coisas para a vida lhes seriam asseguradas. Honrarias receberiam enquanto vivos, e depois de mortos não seria de outro modo. Salvadores da cidade, ostentariam essa glória. A parte que lhes caberia seria, sem dúvida, a melhor parte, ainda que tudo não fosse. Contentar-se com a parte que seria a melhor seria sensato. Acriançado seria quem, fazendo uso dos recursos que teriam, tentasse assenhorar-se de tudo. Não lhes caberia tudo, mas só uma parte — a melhor das partes. Cuidar acima de tudo da unidade de sua própria classe. Para isso, moderar-se na posse de todos os bens. Privar-se do excesso, abdicar da procura acriançada de tudo ter, como condição de sustentar a união de sua própria classe, evitando nela as dissensões. Seria moderada sua vida para que fosse segura. Com moderação, em segurança viveriam em um estado de bem-aventurança; teriam uma vida mais bela e feliz do que a de todos os outros. Contentar-se com a parte que lhes caberia seria assegurar para si o melhor.

6. As relações de troca, fetichismo e exorcismo.

A condição dos lavradores, artífices e demais trabalhadores ou prestadores de serviço que não o da vigilância, a condição da "classe negociante" [441a], tal como eles são classificados, carece, sem dúvida alguma, de uma atenção mais cuidadosa. São aqueles que Sócrates e os dois jovens irmãos de Platão denominam de os "demais" e cuja caracterização do modo de ser e viver não nos apresentam com clareza. Diz-se serem aqueles que seriam os considerados "livres" [420a]; referem-se a eles como "os homens de pouca monta a que chamam livres" [431c]. As expressões têm, sem dúvida, um sentido pejorativo para nossos interlocutores; mas não é que carregam também de toda significação real. Efetivamente, os lavradores, carpinteiros, sapateiros, médicos, pintores, músicos, e todos os demais desta classe, seriam uma classe de "negociantes" a mercadejarem suas mercadorias para obtenção regular dos bens necessários a seu sustento. Todos desta classe seriam mesmo "negociantes", havendo de, necessariamente, atuar como compradores e vendedores de mercadorias; ainda que não necessariamente "negociantes" no sentido de uma atividade especializada. Permaneceriam para eles as determinações iniciais de uma cidade definida pela divisão do trabalho e pela troca dos produtos do trabalho especializado no mercado. Nessa modalidade de relação social, todo

produtor e todo prestador de serviço é também um "negociante", na medida em que nela as trocas são momento necessário à obtenção de todos os bens. Seriam, pois, o que poderíamos ter por livres produtores e mercadejadores de suas próprias mercadorias, proprietários privados e livres de seus próprios bens.

Precisaríamos melhor entender essa sua condição de livres proprietários e mercadejadores. No entanto, sobre ela, acreditamos ter já esgotado o que o texto tem a nos oferecer; ao menos em termos de definições diretas e claras. E não só não encontramos as definições que procuramos, como, ao contrário disso, parece que podemos entender que haja até mesmo uma recusa em fornecê-las. Talvez não se trate de simples ausência, quer se considerassem essas definições como desnecessárias, quer se tratasse de um engano ou de um entendimento que fosse diferente do nosso. Talvez haja mesmo uma recusa em se pensar diretamente esta questão.

Quando em 372a, assim que se acredita ter um primeiro esboço de cidade já traçado, e Adimanto sugere que se observem as transações que naquela primeira cidade uns fariam com os outros, naquele momento, uns e outros sendo considerados como produtores privados de bens a serem trocados no mercado, Sócrates sobrepõe-se, levando a que a discussão passe a ser a do modo de vida a ser levado pelos membros daquela primeira comunidade desenhada. Relega-se, pois, a discussão das transações de mercado.

A discussão a respeito do modo vida seguirá, deixando claro que não se tinha então uma medida estabelecida para a vida e que da falta dessa medida decorriam todos os possíveis males, particularmente, o maior deles, a necessidade da guerra. E a discussão da medida ou desmedida aprofunda-se. Mesmo não tendo como resolvê-la naquele momento, assume-se a difícil postulação de uma desmedida, a de que a cidade deveria ser "luxuriosa", atendendo a todo o tipo de demandas excessivas, para que com isso se pudesse passar a analisar em detalhe uma das funções que deveria ser desempenhada para sua sobrevivência; e isto, mesmo que a função escolhida para ser

estudada fosse uma que decorria do "luxo" que se postulava como devendo ser propiciado aos cidadãos. O que importava, na verdade, era passar, e passar rapidamente, à uma análise que pudesse apreciar, de perto e com rigor, as necessidades do bom desempenho funcional; visto que seria por essa análise que se chegaria, por fim, à definição de uma medida, e de uma boa medida para a aceitação dos interlocutores. A questão da medida resolver-se-á por sua descoberta no estudo da função escolhida para estudo, no modo de ser e viver dos que deveriam ser os bons guardiões da cidade.

Mas o bem medido modo de ser e viver dos valorosos guardiões da cidade, ainda que, a princípio, parecesse poder fornecer o critério para a medida da cidade como um todo, devendo todo cidadão enquadrar-se dentro da medida de um modo de vida que fosse o ajustado ao seu específico desempenho funcional, sendo justo cada um ter o que lhe fosse próprio, e próprio lhe sendo, antes de tudo, o desempenho da função que correspondesse a sua natureza, cabendo-lhe, para isso e só para isso, a posse do que fosse necessário; essa medida, no entanto, acabou por se aplicar a todos só como classe, e não propriamente a cada um dos cidadãos como profissionais específicos. Não se aplica uma medida ao modo de vida do pedreiro, outra ao do sapateiro, e outra ao do médico, do pintor e do escultor. A esses todos se aplicaria uma única medida. E mais, a medida da vida desses que seriam os "demais" seria uma espécie de relaxamento da cuidadosa medida a ser aplicada aos outros. Seriam os "demais" objeto mais de um descaso do que de um se fazer caso deles com os cuidados necessários para sua formação e manutenção como bons prestadores de seus serviços.

Na verdade, a medida encontrada é aplicada só aos guardiões e seus auxiliares, sendo outra a situação dos demais. Não se aplica a eles a medida de um modo de vida regrado conforme as determinações estritas de um bom desempenho funcional. E não se aplicam a eles as determinações daí decorrentes relativas à posse, às relações de parentesco e tudo o mais que caracterizaria a vida dos guardiões. Os

demais permaneceriam como produtores especializados que no mercado trocariam os frutos de seu trabalho; só que haveria sobre eles agora o governo dos guardiões. De novidade para eles, após todos os desenvolvimentos do texto, só esse governo.

Mas, então, e as transações que entre eles haveriam, como seriam? Seriam relações de mercado, mas são elas mesmas que se deixou de estudar em 372a, e em momento algum foram retomadas para consideração. Como entender a "classe dos negociantes", como em verdade seriam enquanto produtores especializados que trocariam os produtos do seu trabalho no mercado? Como entendê-los sem apreciar as relações que entre si teriam? Como poderíamos, ainda, apreciar a relação dessa classe com a dos guardiões sem que saibamos quem seriam na definição das relações internas à sua própria classe? Sobre os guardiões muito se disse, sobre os demais não. É preciso entender melhor os últimos; em si mesmos, e para melhor apreciar suas relações com os outros. O texto, no entanto, parece furta-se a isso.

Sendo assim, não temos outro recurso senão recorrer a quem o faça. O que poderia parecer despropositado, visto que a cidade de que tratamos só existe na imaginação dos nossos interlocutores. Eles se furtando a revelar o conteúdo de sua própria imaginação, como conhecê-lo? Ou haveria quem por eles tivesse sido informado do que no texto não revelam? Não sabemos de quem tivesse tido essa confiança. No entanto, acreditamos que a cidade, tal como começa a se desenhar em 369a não seja tão exclusiva assim de nossos próprios interlocutores. Os traços iniciais com que se define, o trabalho especializado e as trocas de mercado, eram dados já existentes em seu próprio entendimento. Naturalmente, pareceu-lhes dever assim se constituir uma associação humana. Ora, de onde teriam vindo esses traços que Sócrates apresenta aos dois jovens irmãos de Platão, a eles aparecendo, tão imediatamente e simplesmente, como as formas naturais de organização dos homens em sociedade?

Conversavam na casa de Céfalo, e lá o que se revelou, em todas as preliminares do diálogo, foram concepções afins com uma sociedade de mercado: a definição dada pelo anfitrião de que a justiça seria "dizer a verdade e pagar o devido", aquela outra de seu filho, que se concluiu ser idéia de "algum homem rico que se tivesse na conta de poderoso", e, ainda, o entendimento de Trásimaco de que a justiça seria a conveniência do mais forte; todas estas idéias são afins com uma sociedade onde as relações de mercado estariam determinando centralmente a maneira de se conceber a própria comunidade humana que seria a Polis. E, ainda mais, o "contratualismo" que Gláucon e Adimanto dizem ser a maneira da maioria pensar, também ele é próprio a uma sociedade onde as relações de troca estejam determinando as relações sociais fundamentais. Sendo assim, como o próprio texto nos revela, não só ao entendimento dos nossos próprios interlocutores eram comuns as idéias de que uma associação humana se formaria pela divisão do trabalho e pela troca dos seus produtos no mercado. Antes, o que era comum ao entendimento deles, aparece também como comum ao entendimento de todos os convivas na casa de Céfalo.

E podemos também apreciar as relações de mercado de uma modo ainda mais geral, visto se tratar de algo que não é particular aos gregos da época. Podemos apreciar o mercado como modo de relação social onde quer que se tenha constituído. E podemos recorrer a quem quer que o tenha pensado. Pensado ele foi em maior ou menor grau de generalidade. Há quem o tenha pensado em sua forma particular a um determinado momento da história; há também quem o tenha pensado como forma geral mais ou menos recorrente na história. Os termos em que quase foi pensado em 372a são o de uma generalidade bastante abrangente: tratar-se-iam de indivíduos que seriam produtores especializados e que trocariam os produtos de seus específicos trabalhos no mercado. Na generalidade dos termos desta formulação, há quem tenha pensado as relações de troca. Recorreremos a eles.

O ser próprio da classe única em que se enquadrariam os demais, que não os guardiões, deverá, assim, mostrar-se na objetividade de seu modo interior e específico de relacionamento. Uma apreciação mais direta desse modo específico de ser e relacionar-se deverá, em seguida, auxiliar-nos no entendimento do que o texto também diz sobre isto, só que à sua maneira.

6a. O mercado como
reivindicação de humanidade.

Tomemos a relação de troca em sua realidade mais elementar, tal como a deixaram sem analisar Sócrates e os dois jovens irmãos de Platão. Observemos os carpinteiros e lavradores, médicos e demais artesãos de sua cidade como produtores especializados que trocariam os produtos de seus trabalhos no mercado. Tomemos suas relações na maior simplicidade possível, para depois apreciá-las em sua complexidade maior, tal como faz nossa economia política.

A relação elementar.

A relação primeira e necessária que estabeleceriam os carpinteiros, lavradores e todos os demais artífices da cidade de nossos interlocutores seria a da permuta dos produtos de seus trabalhos especializados. A troca de duas de suas mercadorias constituir-se-ia na relação elementar no processo de suas trocas. Nessa relação as mercadorias estariam igualizadas. A relação mais elementar dos processos de trocas seria a da equalização de duas mercadorias. Seria através dessa relação entre duas mercadorias equalizadas que

existiriam os indivíduos no universo das trocas; e só através dessa relação. Do ponto de vista do processo de trocas, os indivíduos existiriam exclusivamente como possuidores de mercadorias equalizadas nos próprios atos de troca. A equalização de duas mercadorias, assim, seria a forma mais elementar pela qual os indivíduos adquiririam existência social no mercado, e assim seria com os produtores especializados da cidade de Sócrates e dos dois jovens irmãos de Platão.

Numa dessas relações, por exemplo, um par de calçados apresentar-se-ia como propriedade de um indivíduo, o produtor de calçados (supondo-se, para simplificar, que o próprio produtor é o vendedor de calçados); e cinco metros de tecido, apresentar-se-iam como propriedade de um outro indivíduo, o produtor de tecidos (em termos da mesma simplificação). O sapateiro e o tecelão apresentar-se-iam como proprietários que alienariam aquilo que fosse de sua propriedade em troca do que seria propriedade de um outro. E o fariam porque a mercadoria cinco metros de tecido não apareceria como objeto de uso para o tecelão, mas para o sapateiro; assim como o par de calçados, como objeto de uso para o tecelão e não para o sapateiro. Quem teria os cinco metros de tecido como utilidade seria o sapateiro, e quem teria o par de calçados como utilidade seria o tecelão. Defrontar-se-iam, a princípio, pois, cada um deles, o tecelão e o sapateiro, como estando em posse de um objeto para o consumo do outro. Os objetos estariam como que trocados de mãos: o que seria de uso para o tecelão estaria em mãos do sapateiro, e o que seria de uso para o sapateiro estaria em mãos do tecelão. Entrariam em relação para obter aquilo que seria do outro.

Ao fazê-lo, revelar-se-iam como carentes disso mesmo que estaria em posse do outro. O objeto de um representaria a necessidade do outro e vice-versa. Nessa situação, onde a necessidade de um estaria representada pela mercadoria do outro, mostrar-se-iam os indivíduos através de objetos de que, a princípio, não teriam a propriedade. O tecelão mostrar-se-ia como necessitado do que seria do sapateiro, e este do que seria do tecelão. Assim se mostrariam,

e só assim se mostrariam. As demais características, propriedades e também carências e necessidades, que não aquelas presentes nas mercadorias transacionadas, porventura existentes nos indivíduos envolvidos, não seriam levadas em consideração. Não importariam em nada para a relação; não precisariam mesmo ser declaradas: seriam desprezadas¹.

Os indivíduos só explicitariam aquilo que de si pudesse estar contido naquela simples relação entre duas mercadorias. E nela se revelariam meramente como carentes daquilo que seria posse de um outro. Apresentar-se-iam, pois, só por uma carência. Existiriam socialmente meramente como declarantes de uma necessidade insatisfeita. Seria através da mercadoria do outro que cada um deles declararia isto de si. E, como não declarariam mais do que isso, seria essa declaração de carência a sua face social, o meio pelo qual se fariam presentes uns aos outros. A mercadoria do tecelão mostrar-nos-ia o sapateiro em sua necessidade, e a mercadoria do sapateiro, o tecelão em sua necessidade. Os cinco metros de tecido seriam, assim, representantes do sapateiro, expressão de sua necessidade; e o par de calçados, expressão da necessidade do tecelão, o que o tecelão declararia de si socialmente.

Equalizar-se-iam as duas mercadorias na relação, e como seriam elas o modo de mostrar-se do tecelão e do sapateiro, equalizar-se-iam as representações sociais dos dois. Os dois teriam, pois, por essa relação de igualdade, equalizadas as suas formas de existência social. Seriam, na relação, iguais. Nela, seriam indivíduos iguais.²

¹ "Tout cela est extérieur à l'échange qui pose et confirme les valeurs et les sujets de l'échange. Celui-ci a ... un contenu extérieur à sa forme économique. Il est composé de la particularité naturelle de la marchandise échangée et du besoin naturel spécifique des échangistes, ou des deux à la fois, bref de la diversité de la valeur d'usage des marchandises échangées." (Karl Marx - Fondements de la Critique de l'Économie Politique, p.188)

² "Chacun des sujets est un échangiste, c'est-à-dire a le même rapport social vis-à-vis des autres que ceux-ci vis-à-vis de lui. En tant que sujets de l'échange, leur relation est donc celle de l'égalité. Il est impossible de déceler la moindre différence ou

Nessa sua manifestação social, em igualdade, estariam empobrecidos, desprezadas que estariam as características individuais não incluídas nas mercadorias presentes. Seria nesse empobrecimento que se equalizariam os indivíduos. Apareceriam equalizados, mas não é que se apresentassem como não tendo nenhuma diferença entre si. A equalização das duas mercadorias mostraria bem a natureza da relação, pois estaria a equalizar coisas que, no ato mesmo de se fazerem iguais, declararariam sua diferença. Tratar-se-ia da equalização de cinco metros de tecido com um par de calçados, e não de cinco metros de tecido como o mesmo tanto do mesmo tecido, ou ainda a de um par de calçados com os mesmos calçados. A equalização de que se trataria declararia a particularidade das mercadorias trocadas: o fato dos cinco metros de tecido serem diferentes do par de calçados. Os indivíduos, ao apresentarem-se como iguais na

opposition entre eux. Les marchandises qu'ils échangent sont équivalentes, ou du moins passent pour telles (il ne peut y avoir qu'une erreur subjective dans l'évaluation mutuelle, et si l'un des individus lésait l'autre, cela ne résulterait pas de la nature de la fonction sociale dans laquelle ils entrent respectivement, car elle est la même pour tous et il y sont égaux; ce ne pourrait provenir que de leur ruse naturelle, de leurs «dons» de persuasion, etc., bref de la supériorité personnelle d'un individu sur l'autre. La différence serait naturelle et n'affecterait pas la nature de leur relation proprement dite ...)» (Idem, ibidem, p. 187). "... en ce qui concerne la forme pure, c'est-à-dire le côté économique du rapport, elle est faite de trois éléments formellement distincts: d'abord, les sujets du rapport, les échangistes; ensuite, sur le même plan, les objets de leur échange, valeurs ou équivalents qui sont non seulement égaux, mais doivent l'être expressément; enfin, le procès d'échange lui-même, la médiation: par son intermédiaire, les sujets sont posés comme échangistes égaux e leurs objets comme équivalents. Les équivalents sont l'objectivation d'un sujet pour l'autre, c'est dire qu'ils se valent et se confirment comme tels dans l'act de l'échange; en outre, ils sont indifférents l'un à l'autre. Les sujets n'existent mutuellement dans l'échange que grâce aux équivalents et se confirment égaux en vertu de l'échange d'objets où l'un existe pour l'autre. Ils sont sur un pied d'égalité en tant que possesseurs d'équivalents dont ils sont les garants réciproques dans le procès de l'échange; mais, comme ils se valent, ils sont indifférents les uns aux autres: toutes leurs autres différences personnelles ne les intéressent pas, et peu important toutes leurs autres qualités individuelles" (Idem, ibidem, 187-188).

relação de troca, declarariam, ao mesmo tempo, sua diferença. Fá-lo-iam através da particularidade dos objetos trocados. Estariam, pois, o nosso tecelão e o nosso sapateiro, a mostrar suas diferenças ao equalizá-las.

O tecelão procuraria pelo par de calçados e o sapateiro pelos cinco metros de tecido. Seria a particularidade dos objetos trocados que justificaria a relação. Seria a diferença dos objetos que colocaria os indivíduos em relação. O tecelão só procuraria pelo sapateiro porque teria necessidade dos calçados, e este só procuraria pelo tecelão para obter os cinco metros de tecido. Assim, seria essa diferença, a diferença de suas necessidades (ao que corresponderia a diversidade dos objetos transacionados), o suposto de sua relação social. E a condição para que a relação se realizasse, para que se fizessem presentes um para o outro, seria que a diferença de suas mercadorias estivesse dada através de uma relação de igualdade: a igualdade formal das mercadorias intercambiadas. Não poderiam atender suas necessidades senão pela troca de suas mercadorias e, para fazê-lo, estas deveriam mostrar-se como iguais. Seria, pois, sua diferença, a diversidade de suas necessidades, que os levaria a se colocarem em relação de igualdade. A sua diferença seria o suposto de sua igualdade; sua igualdade, a condição de sua existência social.³

Ao se colocarem em relação de igualdade, fá-lo-iam mutuamente

³ "Le contenu de l'échange est totalement étranger à sa destination économique. Néanmoins, loin de compromettre l'égalité sociale des individus, il fait de leur diversité naturelle la base de leur égalité sociale. Si A avait le même besoin que B et si son travail avait le même objet, il n'y aurait pas lieu de les relier l'un à l'autre; du point de vue de la production, ce ne serait pas de individus autres. Tous deux ont besoin de respirer; l'air existe pour l'un comme pour l'autre, mais cela ne crée aucun contact social entre eux. Le fait qu'ils respirent établit entre eux des rapports naturels, mais non personnels. La diversité de leurs besoins et de leur production fournit l'amorce de leur échange et de leur égalité sociale à travers lui. Cette diversité naturelle est donc la condition préalable de leur égalité sociale au sein de l'échange et de l'ensemble de leurs relations productives." (Idem, ibidem, p. 188)

sabedores de que a satisfação de suas necessidades particulares dependeria do outro, do objeto que estaria em mãos desse outro. E saberia, cada qual, que para sua vontade realizar-se, também o mesmo deveria acontecer com a vontade do outro. O tecelão não poderia afirmar-se na relação sem que, ao mesmo tempo, o sapateiro também o fizesse. Só se sua mercadoria, a mercadoria cinco metros de tecido, atendessem à necessidade do outro, do sapateiro, é que ele teria a sua própria necessidade de calçados satisfeita. Esta seria uma outra condição para que o tecelão e o sapateiro estivessem em relação. Seriam, pois, conforme esta outra condição, fornecedores, cada qual, do objeto para o consumo do outro. Só assim a relação poderia chegar a bom termo.

E, assim, tecelão e sapateiro seriam indivíduos que produziriam para a necessidade de um outro. O tecelão não produziria para seu próprio consumo, mas para o consumo do sapateiro, assim como o sapateiro produziria para o consumo do tecelão, e não para si mesmo também. Produziriam para o outro o objeto de seu consumo, oferecendo-o como um bem adquirível no mercado.⁴

Quando as trocas afirmam-se como mediação necessária para a satisfação das necessidades individuais, todos que se apresentam nelas como portadores de mercadorias para troca, não o fazem mesmo com aquilo que represente um excedente eventual de sua produção para consumo pessoal ou familiar; fazem-no com alguma coisa que já foi produzida com o objetivo de ser trocada, com a finalidade de com ela fazerem-se presentes nos processos de intercâmbio. Produzem

⁴ "Si le besoin de l'un est satisfait par le produit de l'autre et vice versa, c'est que l'un est capable de produire l'objet du besoin de l'autre et que chacun fait face à l'autre en étant propriétaire de l'objet du besoin de l'autre. C'est ce qui démontre que chacun, en tant qu'homme, domine son propre besoin, etc., et que les sujets se comportent en hommes les uns vis-à-vis des autres, bref qu'ils sont concients d'appartenir à la même espèce ou collectivité. Cela ne se retrouve nulle part ailleurs. Par exemple, en éléphant ne produit pas pour un trigre, ni tel animal pour tel autre. Un essaim d'abeilles ne représent, au fond, qu'une seule abeille, et en outre chacune d'elles produit la même chose que l'autre." (Idem, ibidem, p.189)

todos já pensando no outro. Agem, pois, pensando socialmente.

Ora, conscientes de que sua existência transcenderia o seu aspecto individual e que seria social, e de que sua relação social seria de igualdade, sendo necessária, pois saberiam que dependeriam necessariamente dela para a satisfação de suas necessidades; conscientes, portanto, de sua igualdade e do caráter social de sua existência, poderíamos considerá-los fraternos.

O tecelão e o sapateiro entrariam em relação, vincular-se-iam entre si, porque cada um deles teria necessidade da mercadoria do outro, de algo que estaria em posse de um outro. Ora, a necessidade de possuir algo que estaria em posse de um outro indivíduo poderia levar ao uso da violência, ou ao estabelecimento de todo tipo de relações de dependência. Mas não seria o caso dado pela relação de troca. Nela, de ambas as partes haveria necessidade da mercadoria do outro. O tecelão precisaria da mercadoria que estaria em posse do sapateiro, e este também precisaria do que estaria em posse do tecelão. Mas, o que seria o fundamental na relação, tanto o tecelão como o sapateiro, ao se apresentarem socialmente, declarar-se-iam, já de princípio, dispostos a alienar as mercadorias que teriam como suas propriedades: declarar-se-iam dispostos a ceder o que seria seu para servir de meio à necessidade de um outro. As mútuas necessidades poderiam, assim, ser satisfeitas sem que se recorresse à violência, sob a simples condição de que uma e outra fossem atendidas.

Ambos apresentar-se-iam cordialmente, declarando que o objeto que trariam consigo seria de utilidade para um outro; propagandeariam mesmo essa utilidade para outro. Manifestar-se-iam interessados não em retê-los, mas em desfazerem-se deles. Só pediriam em troca algo que também lhes fosse de interesse. Quem quer que possuísse algo de interesse de um outro poderia ter o objeto com que ele se apresentasse em sociedade. Desnecessária seria, pois, a violência. Na relação, a violência não interferiria para nada. Cada um, por si mesmo, colocar-se-ia nela, e o faria porque quereria. Por suas próprias pernas, lá iria situar-se. Seria voluntariamente

que os indivíduos, cada um deles, agiriam no mercado; seria por si mesmos que agiriam. Ao se colocarem na relação, cada um saberia que ele mesmo, e o outro que nela se lhe contraporiam, lá estariam voluntariamente. Poderiam reconhecer-se, pois, como indivíduos agindo voluntariamente, sem nenhum constrangimento ou imposição: reconhecer-se-iam, assim, como indivíduos livres.⁵

Se assim pensássemos, teríamos que na relação mais elementar dos processos de troca, representada pela equalização de duas mercadorias, os indivíduos teriam e reconheceriam a liberdade, a igualdade e também a fraternidade.⁶

⁵ "Bien que A ressente en lui le besoin de la marchandise de B, il ne s'en empare pas par la force, et vice versa: ils se reconnaissent mutuellement la qualité de propriétaires, de personnes dont la volonté perçoit à travers leurs marchandises. D'où les notions juridiques de personne et de liberté (dans la mesure où cette dernière entre dans ce rapport). Nul ne s'empare de la propriété d'autrui par la force; chacun l'aliène librement" (Idem, ibidem, p.189). "Não é com seus pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria. Temos, portanto, de procurar seus responsáveis, seus donos. As mercadorias são coisas; portanto, inermes diante do homem. Se não é dócil, pode o homem empregar a força, em outras palavras, apoderar-se dela. Para relacionar essas coisas, umas com as outras, como mercadorias, têm seus responsáveis de comportar-se, reciprocamente, como pessoas cuja vontade reside nessas coisas, de modo que um só se apossa da mercadoria do outro, alienando a sua, mediante o consentimento do outro, através, portanto, de um ato voluntário comum. É mister, por isso, que reconheçam, um no outro, a qualidade de proprietário privado. Essa relação de direito, que tem o contrato por forma, legalmente desenvolvida ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo da relação jurídica ou de vontade é dado pela própria relação econômica. As pessoas, aqui, só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias e, portanto, de donos de mercadorias" (Karl Marx, O Capital, p.95). "Para a alienação ser recíproca, é mister que os homens se confrontem, reconhecendo, tacitamente, a respectiva posição de proprietários particulares dessas coisas alienáveis, e, em consequência, a de pessoas independentes entre si. Essa condição de independência recíproca não existe entre os membros de uma comunidade primitiva, tenha ela a forma de uma família patriarcal, de uma velha comunidade indiana ou de um estado inca etc" (Idem, ibidem, p. 98).

⁶ "La forme économique - l'échange - implique absolument l'égalité des sujets, tandis que le contenu et la matière des individus e de objets incitant à l'échange impliquent la liberté"

A regra prática sumária.

Nas relações de troca, impor-se-iam, pois, as condições da igualdade, da liberdade e da mútua prestação de serviços. Para que se relacionassem no mercado, deveriam os indivíduos ser iguais, livres e, como tais, um ao outro, prestar um serviço. Só se relacionariam como livres, na igualdade, e na mútua prestação de um serviço. Desprezadas seriam suas diferenças, necessidades e carências que não aquelas declaradas em sua demanda no próprio ato de troca. Desimportantes seriam todas outras suas qualidades e capacidades senão aquelas de prestar os serviços efetivamente oferecidos na própria relação. Na imediatez da relação de troca só poderiam estar como livres e iguais na prestação de serviços determinados.

Cada um deles saberia que, para que pudesse apresentar-se no mercado, deveria levar a mercadoria, o seu serviço, para a necessidade do outro; como esperaria que houvesse um outro que lá estivesse oferecendo o objeto de sua própria necessidade. Ninguém se desfaria de seus próprios bens senão em troca de outros. E nisto se afirmariam como livres, iguais e úteis uns aos outros. Seriam estas as condições que se imporiam no próprio modo de relação que definiriam como devendo ser o seu: a troca de mercadorias.

Na imediatez da relação, a violência estaria excluída, a desigualdade desprezada, o egoísmo só podendo se expressar através da prestação de um serviço. — Mas bastariam tais definições para que efetivamente se relacionassem como livres, iguais e cooperantes? Pois bem, apresentar-se-iam como livres, iguais e cooperantes

(Karl Marx — Fondements de la Critique de l'Économie Politique, p. 190). "Non seulement l'égalité et la liberté sont respectées dans l'échange fondé sur les valeurs, mas l'échange de valeurs est la base productive et réelle de toutes libertés e de l'égalité. A titre d'idées pures, elles n'en sont que des expressions idéalisées; lorsqu'elles sont développées en rapports juridiques, politiques et sociaux, leur base reste la même, seule change leur force. C'est que l'histoire a d'ailleurs confirmé" (Idem, *ibidem*, 190-191).

na relação. — Todavia, como agiriam efetivamente? Qual seria o comportamento que teriam esses homens que se teriam como tais, para que, efetivamente, fossem tal qual? Que gestos dariam existência às relações de troca entre eles?

Defrontar-se-iam dois indivíduos. Um e outro trariam consigo o objeto do interesse do outro. Se não estivessem com esse objeto, nem sequer se aproximariam. Estariam em posse, um e outro, do bem da demanda do outro. Olhariam para o objeto de sua demanda que estaria em mãos do outro. Desejariam usar, consumir, o objeto do outro. O que desejariam seria um uso que ali se daria como sendo prerrogativa de um outro. A relação que estabeleceriam seria, pois, com o objetivo de que se trocasse a prerrogativa de uso de um com a prerrogativa de uso do outro. E, assim, supor-se-ia que, um e outro, teriam em mãos objetos dos quais tivessem efetivamente direito de uso. Deveria o indivíduo que levasse algo para trocar no mercado, tê-lo como coisa efetivamente sua. Ao se apresentar para os atos de troca, ter-se-ia como dado que o fosse. Declarar-se-ia como tal em seu simples apresentar-se no mercado. Só poderia mercadejar o que fosse seu. Deveria, pois, ter como seu o que quisesse trocar.

Seria preciso, assim, que cada um fosse, verdadeiramente, o proprietário do bem oferecido na troca. Esta necessidade impor-se-ia, então, como regra aos indivíduos, livres, iguais e cooperantes que se relacionariam no mercado. Nessa sua condição de igualdade deveriam ser verídicos na afirmação de seus respectivos direitos de uso sobre os objetos transacionados. Não poderiam dispor senão daquilo que fosse seu: deveria ser verdadeira a afirmação de propriedade que fariam, pelo seu simples posicionamento frente aos demais com um bem em mãos, dizendo que desejariam trocá-lo. Seria, portanto, preciso que se dissesse a verdade a respeito de si mesmo como possuidor efetivo de um bem que pudesse ser transacionado no mercado.

E seria preciso que se fosse veraz também na qualificação do próprio bem ofertado. Deveria o bem ofertado por cada um ser seu, e

deveria aquilo que fosse de cada qual ser oferecido sem o recurso à má-fé e à impostura. Não se deveria fazer com que o bem que se oferecesse no mercado aparentasse ter qualidades que não tivesse. Quando alguém não soubesse tudo o que fosse sua própria mercadoria, deveria, mesmo assim, estar disposto e disponível ao interrogatório do outro para lhe oferecer toda informação que sobre ela tivesse. Exigir-se-ia, muitas vezes, uma "garantia", e ele deveria dá-la de boa vontade.

Seria preciso que cada um dissesse a verdade sobre sua condição de proprietário dos bens transacionados e preciso seria, também, que a dissesse a respeito da natureza dos próprios bens. Se não fosse assim, não haveria continuidade no relacionamento. Haveria uma relação, mas não outra mais. Haveria uma ou outra relação eventual, mas não um mercado: um conjunto de séries ininterruptas de relações de troca.

É mais, na troca um diria que daria ao outro um bem se o outro, em contrapartida, oferecesse-lhe outro. "Dar-te-ei isto se me deres aquilo", assim se apresentariam. Se declarassem aceitar os termos dessa relação, poderia ela processar-se. Qual deles, no entanto, adiantar-se-ia, entregando o seu bem, ou então, com uma mão estaria dando, quando, com a outra, no mesmo instante, estaria recebendo? Haveria sempre quem se adiantasse em dar, mesmo que só por um instante. Alguém, um ou outro, sempre daria antes de receber; e, se o fizesse, seria na confiança de que, dando, iria receber. Sendo assim, quem recebesse primeiro ficaria a dever a entrega que lhe competeria. Aceitando a entrega do outro, ficaria devendo a contrapartida pressuposta por ela. Dir-se-ia, então que deveria pagar o que seria devido.

Para que pessoas dadas como iguais, livres e cooperantes se relacionassem através das trocas seria preciso, pois, que dissem a verdade e pagassem o devido.

O que estaria presente na relação de troca, no pressuposto da mútua declaração de uma intenção e do compromisso recíproco de uma entrega, não seria esta ou aquela necessidade, deste aqui ou

daquele outro. A necessidade de cada um seria objeto só do cuidado dele mesmo. Não estaria em linha de conta na relação econômica. O que nela estaria presente seriam só as mútuas declarações de seus partícipes. O que estaria presente seria só uma e outra declaração.

Se um indivíduo se declarasse demandante de tecidos, e de tecidos de púrpura, quando seus pés se encontrassem descalços, ninguém teria o direito de dizer-lhe que deveria é procurar por calçados, e não pela púrpura dos tecidos. Cada um decidiria por si mesmo qual deveria ser ou não o objeto de sua demanda. Certo ou errado, só ele decidiria. Seu acerto lhe seria benéfico, seu erro prejudicial; mas ninguém mais teria nada com isso. O que se faria presente na relação seria, propriamente seu arbítrio, a manifestação de seu arbítrio, e não diretamente a de sua necessidade. A sua necessidade far-se-ia presente, mas só o faria conforme decidisse o seu arbítrio. E o que decidiria o arbítrio de cada um seria, não só qual fosse sua demanda, mas também o que ofereceria, de sua parte, para satisfazê-la. O arbítrio de um decidir-se-ia por tecidos de púrpura, e decidir-se-ia também por oferecer cebolas, ou batatas, ou beterrabas, por esse tecido. Se declarasse oferecer cebolas por tecido, teria de manter tal oferecimento, entregando-as efetivamente a quem lhe tivesse entregue o tecido. Para que, um e outro arbítrio, na relação de mercado, fizessem respeitar-se seria preciso que se comportassem tal como teriam declarado. Se um se declarasse disposto a entregar cebolas por tecido, e outro, tecido por cebolas; entregue o tecido, teriam de ser entregues as cebolas; entregues as cebolas, teria o tecido de ser entregue.

O arbítrio de cada um, expressar-se-ia, primeiro verbalmente: teria de ser veraz essa sua expressão verbal. Depois se expressaria no ato mesmo de entrega: teria de ser efetiva essa entrega. Afora essas expressões, a verbal de uma promessa, e aquela do ato de uma entrega, não haveria arbítrio nenhum a ser considerado no mercado. Só assim poderia ocorrer a relação de uma pessoa com outra. E não seria ela uma relação do arbítrio de uma diretamente com o desejo de outra, com sua necessidade, mas do arbítrio de uma também com o

arbitrio de outra, e não se tendo em conta a matéria do arbitrio de uma e outra, quer dizer o fim específico que cada uma perseguiria, mas só um e outro, ou seja os dois arbitrios, como livres e o fato da ação de um poder conciliar-se com a ação do outro⁷. Só assim uma pessoa, apresentando-se como carente, não precisaria, apesar mesmo dessa carência declarada, submeter-se à vontade de um outro, abdicando de seu próprio arbitrio. Só assim, como livres se relacionariam.

Testemunho de contemporaneidade.

As considerações precedentes sobre a natureza das trocas mercantis e os valores sociais nelas envolvidos talvez possam parecer extemporâneas ao texto de Platão. Objetar-se-ia, eventualmente, que estaríamos pensando as relações de mercado a partir de idéias que não poderiam ser de nossos interlocutores, nem a eles e à sua época interessar. E foi mesmo a partir da mercantilização das relações sociais em nossa própria sociedade que estivemos pensando. Mas, por isso, seriam as considerações que fizemos

⁷ "El concepto del Derecho, en tanto que se refiere a una vinculatoriedad derivada de él, es decir, el concepto moral del Derecho, tiene por objeto, em primer término, sólo la relación externa y práctica de una persona con otra y en tanto que sus acciones pueden tener influjo entre sí, bien mediata, bien inmediatamente. En segundo lugar, no tiene por objeto la relación del arbitrio con el deseo de otra persona, y, por tanto, con a mera necesidad, como, por ejemplo, en las acciones de la beneficencia o de la clemencia, sino la relación del arbitrio con el arbitrio de otra persona. En tercer lugar, en esta relación reciproca del arbitrio no se tiene en cuenta en absoluto la materia de éste, es decir, el fin que cada uno persigue con el objeto - no se pregunta, por ejemplo, si el que compra una mercancía para su propio comercio obtendrá o no con ella un beneficio -, sino sólo la forma en la relación del arbitrio reciproco, en tanto que es considerada como libre, y el hecho de si la acción del uno puede conciliarse con la del otro de acuerdo con una ley general." (I. Kant - Introducción a la Teoría del Derecho, p. 79-80)

estranhas à sociedade e à época deles? Nós acreditamos que não. Recorreremos a uma testemunha.

Aristóteles: igualização pela demanda.

Aristóteles mostra-nos que os gregos da época efetivamente pensavam as relações de mercado, e sobre elas desenvolve suas próprias considerações. De uma maneira geral, diz ele, as pessoas procurariam comportar-se umas em relação às outras segundo a reciprocidade; por exemplo, acreditariam que se deveria retribuir o bem com o bem e o mal com o mal, e que assim estariam agindo conforme a gratidão.

"É por isto que elas destinam um lugar de destaque ao templo das Graças, para fomentar a prática da reciprocidade; com efeito, esta é uma característica da gratidão ..."⁸

Seria mesmo a reciprocidade que manteria a cidade unida. Os pitagóricos, afirma Aristóteles, pensavam até que a reciprocidade seria justa de maneira irrestrita e definiam, assim, a justiça irrestrita como reciprocidade⁹. E seria também a reciprocidade que regeria as relações de troca.

"O construtor deve obter do sapateiro o produto do trabalho deste, e deve por sua vez oferecer-lhe em retribuição o produto de seu próprio trabalho."¹⁰

8 Ética a Nicômacos, 1133a.

9 Ibidem, 1132b.

10 Ibidem, 1133a.

Mas, considera Aristóteles, para que o construtor e o sapateiro se relacionassem, deveriam, antes, fazer-se iguais. Como desiguais não se relacionariam, ou, se o fizessem, seu relacionamento não teria continuidade¹¹. A igualdade seria condição de justiça, pois justo seria o igual e injusto o iníquo.

"Se, então, o injusto é iníquo(ou seja, desigual), o justo é igual, como todos acham que ele é ..."¹²

Se não fosse com justiça, a relação não ocorreria, ou, acaso se desse, não teria continuidade. Deveriam, o construtor e o sapateiro, igualar-se na relação de prestação de serviços recíprocos para que justa fosse a relação. Tratar-se-ia de cuidar de, com justiça, igualá-los, pois, em si mesmos, seriam desiguais.

"De fato, não são dois médicos que se associam para a permuta de serviços, mas um médico e um fazendeiro, ou de um modo geral pessoas diferentes e desiguais ..."¹³

As pessoas, e também os serviços permutados, seriam desiguais, isto necessariamente; pois, se não fossem desiguais não se relacionariam. O médico só procuraria pelo fazendeiro porque teria necessidade dos alimentos, produto de um trabalho que não o seu próprio. Da mesma maneira seria com o outro. Mas o médico, mesmo que precisando dos gêneros alimentícios do fazendeiro, e querendo, por isso, com ele relacionar-se, não conseguiria fazê-lo se não se fizesse igual a ele. Só como iguais poderiam relacionar-se segundo um modo que fosse justo. Se não fosse assim, não haveria permuta nem relacionamento justo. Eles de algum modo deveriam ser igualizados para que a relação ocorresse conforme a justiça.

11 Ibidem, ibidem.

12 Ibidem, ibidem.

13 Ibidem, ibidem.

Para isso haveria um suporte de fato. A demanda, efetivamente, igualá-los-ia. Um e outro seriam iguais em sua demanda do produto do trabalho do outro. O médico seria igualmente carente do trabalho do fazendeiro, como o fazendeiro carente do trabalho do médico. Em suas demandas pelos produtos dos trabalhos dos demais, todos seriam iguais. Todos estariam igualmente dependentes das prestações de serviços dos outros. Nisto se igualariam.

"... se as pessoas não necessitassem dos bens umas das outras, ou não necessitassem de todos eles igualmente, não haveria permuta, ou pelo menos não haveria a mesma espécie de permuta"¹⁴

Igualados seriam pela demanda, mas não que ela eliminasse neles as diferenças. Relacionar-se-iam por sua diferença; caso fossem iguais não se relacionariam. Tratar-se-ia, portanto, de uma igualização de pessoas diferentes, da igualização de sua desigualdade. E a demanda seria exatamente uma igualdade de condições, condições de carência, entre duas pessoas desiguais. Seria algo igual entre pessoas diferentes. Não se igualariam em si mesmos. Não se igualariam o médico e o sapateiro, ou o construtor e o fazendeiro; cada qual seria irredutível em sua diferença frente aos demais. E só nessa distinção mesma, pela complementariedade de seus trabalhos, constituiriam uma sociedade.

Postando-se, simplesmente, o médico frente ao sapateiro, ou o construtor frente ao fazendeiro, nada de igual poder-se-ia observar neles. Mas se cada um levasse consigo o produto de seu respectivo trabalho como objeto da demanda do outro, aí sim, neles se veria algo de igual. O médico interessar-se-ia pelo produto do trabalho do sapateiro, do mesmo modo que o sapateiro pelo produto do trabalho do médico. E, da mesma maneira, o construtor interessar-se-ia pelo produto do trabalho do fazendeiro, como o fazen-

¹⁴ Ibidem, ibidem.

deiro pelo produto do trabalho do construtor. Só se veria neles a igualdade, se demandantes; para isso, portanto, para que neles fosse vista alguma igualdade, precisariam apresentar-se como ofertando os produtos de seus trabalhos para a satisfação das demandas dos outros. Só assim se poderia neles ver o que de igual haveria. Isto os igualaria: a carência em todos eles do produto do trabalho dos demais.

Assim, seriam iguais; e, se por isso mesmo, por isto mesmo que os igualaria, pudessem ser relacionados ao modo de uma relação de igualdade, o que entre eles fosse igual, funcionaria como um padrão de medida. Haveria, para um e para outro, demanda; um e outro seriam carentes dos bens produzidos pelo trabalho dos demais. Demanda haveria em um e outro. Só que a demanda de um seria diferente da demanda de outro. Seria na igualdade de igualmente demandantes, mas como demandantes de coisas diferentes que deveriam igualizar-se. Se fosse possível essa igualização de demandas, a demanda lhes daria então um modo de igualização em suas relações sociais, ou seja, um padrão de medida em igualdade para suas relações em comunidade.

A demanda apresentar-se-ia, de fato, como um verdadeiro padrão de medida, um modo de igualização de pessoas e objetos diferentes. Seria, efetivamente, um padrão ou modo de medida em igualdade. A demanda igualizaria as pessoas em posse dos objetos das recíprocas demandas particulares. Por ela, far-se-ia o construtor igual ao sapateiro. Fossem a e b os bens transacionados, sendo a produto do trabalho do indivíduo A e b produto do trabalho do indivíduo B. O indivíduo A teria necessidade do produto do trabalho do indivíduo B, assim como B teria necessidade do produto do trabalho de A. Relacionar-se-iam como possuidores dos objetos para consumo do outro. O indivíduo A apresentar-se-ia com o bem a, de interesse do indivíduo B, e o indivíduo B com o bem b, de interesse de A. Apresentar-se-iam, um frente ao outro, na posse do bem da demanda do outro. Cada um far-se-ia valer frente ao outro pelo objeto que teria em mãos. Assim, A far-se-ia valer para B

através de a, assim como B far-se-ia valer para A através de b. Um e outro far-se-iam valer pelos bens ofertados. Um estaria para o outro com seu bem, assim como o outro, com o seu, estaria para ele. Esta seria a forma de sua presença mútua. Um frente ao outro assim se apresentariam:

$$A/a = B/b.$$

Ou o que seria o mesmo: o valor de A frente a B seria proporcional ao valor do bem por ele ofertado a B em relação ao bem ofertado por B a ele mesmo. Assim:

$$A/B = a/b.$$

Em termos de suas recíprocas necessidades, A estaria para B, assim como a para b; ou A para a assim como B para b. Relacionar-se-iam através dessa proporção.

"Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, envolvendo no mínimo quatro elementos (é evidente que a proporção descontínua envolve quatro elementos, mas acontece o mesmo com a proporção contínua, pois ela usa um elemento como se se tratasse de dois e o menciona duas vezes; por exemplo, «a linha A está para a linha B assim como a linha B está para a C»; a linha B foi mencionada então duas vezes, de tal forma que se a linha B for considerada duas vezes os elementos proporcionais serão quatro) ..."¹⁵

Nas relações de mercado estariam também envolvidos quatro elementos, e a razão entre um par de elementos seria igual à razão existente entre o outro par, pois haveria uma distinção equiva-

15 Ibidem, ibidem.

lente entre as pessoas e coisas. A diferença entre o construtor e o sapateiro seria equivalente à diferença entre os produtos do trabalho de um e outro. Através de uma proporção entre um e outro e os produtos de seus respectivos trabalhos, como objetos das recíprocas demandas, poderiam relacionar-se no modo da igualdade, e, como tal, conforme a justiça, sem que se desprezassem suas diferenças. Seriam suas diferenças igualizadas por meio de uma relação de proporcionalidade. Por isso, a reciprocidade que existiria entre eles seria uma "reciprocidade proporcional".

"Haverá portanto reciprocidade quando os termos da proporção forem igualizados, de tal forma que o valor do trabalho do sapateiro esteja para o valor do trabalho do fazendeiro com quem a permuta é feita assim como o fazendeiro está para o sapateiro ... Desta forma os permutantes são iguais e associados exatamente porque esta igualdade poderá efetuar-se em seu caso específico ... Se não fosse possível efetuar a reciprocidade desta maneira, não haveria associação entre as partes. O fato de que, quando as pessoas não necessitam umas das outras (isto é, quando nenhuma delas necessita das outras), ou uma não necessita de outra, elas não efetuam permuta, que só se fazem quando alguma delas necessita do que outra tem - por exemplo, quando se permuta a exportação de trigo em troca de vinho -, evidencia que a demanda mantém a união da comunidade como um todo. Deve-se portanto estabelecer a igualização da demanda."¹⁶

A reciprocidade que deveria haver para que a cidade fosse unida seria conforme a proporcionalidade e não na base de uma retribuição exatamente igual. Assim, para Aristóteles, se houvesse interesse recíproco pelo bem do outro e se houvesse, também, a

¹⁶ Ibidem, 1133a-b.

possibilidade de um relacionamento em igualdade, que seria do tipo proporcional e não simples, haveria relacionamento conforme a justiça; caso contrário não, porque, sem justiça, o relacionamento não seria possível, e, mesmo que um eventual ocorresse, não teria continuidade. Para que houvesse um relacionamento contínuo seria preciso que as pessoas fossem igualadas em suas demandas; e isto seria feito através do estabelecimento de uma proporção entre elas mesmas e os bens transacionados.

Aristóteles: o representante da demanda.

Com a finalidade de estabelecer a proporcionalidade entre os bens e as pessoas, de tornar umas e outros comparáveis, medindo o que seria diverso conforme um padrão de igualdade, teria sido inventado dinheiro. Através da mediação do dinheiro é que se estabeleceria, entre o número de pares de sapatos permutados por uma casa e a própria casa a mesma proporção que haveria entre o valor do trabalho do construtor e o do sapateiro¹⁷.

O construtor, com a casa produto de seu trabalho, faria frente ao sapateiro, com os calçados, também produtos de seu trabalho. O construtor demandaria pelos calçados do sapateiro e este, pela casa do construtor. Mas como comparar a casa do construtor com os calçados do sapateiro? Para isso teria sido inventado o dinheiro. Ele mediria todas as coisas; seria uma espécie de meio termo, medindo o número de pares de calçados equivalentes a uma casa ou a uma certa quantidade de gêneros alimentícios. Mas como se teria chegado a essa convenção que seria o dinheiro?¹⁸

17 Ibidem, 1133a.

18 O desafio colocado por Aristóteles parece-nos ser mesmo o de se ensaiar entender o desenvolvimento da forma dinheiro só a partir

Voltemos a situação originária. Estaria o construtor fazendo-se valer frente ao sapateiro pela casa que teria feito e que estaria sendo objeto da demanda do outro, assim como este outro, do outro lado, estaria fazendo frente ao construtor com os sapatos, que, por sua vez, seriam objeto da demanda do construtor. Na situação, um estaria a querer o que o outro teria; por isso um poderia fazer-se valer frente ao outro. Mas nada fixaria de antemão em que quantidades deveriam ser trocadas seus respectivos bens. O sapateiro não se recusaria, certamente, a ter em troca de um único par de calçados a casa toda do construtor. Este é que não aceitaria tal troca. O construtor diria que sua casa valeria muito mais do que um único par de calçados, que ela valeria muitos e muitos pares. Provavelmente, o sapateiro concordaria com ele e a relação entre os dois acabaria por se efetivar, trocando-se a casa do construtor por um número razoável de pares de calçados do sapateiro.

Mas que número seria esse? A princípio, seria simplesmente o número exigido pelos próprios interlocutores econômicos na imediatez de suas específicas relações. Como decidiriam eles seria algo que não competiria propriamente a ninguém mais opinar senão eles mesmos. Como quer que o fizessem, a relação de troca se efetivaria, ou não, dependendo exclusivamente de sua decisão. Do ponto de vista do construtor, por exemplo, qualquer que pudessem ser as sugestões de seu específico interlocutor econômico, no caso o sapateiro, como também de qualquer outro, mesmo que dotado de profundos conhecimentos de teoria econômica; quaisquer que pudessem ser as observações dos demais, o construtor só trocaria sua casa pelo número de calçados que ele mesmo fixaria como seu equivalente. Poderia querer mais, menos ou aquilo mesmo que o sapateiro estivesse disposto a oferecer. Dependendo da disposição do outro, conseguiria ou não obter o que postulasse, mas a postulação em si, e a

de uma igualização pela demanda, sem o recurso ao conceito de trabalho abstrato, pelo qual, do ponto de vista de Marx, dá-se a igualização das pessoas e dos objetos.

aceitação ou não do que estaria disposto a oferecer o outro, seriam decisões exclusivamente suas. Do ponto de vista do sapateiro aconteceria o mesmo.

Assim se fariam valer um frente ao outro. O construtor far-se-ia valer frente ao sapateiro, e também o sapateiro frente ao construtor, pelo que exigissem fosse-lhes oferecido em troca do que fosse seu. Um e outro teriam sua própria maneira de pensar a si mesmos e de valorarem o que fosse seu. Poderia, por exemplo, o construtor pensar consigo mesmo que, se fosse ele próprio a produzir os calçados, levaria para fazer cada par uma porção extremamente diminuta do tempo que levou para construir a sua casa. Consideraria, assim, que o número de pares de sapatos a ser oferecido por sua casa deveria estar na mesma proporção. No entanto, não poderia impor esse número. Seria preciso que o sapateiro aceitá-se-o. — A proporção em que seus bens seriam trocados, então, dependeria só do arbítrio exclusivo de cada um e da força que teriam para fazer-se valer um frente ao outro? Prefigurar-se-ia, se assim fosse, uma situação de conflito generalizado. A demanda impulsioná-los-ia para o relacionamento com os demais; atuaria no sentido da união da comunidade a partir mesmo das necessidades de cada um. Mas os termos em que se efetuariam as relações da demanda de um com a demanda dos outros, não parecem ser bons termos. As quantidades em que se trocariam os diferentes bens parecem ser fortuitamente decididas. Em cada caso, em cada relação de troca, o arbítrio dos envolvidos decidiria. E assim parece que sempre seria na troca entre indivíduos livres. Mas não é que suas relações não pudessem revestir caráter algum de sociabilidade.

Os indivíduos trocariam entre si bens e serviços conforme lhes ditasse o seu próprio arbítrio. Mas, nas múltiplas e necessárias relações que entre si entreteceriam, as situações acabariam por ser mais ou menos recorrentes. O nosso construtor, por exemplo, pedindo por sua casa um certo número de pares de sapatos, talvez não pudesse obtê-los de um sapateiro em particular, mas de um outro talvez pudesse, sim, obtê-los; e mais, talvez pudesse ob-

tê-lo de muitos outros produtores de calçados. Se um lhe recusasse o que pedisse, outro poderia concordar em oferecê-lo, ainda que, por outro lado, é claro, outros poderiam oferecer menos. Tentaria, ao longo do tempo, relacionar-se com uns e outros. Saberá, por fim, o nosso construtor, qual seria o número de pares de calçados que seria razoável esperar obter por sua casa. Sua experiência de múltiplas relações com os produtores desse bem acabaria por lhe oferecer uma idéia que seria mais ou menos precisa, para um certo momento e para uma certa região, de qual número de calçados poderia obter pela casa que produzira. E assim com todos os demais. A experiência de cada um, em suas múltiplas relações de troca, acabaria por lhes definir uma expectativa mais ou menos próxima do que seria realista, a respeito do que poderiam obter em troca de seus respectivos bens. As experiências de uns somar-se-iam às experiências de outros. E o acúmulo dessas experiências todas acabaria por propiciar a todos uma condição razoável para terem uma expectativa, mais ou menos correta, quanto ao que poderiam obter em troca do que fosse deles.

A multiplicidade das trocas, a sua repetição e o conhecimento mais ou menos generalizado de seus termos entre todos, dariam condição de alguma estabilidade nas relações. No entanto, problemas persistiriam. Supondo-se, por exemplo, que o nosso sapateiro conseguisse uma vez trocar um certo número de seus calçados por uma certa quantidade de cereais; na oportunidade seguinte do mesmo tipo de troca, seria provável que esperasse obter a mesma quantidade de cereais por seus sapatos, ou, pelo menos, que tivesse os números de sua primeira transação como referência para a segunda. O produtor de cereais com que agora se relacionaria talvez não quisesse, em princípio, concordar com ele; mas o nosso sapateiro argumentaria que já teria conseguido com outro, anteriormente, por seus calçados, essa mesma quantidade de cereais que agora estaria pedindo. O produtor de cereais poderia acreditar em nosso sapateiro; talvez soubesse que o que ele estaria dizendo seria mesmo a verdade; que ,efetivamente, ele teria conseguido, com outro,

anteriormente, aquela quantidade de cereais por seus calçados. Sabendo disso, talvez viesse a aceitar a proposta de nosso sapateiro, porque, sendo verdade o que dizia, se o nosso produtor de cereais não aceitasse as suas condições, talvez ele o deixasse sem os sapatos, indo vendê-los a um terceiro. Também do lado do próprio sapateiro, o ter ele obtido antes um certo volume de cereais pelos seus sapatos, implicaria em que, nos regateios da atual negociação, tivesse mais condições para sustentar o que pedisse em troca de seus sapatos. Diria ele: "Se antes consegui tanto, por que agora não posso conseguir esse mesmo tanto". Se seu específico interlocutor econômico lhe recusasse esse tanto, deveria ele pensar que poderia obtê-lo de outro, ainda conforme lhe sucedera anteriormente.

Ou diriam ainda, um e outro, para si mesmos, e cada um para o outro, que o que estariam pedindo, cada um pelo seu próprio bem, seria aquilo que, em geral, se conseguiria por eles. Não fixariam isso que, em geral, se conseguiria por seus bens como valor fixo em termos de qualquer normatividade, a não ser a lei específica da própria relação em que se confrontariam. Cada um saberia que se o que se conseguiria em geral por este ou aquele bem seria isto ou aquilo; quem quer que oferecesse menos, estaria correndo o risco de ficar sem ele, pois o seu ofertante teria, facilmente, como encontrar outros que por ele dessem o que estaria pedindo.

Mas como ter essas referências de modo a serem úteis a todos e a cada um? Elas se acumulariam como experiências singulares, particulares, sendo as quantidades em que os múltiplos bens transacionados equiparar-se-iam uns com os outros sempre definidas caso a caso. Por um par de sapatos ter-se-ia obtido vinte quilos de cereais, ou 10 metros de tecido, ou 40 quilos de farinha de trigo; e se a farinha fosse de mandioca e não de trigo, seriam mais quilos, 30 talvez... Difícil seria resumir e fazer útil esse acúmulo de experiências. No entanto, com a própria generalização das relações de troca, um ou outro bem, um certo número deles talvez, acabaria por tornar-se objeto de trocas generalizadas com

todos os outros. Tratar-se-ia de algo que a todos interessasse. Poderia ser, por exemplo, o sal com que todo alimento se tempera, o gado que a todos alimenta, os cereais, ou o que quer que venha a ser objeto generalizado de troca para uma certa sociedade, ou mesmo para um conjunto de sociedades; algo que todos, ou quase todos, se interessassem por possuir e pelo que estariam dispostos a trocar algo de seu.

Dado o aparecimento de um bem desse tipo, todos os outros, ao longo do tempo, acabariam por ser trocados por ele, e, disso, adquirir-se-ia a experiência. Saber-se-ia quanto de cada bem costumaria ser trocado por esse de interesse comum. Em geral, observar-se-ia, trocam-se vinte quilos de farinha por uma arroba de sal; já, com uma única cabeça de gado, obter-se-iam quinze arrobas de sal, etc. Todos os bens acabariam por se comparar com o sal. E, assim, essa referência a um bem comum, acabaria por servir de padrão de comparação entre todos os bens. Se vinte quilos de farinha fossem normalmente necessários para a obtenção de uma arroba de sal, e se só dois metros de tecido fossem também em geral necessários para a obtenção dessa mesma arroba; perceber-se-ia a relação que seria normal não só entre a farinha e o sal, e o tecido e o sal, mas também a relação normal entre o tecido e a farinha. Dir-se-ia então que vinte quilos de farinha valeriam uma arroba de sal, assim como a valem dois metros de tecido, e mais, o que seria a novidade, os vinte quilos de farinha e os dois metros de tecido, valendo o mesmo sal, valeriam um e outro o mesmo. A partir da existência de um bem com o qual todos os outros fossem trocados poder-se-ia perceber uma relação entre todos eles.

O bem de interesse comum passaria, assim, a desempenhar uma nova função; além daquela de prestar o serviço que já prestava, por exemplo, o do sal de salgar os alimentos, serviria agora para definir as quantidades relativas em que os demais bens deveriam ser permutados. O sal, como bem de consumo de todos, passaria a ser utilizado para comparar o valor relativo de todos os demais bens, passaria a ser utilizado como padrão através do qual todos

os outros bens seriam medidos em suas quantidades relativas para a troca. Todos os bens passariam a expressar seu valor relativo, as quantidades em que seriam trocados uns com os outros, através do sal.

E serviria ainda, o bem de interesse geral, como uma garantia de realização das permutas em geral. Sendo objeto de demanda generalizada, todos estando interessados por ele, tê-lo em mãos seria uma garantia de obtenção de todos os outros bens. Se todos demandassem por sal, quem tivesse o sal poderia trocá-lo por tudo o mais. Ter o sal garantiria, assim, a possibilidade de satisfazer as demandas em geral.

Caracterizadas estas funções especificamente sociais que teria um bem de interesse de todos (as de padrão de medida do valor relativo de todos os demais bens e a de assegurador da satisfação das demandas em geral), a sua função originária perderia peso em relação às especificamente sociais. É o que aconteceu com o ouro e a prata. Eleitos como padrão de medida do valor relativo dos demais bens, e também como elementos asseguradores da demanda em geral, receberam o nome de dinheiro; como dinheiro, sendo desprezível a utilidade deles para o uso odontológico, na indústria química ou naquela de fabricação de objetos de luxo. Assim, os metais poderiam ser substituídos por outros suportes materiais que pudessem bem desempenhar as funções sociais do dinheiro.

O dinheiro seria, pois, padrão de medida para todos os bens transacionados em mercado e também um assegurador das demandas em geral. Seria "uma espécie representante da demanda". Por seu meio a demanda de todos pelos bens de todos estaria expressa e também assegurada. O dinheiro expressaria o desejo de todos e de cada um pelo que fosse de outro. Sem utilidade em si mesmo, senão a de servir para obtenção de um outro bem, a sua simples posse estaria por dizer que se estaria demandando por algo. Expressaria, por sua simples presença, o desejo de bens alheios, a demanda por esses bens. Como padrão através do qual todos os bens se expressariam em

seus valores relativos, e, também, por ser imediatamente permutável com tudo, serviria como meio geral de troca, viabilizando, com sua intermediação, a permuta de tudo com tudo.

Por isto, dever-se-ia estabelecer um preço para todos os produtos, pois desta forma haveria sempre permuta, e conseqüentemente a comunidade.

"O dinheiro ..., agindo como um padrão, torna os bens comensuráveis e os igualiza, e não haveria comunidade se não houvesse permutas, nem permutas se não houvesse igualização, nem igualização se não houvesse comensurabilidade."¹⁹

O dinheiro tornaria os bens comensuráveis; efetuaria sua igualização para efeitos dessa comensurabilidade. A comensurabilidade seria condição de uma igualização proporcional entre pessoas e bens. A igualização proporcional seria, por sua vez, condição das permutas. As permutas, por fim, seriam condição para a existência da própria comunidade, que assim se definiria como um conjunto de relações baseadas na reciprocidade proporcional entre bens e pessoas.

Na verdade, pois, não existiria uma igualização simples e direta dos bens nas trocas; haveria, sim, uma igualização, mas só aquela de uma igualização de duas relações: os bens de um estariam para ele mesmo assim como os bens do outro, também para ele outro, estariam. Ou então, um estaria para o outro assim como também estariam seus bens:

$$A / a - B / b \quad \text{ou} \quad A / B - a / b$$

O dinheiro, simplesmente, ajudaria a expressar e realizar essa relação de uma forma mais clara e fácil.

¹⁹ Ibidem, 1133b.

"Seja A uma casa, B dez minas e C um leito. O termo A vale a metade de B, se a casa vale cinco minas (ou seja, se ela é igual a cinco minas); o leito (C) vale um décimo de B; vê-se claramente, então, quantos leitões equivalem a uma casa (ou seja, cinco). É evidente que as permutas se efetuavam desta maneira antes de existir o dinheiro, pois é indiferente permutarmos uma casa por cinco leitões ou pelo equivalente em dinheiro aos cinco leitões."²⁰

Na verdade, não seriam as coisas em si mesmas comensuráveis. Elas só se tornariam comensuráveis pela demanda.

"... é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem perfeitamente comensuráveis, mas com referência à demanda elas podem tornar-se suficientemente comensuráveis."²¹

²⁰ Ibidem, ibidem.

²¹ Ibidem, ibidem. Comparar com Marx em sua famosa passagem (Karl Marx, O Capital, I, p.67-68): Entende Marx que Aristóteles teria reconhecido que efetivamente haveria uma relação de valor em uma expressão tal como 5 camas = 1 casa, e também que em tal expressão a casa estaria mesmo qualitativamente igualizada à cama, que sem essa equalização não poderiam coisas de aparência tão diversa ser comparadas como grandezas comensuráveis. Para Marx, Aristóteles teria entendido que a troca não poderia existir sem a igualdade, nem a igualdade, sem a comensurabilidade. Mas, lamenta Marx, Aristóteles estacaria nesse ponto, "desistindo de prosseguir na análise da forma do valor", porque teria considerado ser verdadeiramente impossível que coisas tão diversas fossem comensuráveis, isto é, qualitativamente iguais. Essa equalização para Aristóteles, afirma Marx, teria de ser algo estranho à verdadeira natureza das coisas, portanto, um simples expediente para atender às necessidades práticas. Assim, o próprio Aristóteles nos teria dito o que o teria impedido de prosseguir na análise: a ausência do conceito de valor.

"Que é o igual, a substância comum que a casa representa perante a cama na expressão do valor da cama? Tal coisa «não, pode em verdade, existir», diz Aristóteles. Por quê? A casa representa perante a cama uma coisa que a iguala à cama, desde que represente o que é realmente igual em ambas. O trabalho humano.

Aristóteles, porém, não poderia descobrir, partindo da forma do valor, que todos os trabalhos são expressos, na forma dos valores das mercadorias, como um só e mesmo

E, para que fossem mais facilmente comensuráveis teria sido inventado o dinheiro; por ele, todas as coisas poderiam ser imediatamente medidas. O dinheiro seria, assim, um meio para a facilitação das trocas a ser convencionado mediante acordo.

trabalho humano, como trabalho de igual qualidade. É que a sociedade grega repousava sobre a escravatura, tendo, por fundamento, a desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho. Ao adquirir a idéia da igualdade humana a consistência de uma convicção popular, é que se pode decifrar o segredo da expressão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, por que são e enquanto são trabalho humano em geral. E mais, essa descoberta só é possível numa sociedade em que a forma mercadoria é a forma geral do produto do trabalho, e, em consequência, a relação dos homens entre si como possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente na sua descoberta da relação de igualdade, existente na expressão do valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade em que viveu impediram-no de descobrir em que consistia, «verdadeiramente», essa relação de igualdade.”

Mas Aristóteles não estanca sua análise onde quer Marx que ele o faça; considera, sim, que o fator igualizador é a demanda e não o trabalho. Pela demanda é que os bens se fariam iguais. Farse-iam iguais na medida em que seriam, igualmente, objeto de demanda. A demanda seria o fator de igualização de bens e de pessoas; estas sendo consideradas como igualmente carentes dos bens produzidos pelo trabalho dos outros. Entende mesmo Aristóteles que se igualariam os trabalhos nas relações de troca; só que encontra a razão dessa igualização, não imediatamente na própria natureza do trabalho ou dos bens por ele produzidos. As trocas relacionariam bens necessariamente diferentes, produtos de trabalhos também necessariamente diferentes. Os bens só se igualariam como bens para a demanda de outros. E da mesma maneira seria com os trabalhos que os teriam produzido. A demanda é que igualaria os trabalhos e seus produtos. Não havendo demanda por um certo bem, não se igualizaria ele com nenhum outro; nem também o trabalho que o teria produzido. A demanda seria o fator igualizador, e como tal existiria sempre que se expressasse através de uma relação de troca, independentemente de serem ou não generalizadas as trocas por toda a sociedade. Nas trocas, existiria, pois, a expressão igualizadora da demanda, intrinsecamente a elas, em qualquer extensão que se realizassem. Talvez haja que reconsiderar a teoria do valor do Capital a partir do próprio Marx. Ele mesmo entende que todo trabalho, se não se mostrar em sua efetiva utilidade, não se constituirá em trabalho humano em geral, devendo ser considerado como um mero desperdício de forças sociais.

Reivindicação de humanidade.

Por tudo isto, e por mais que sejam questionáveis as formas mercantis de sociabilidade em seus possíveis valores, elas representam, sem dúvida alguma, importante objeto de investigação, em termos de poderem representar formas de sociabilidade boas e desejáveis. Com elas, reivindicar-se-ia mesmo a constituição de uma certa humanidade, de um certo modo de ser para a humanidade. E, a essa investigação, entendemos, furta-se Sócrates ao evitar que se dê resposta à sugestão de Adimanto em 371e-372a.

“— Ora então, ó Adimanto, já a nossa cidade aumentou até ficar completa?

— ...

— Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinamos se teria formado?

— Cá por mim não vejo, ó Sócrates, a não ser acaso em qualquer dessas transações que eles fazem uns com os outros.”

Lá talvez estivesse a justiça, sugere Adimanto. E lá, em qualquer dessas transações, tratar-se-ia da troca de bens em mercado. Mas Sócrates furta-se a examinar tais transações, sobrepondo à sugestão de Adimanto a questão do modo de vida a ser levado, a questão de se de um modo sóbrio ou luxurioso dever-se-ia viver. Fará, assim, com que o rumo da investigação seja outro, distanciando-se a atenção das transações pertinentes à troca de bens em mercado. Não nos parece despropositado imaginar que assim faça para evitar que as relações mercantis possam apresentar-se com a força de seu poder de sugestão de valores sociais, sem

dúvida, muito atraentes. As relações de mercado mostram-se para nós, e se mostravam para os gregos da época, como testemunha Aristóteles, como vinculadas a valores a que devotamos grande estima. Não nos representa pouco a idéia de liberdade, como também não é pouco o que significa para nós a igualdade e a cooperação. Parece-nos que Sócrates quis evitar ter de se dar ao trabalho de enfrentar o poder de sugestão de tais idéias pelas relações de mercado, quando apreciadas mais diretamente.

Evitaria tomá-las diretamente como objeto de sua atenção, preferindo, ao que nos parece, apreciá-las só através da fala dos personagens nelas envolvidos. Todo o Livro Primeiro, no nosso entender, é uma abordagem do mercado, só que não diretamente, mas mediada pela fala dos personagens que povoavam a principal praça comercial da cidade, o Pireu. Pela fala desses personagens focalizaram-se as relações de mercado a partir dos pontos de vista deles mesmos; a Sócrates parecendo, portanto, interessante que elas só se fizessem presentes por esse mesmo enfoque, já que um outro, como sugerimos acima, ele recusa-se a assumir na melhor oportunidade dada pela discussão.

Tal oportunidade, insistimos na sugestão, dar-se-ia quando as relações de troca poderiam ser apreciadas em sua maior simplicidade. Sócrates recusar-se-ia a apreciar as relações de mercado em sua expressão mais simples. Ao apreciá-las em sua simplicidade elas sugeririam valores com os quais Sócrates não estaria querendo que elas se relacionassem. Talvez entendesse ele, não sabemos propriamente, que as relações de troca não deveriam mesmo ser apreciadas em sua expressão mais simples e abstrata. Que assim observá-las seria enganador. E sugerimos mesmo que assim ele pensaria, pois ao sobrepor, à possibilidade de apreciá-las dessa maneira, a questão do modo de vida, o que estaria fazendo?

/O que efetivamente faz é /anteponer, à apreciação da forma mesma da relação, a natureza dos indivíduos nelas envolvidos. Talvez dissesse ele, e assim sugerimos que estivesse efetivamente pensan-

do, que não caberia apreciar uma mera forma de relacionamento entre as pessoas; precisar-se-ia também, e antes, apreciar a natureza das pessoas envolvidas. Os homens relacionar-se-iam de uma certa forma por meio das trocas. Mas que homens seriam esses que na forma das trocas relacionar-se-iam? Estariam à procura do que? Qual seriam seus objetivos, suas expectativas? De quem se trataria ao apreciar indivíduos que estariam trocando seus bens no mercado? A apreciação da natureza dos elementos envolvidos, para ele, seria indispensável ao entendimento dos modos de relacionamento. Insistirá mesmo nisto. Fá-lo-á na seqüência imediata do diálogo, afirmando que não estariam (pelo menos seus interlocutores imediatos) tendo em vista senão o que seria o habitual, o costume, e que, conforme o costume, o que se teria em vista seria a obtenção do máximo proveito pessoal em tudo, sem que medida alguma se colocasse para as pretensões de cada qual. Mas não só aí, estaria ele, em nosso entender, apreciando a natureza de cada qual. Já todo o primeiro livro, e depois ainda em toda a continuação do diálogo, a mesma apreciação está sendo retomada e aprimorada. Tratar-se-ia mesmo de privilegiar o estudo da natureza individual.

Nossas considerações nos capítulos anteriores nos fornecerão os elementos para apresentarmos a seguir qual, conforme acreditamos, seria o entendimento de Sócrates a respeito da natureza de cada um, e, também, qual seria seu entendimento da natureza das relações entre os indivíduos no mercado. Porém, antes de retomarmos o já estudado para reapreciá-lo, acreditamos que possa ser útil considerar ainda mais um pouco o que poderiam ser as relações de mercado, agora em termos de tê-las como envolvendo, exclusivamente, indivíduos que não estariam senão preocupados consigo mesmos. Nas considerações precedentes a respeito do mercado, isso, em parte, já foi feito, pois do ponto de vista de nossa economia política (de nossa economia e de nossa política), assim seriam os indivíduos; seriam entidades essencialmente egoísticas. E foi nos termos de nossa economia política que desenvolvemos o básico de

nossas considerações anteriores sobre o mercado. Mas quando passamos a considerar as de Aristóteles, a referência já foi outra. Os indivíduos a se relacionarem através das trocas seriam mais do que simples entes egoísticos, estando envolvidos em relações de efetiva reciprocidade, sob a consideração da idéia de gratidão.

Parece-nos, pois, importante distinguir um ponto de vista de outro: aquele que entenderia que no mercado relacionar-se-iam indivíduos meramente egoísticos, e aquele que não os teria nessa mesma condição de vileza. Parece-nos particularmente importante destacar o primeiro destes pontos de vista, realçando-se a imagem das relações de troca que se desenharia a partir dele; pois, como esperamos em seguida mostrar, retomando o apreciado nos capítulos anteriores, Sócrates estaria apreciando os fatos dessa mesma perspectiva.

Apreciar agora o que seria o mercado, em termos de um relacionamento de indivíduos voltados exclusivamente para a realização de seus fins egoísticos, parece-nos oportuno para que se possam confrontar as distintas e opostas imagens que podemos ter sobre o mercado. As imagens que fazemos das relações de troca são muito mutáveis, não sendo pouca a contradição que costuma existir entre elas. Procuraremos argumentar no sentido de que as mesmas formas, em sua natureza estritamente relacional, poderiam apresentar-se de modos muito diferentes, quando se postulasse uma ou outra natureza para o sujeito individual nelas envolvido. Parece-nos que o mercado apresenta como que duas faces, muito diferentes. Uma quando se postule que nele estariam envolvidos indivíduos com algum sentido de sociabilidade; e outra face, oposta mesmo à primeira, quando se postule que os indivíduos nele envolvidos não estariam visando senão seus próprios fins egoísticos.

Tratar-se-á, pois de uma espécie de ensaio preliminar à reapreciação mais conclusiva dos pensamentos de Sócrates a respeito da natureza individual e daquela das relações de troca, visando sugerir os seus possíveis termos de referência. Parece-nos que Só

crates focaliza o mercado de uma única perspectiva, excluindo a outra. No capítulo seguinte, procuraremos mostrar como se mostraria o mercado, quando nele postulássemos a existência exclusiva de indivíduos movidos por fins estritamente egoísticos. Em seguida, no capítulo que seguirá, tentaremos mostrar qual seria o ponto de vista de Sócrates ao fazer a sua própria apreciação do mercado.

6b. O mercado
como meio de enriquecimento.

As mesmas relações de reciprocidade, que podem aparecer como realização de um modo de ser igual, livre e cordial, sustentado pela veracidade e pela confiança mútua; essas mesmas relações podem ser também pensadas como um mero meio de realização de fins exclusivamente egoístas. A liberdade e a igualdade nas relações de troca podem excluir a reciprocidade, fazendo-se da cordialidade uma mera formalidade. Quem se ponha só a si mesmo como fim, quem não veja interesse senão na realização de seus próprios fins egoísticos, não será necessariamente excluído das relações de troca. Estas podem mesmo ser entendidas como mero meio através do qual tal indivíduo realizaria seus fins. A possibilidade de servirem como simples meio de enriquecimento pessoal, em desprezo mesmo da sociabilidade, parece encontrar-se na própria natureza do modo de relacionamento através das trocas. O que para uns seria a concretização de um modo de ser digno, parece poder ser, para outros, simples meio de realização de fins egoísticos. Na própria natureza das trocas parece encontrar-se essa possibilidade. Postulemos os indivíduos como entidades meramente egoísticas e os coloquemos em relações de troca.

Reciprocidade compulsória e relativa, conflito e incerteza.

Cada um desses indivíduos meramente egoístas, quando postos em uma relação social de troca, continuaria a ser alguém que teria produzido para consumo de um outro e consumiria a produção desse outro. Como antes, a produção do objeto para o consumo do outro antecederia, pois, aquela relação. A posse do objeto para o consumo do outro seria condição para que, por exemplo, tanto o nosso tecelão como o nosso sapateiro pudessem entrar em relação. Seria necessário, para que se relacionassem, que o tecelão tivesse em mãos a mercadoria útil para o sapateiro, e que este fosse portador do objeto útil para o tecelão. O tecelão, para estar na relação, teria, antes, de estar em posse do objeto útil para o sapateiro; da mesma forma, o sapateiro, com o objeto útil para o tecelão: encontrar-se-iam exclusivamente como portadores dos objetos úteis para as recíprocas necessidades.

E esta condição, ou seja que o tecelão estivesse em posse do objeto útil para o sapateiro, e vice-versa, deveria ser satisfeita pela previsão particular de cada um desses indivíduos isoladamente. Se não precisassem dos outros, por eles não procurariam. Se se dirigissem à procura do outro é porque estariam na necessidade desse outro. E, para com ele entrar em relação, obtendo o que procurassem, teriam de tentar preencher a condição dada para essa relação: estar em posse do objeto que lhes possibilitasse entrar nela, estar em posse do objeto que ~~se~~ servisse ao consumo do outro. Para isso, para fazer essa previsão, precisariam conhecer as necessidades uns dos outros; seria necessário que mutuamente tivessem conhecimento prévio das mútuas necessidades.

Mas sobre isto, meramente egoístas que seriam, tal como agora os postulamos, eles não conversariam. Cada qual se dirigiria ao mercado, esperando lá encontrar o objeto de sua necessidade, e esperaria que lá ele estivesse mais como resultado da necessidade do

outro do que da sua própria. Esperaria, por exemplo o nosso sapateiro, que lá estivesse um produtor de tecidos, com os pés descalços, premido pela necessidade de calçados, para então, poder, o nosso sapateiro, reivindicar pelos seus calçados, um bom número de metros de tecido; o que não seria possível se ele é que lá estivesse sem com que imediatamente se vestir, e o tecelão, ao contrário, com seus pés bem calçados. Cada um, movido pelo seu próprio egoísmo, dirigir-se-ia ao mercado esperando poder explorar a premência das necessidades dos outros para melhor poder suprir as suas próprias. As necessidades de uns e outros os obrigariam às relações de troca de maneira mais ou menos premente. A ciência do bem mercadejar seria, pois, a de saber aproveitar-se de quem seria obrigado a oferecer mais pelo mesmo bem, ou, à inversa, aquela de conseguir o mais possível em troca de um mesmo bem; para isto, valendo-se de todas possíveis fraquezas do interlocutor econômico. Expressar, pois, os termos das próprias necessidades seria considerado imprudência. O custo de obtenção de um bem seria inversamente proporcional à necessidade que dele se revelasse. Ninguém deveria, assim dizer o quanto, propriamente, estaria interessado nisto ou naquilo.

Por isso, teriam que obter esse conhecimento de uma outra forma. E não teriam como fazê-lo senão quase que exclusivamente pela consideração do que esse comportamento teria sido no passado. Por exemplo, um indivíduo teria observado que um outro indivíduo viria anualmente ao âmbito das trocas sociais à procura de sementes, ou que existiria um certo número de indivíduos que, numa determinada época do ano, viriam ao intercâmbio social à procura de uma determinada quantidade de sementes. Consideraria, o primeiro, em seguida, que essa demanda, dos anos anteriores para o atual, poderia variar conforme a expectativa que teriam aqueles outros indivíduos da possibilidade de semearem seus campos e das condições que teriam de colocar o fruto daquelas sementes no mercado, etc. Mas todas essas considerações a respeito desse conjunto de séries de relações econômicas poderiam não ter eficácia nenhuma para

efeitos de comportamentos no presente. Em um caso mais simples, o nosso tecelão, por exemplo, teria observado, que existia um outro, um sapateiro, que produzia calçados de que, ele, o nosso tecelão, precisaria; e teria observado ainda, o nosso tecelão, que esse produtor de calçados precisaria de tecido, ou seja, que havia um sapateiro que se apresentava com seus calçados com o interesse de trocá-los por tecido. Assim, o nosso tecelão viria a pensar que poderia obter os calçados de que necessitaria se se apresentasse àquele sapateiro com o tecido que demandava. Ou seja: o tecelão teria observado (pretérito) que havia um sapateiro que procurava tecido e tinha calçados para oferecer em troca. Por essa observação, no passado, teria ele agora em mãos, no presente, o tecido para trocar com os calçados do sapateiro.

Mas, no presente, o sapateiro poderia não ter mais os calçados para trocar ou, se ainda os tivesse, poderia não querer mais trocá-los por tecido. Entre a observação do nosso tecelão e o momento em que reaparecesse em sociedade com seu tecido teria transcorrido um tempo, o tempo necessário para que o tecelão tivesse em mãos o tecido, para produzir ou conseguir esse tecido. Nesse tempo, nesse entreato nos processos das trocas sociais, a situação poderia ter mudado, e o nosso tecelão, com seu tecido, poderia não obter mais o calçado desejado. Na verdade, nada lhe poderia dar a certeza de que o comportamento passado, por ele observado, tornaria a se repetir e, portanto, que pudesse basear sua produção na expectativa dessa repetição.

Cada indivíduo, na medida mesmo em que seria dado como livre no mercado, e quando o imaginamos pensando só em si mesmo, determinaria exclusivamente a partir de si próprio a sua produção e o seu consumo, modificando-os conforme o seu próprio arbítrio; como também livremente escolheria seus interlocutores sociais, substituindo-os conforme sua própria vontade. Ninguém lhes poderia dizer nada sobre o que ou como produzir e consumir, nem lhes determinar quais deveriam ser seus parceiros econômicos. Para o mercado, consumo e produção seriam atividades privadas de cada qual, estando

todos os demais privados de neles interferir; também sendo sua decisão privada a escolha de seus parceiros nas trocas. Produziriam e consumiriam o que quisessem e como quisessem, e relacionar-se-iam com quem quisessem e quando quisessem. Em suas atividades de consumo e produção, e também nas próprias relações de troca, não teriam que respeitar outra vontade senão a sua própria. E, sendo assim, nada poderia garantir que o comportamento passado de qualquer um deles se repetisse. A liberdade que todos teriam lhes possibilitaria mudar de comportamento a qualquer momento.

Como consumidores, poderiam alterar o conteúdo de seu consumo, como também escolher livremente com quem se relacionar para satisfazê-lo. O nosso sapateiro, que procuraria tecido, poderia deixar de procurá-lo, simplesmente; ou então, preferir obtê-lo, não mais do nosso específico tecelão, mas de um outro qualquer que não o nosso. Deixaria de procurar por tecido, quer porque já tivesse o tecido suficiente, quer porque o quisesse de um outro tipo. Preferiria obtê-lo de um outro tecelão pela melhor qualidade de seu produto, ou pela adequação mais completa do tecido desse outro a seu específico uso, ou ainda por muitas outras possíveis razões.

Como produtores, teriam também plena liberdade de decisão quanto à natureza de sua atividade. Produziriam o que quisessem e como quisessem. E, mesmo que o fizessem tendo em vista o consumo de um outro, fá-lo-iam só conforme a sua própria expectativa da demanda desse outro. Preveriam o que este deveria solicitar e produziriam conforme essa previsão. Seria essa previsão que determinaria a sua produção; não o consumo efetivo do outro. E, na verdade, seria impossível fazer essa previsão com segurança, pois enfrentaria o arbítrio do outro.

Tanto a demanda como a oferta variariam, assim, de maneira arbitrária. Nenhum deles poderia prever, com certeza, nem a oferta nem a demanda dos demais. E mais, na verdade, não estariam mesmo preocupados com os outros. Estariam preocupados com suas próprias necessidades particulares. Agiriam exclusivamente em função de seus interesses egoísticos; mesmo que para realizá-los devessem contar

com a participação dos outros. Não seria senão consigo mesmos que estariam preocupados. Por isso, os outros lhes seriam indiferentes, e demonstrariam essa indiferença substituindo-os por terceiros. O nosso tecelão poderia substituir o nosso específico sapateiro por um outro sapateiro qualquer. E, assim, todos os demais, que não aquele que ele escolhesse para relacionar-se, poderiam ficar sem tecidos para vestir-se; a menos, é claro, que encontrassem, eles também, um outro produtor que lhes fornecesse o tecido de sua demanda.

Nada asseguraria a realização das relações econômicas desejadas por cada um deles. Seriam inteiramente livres para produzir e consumir conforme o seu próprio arbítrio; sê-lo-iam também para escolher os seus interlocutores no intercâmbio social. Seriam livres na privacidade de sua produção e consumo. Teriam todo poder de decisão sobre o que fazer nos limites de sua privacidade. Relacionar-se-iam só com quem quisessem e quando quisessem. Meramente egoístas, nessa sua liberdade, seriam totalmente indiferentes uns em relação aos outros. Cada um, livre, deveria cuidar de si mesmo, não tendo os outros obrigação nenhuma para com ele. Cada um só se preocuparia com o outro como meio através do qual atingiria seus próprios fins. A cada um caberia cuidar para que suas relações com os demais fossem apropriadas à realização de seus próprios fins e não de fins alheios, com a exclusão dos seus. A esperteza, a astúcia, e tudo mais que a cada um possibilitasse tirar para si proveito nas relações com os demais seriam expedientes válidos em função da realização de seus próprios interesses e apetites. Ninguém se preocuparia com ninguém. Cada um deveria, antes, guardar-se das investidas dos demais contra a realização de seus próprios interesses.

Seria, assim, essa liberdade e indiferença de cada um que faria de suas relações sociais algo de imprevisível. Seria a liberdade individual de personalidades egoístas a responsável pela sua incerteza no âmbito social. Estariam em dependência generalizada.

Não viveriam como seres isolados; viveriam socialmente. Não seriam auto-suficientes; seriam mutuamente dependentes de seus trabalhos diferenciados. No entanto, não teriam como assegurar a realização das relações sociais que lhes seriam necessárias. No espaço de suas relações sociais estariam em permanente incerteza. Incerteza que iria marcá-los integralmente pela dependência recíproca em que se encontrariam.

Precisa o homem de coisas que lhe são exteriores. Tem, ineludivelmente, necessidade, ao menos, do seu alimento, do que o proteja do frio e do calor, etc. Não pode existir sem o agregado dos objetos que necessariamente não podem deixar de ser seus. Tem de estar em posse desses objetos. Se não os produzir por seu próprio trabalho, deve obtê-los como produtos do trabalho de outros. Numa sociedade de mercado, isto se daria pela troca. Mas nelas os indivíduos não poderiam estar seguros da obtenção do que necessitassem. Nelas não teriam como assegurar a satisfação de suas demandas. Para eliminar essa incerteza precisariam determinar o comportamento do outro. Mas não teriam essa possibilidade nos supostos dados pelas relações de troca, e na suposição de que cada um dos indivíduos não seria mais do que um ente egoísta. Estariam na dependência do outro, sempre estariam nessa dependência, e nada poderiam fazer para que esse outro se comportasse conforme as demandas de suas necessidades. Estaria lá o outro, por exemplo, a oferecer sapatos, quando o que se quereria é que ele estivesse a oferecer chapéus. Estaria lá a oferecer o que não se quereria; como que se recusando a prestar o seu serviço. O outro seria mesmo um outro, uma exterioridade. Seria opaco às determinações de uma outra vontade que não a sua própria.

Em um só momento ele deixaria de ser essa opacidade; isto quando estivesse em posse de um objeto que alguém quisesse como seu, e mais, com a disposição de transferi-lo em troca de um outro. Nessa situação não seria o outro opaco; ver-se-ia nele o objeto que poderia ser obtido através do intercâmbio. Mas não haveria como se

produzir intencionalmente esse momento. Esse encontro não poderia realizar-se pela vontade exclusiva de nenhum deles. Não teriam, cada um deles, como fazer com que o outro aí, na relação de troca, viesse posicionar-se. Cada um, por si mesmo, teria que se colocar nessa relação. Poderia fazê-lo ou não. Isto dependeria exclusivamente de seu próprio arbítrio: da consideração de sua própria necessidade exclusiva e de suas sempre precárias previsões a respeito do comportamento da liberdade dos demais.

Impossibilitados estariam, portanto, de livremente constituírem suas relações sociais. Seriam livres na determinação de sua produção e consumo, e seriam livres também nos seus atos individuais no mercado. E, exatamente por isso, pela liberdade que teriam em sua privacidade e nos seus particulares atos sociais, não poderiam ter suas relações sociais como resultantes dessa mesma afirmação de liberdade. Seriam livres quando produzissem, consumissem e se relacionassem através da troca de suas mercadorias. Mas não teriam a liberdade de constituir essa relação de troca na qual seriam livres. Ela dependeria de um encontro que, em última análise, não poderia ser assegurado. Nenhum deles poderia trazer o outro para a relação econômica. Nenhum poderia determinar a vontade do outro; vontade essa sem a qual o encontro não poderia realizar-se; quer porque o outro não tivesse se preparado para tal, preenchendo as condições para ele requeridas, quer porque, simplesmente, não o desejasse. Não bastaria a vontade de um; seria preciso também a vontade do outro. E nenhum deles poderia atuar sobre a vontade alheia. Cada um seria livre nos termos dados para a relação de troca, mas não teria a liberdade de criá-la.

Essa ausência de liberdade para criar as relações, de que cada qual necessitaria para sua própria manutenção, constituir-se-ia num conjunto de imposições a que todos estariam submetidos. Mas isto não na mesma medida e de igual maneira. Cada qual teria lá suas dependências e condicionamentos. Cada qual poderia também explorar as dependências e condicionamentos dos demais. Vejamos:

Ilusionismo.

Se supuséssemos que o encontro entre dois indivíduos através da equalização de duas mercadorias se realizasse, se supuséssemos que o nosso tecelão se encontrasse efetivamente com o nosso sapateiro, oferecendo um ao outro os objetos de suas necessidades; se tal ocorresse, cada um deles estaria frente à mercadoria que desejaria ter como objeto de seu consumo. Equiparar-se-iam duas mercadorias. A equiparação dos cinco metros de tecido com o par de calçados seria uma forma de posicionamento reciprocamente livre e igual entre dois indivíduos. A reciprocidade e a liberdade, realmente, estariam presentes quando duas mercadorias se equalizassem no mercado. Os indivíduos seriam livres e iguais na relação, mas, na suposição de seu egoísmo, o nosso tecelão e o nosso sapateiro, por exemplo, ao se colocarem nessa relação, estariam movidos exclusivamente por seus interesses particulares. Cada um deles estaria na relação porque quereria, e o que quereria, antes de tudo, seria a satisfação de seu próprio apetite. O tecelão teria pensado no sapateiro. Tê-lo-ia feito como consumidor de sua produção, e também como possuidor do objeto para seu próprio consumo. Mas, na verdade, movido acima de tudo por seu interesse exclusivo, o tecelão teria pensado no sapateiro, antes, como fornecedor do objeto para seu próprio consumo do que como o indivíduo que consumiria sua produção. O tecelão teria pensado no sapateiro como possuindo os calçados que ele desejaria. E, como o nosso tecelão saberia que, no mercado, não poderia obter esse calçado senão em troca de alguma coisa de interesse do sapateiro, teria tratado de tentar saber o que poderia oferecer-lhe em troca de seus calçados. Teria, assim, constatado que o sapateiro precisaria de tecido e ter-se-ia dado, então, ao trabalho de produzir esse tecido para o sapateiro. Mas isto só com a finalidade de obter o seu calçado. Teria pensado, antes, no calçado para si mesmo do que na necessidade

de tecido do outro. Só teria pensado na necessidade do outro como meio de satisfação da sua. Teria pensado socialmente, teria pensado em outro; mas isto só de uma maneira bem determinada; determinada por uma finalidade que seria exclusivamente sua, não social. Teria pensado na sociedade, em outro, como meio e não como fim em si mesma. Teria pensado na sociedade exclusivamente para obter a satisfação de seu interesse particular. Com ela se teria preocupado como momento necessário ao seu interesse particular, ao seu interesse egoísta particular. Não teria pensado na própria sociedade.¹

E, como consequência disso simplesmente, mudaria já a natureza dos bens permutados. Cada uma das mercadorias presentes na

¹ "Les deux individus ont conscience que: 1^o. chacun n'atteint son but qu'en servant de moyen à l'autre; 2^o. chacun n'est qu'un moyen pour l'autre (être pour autrui) en étant but intéressé (être pour soi); 3^o. chacun est tour a tour moyen et but, et l'un n'atteint son but qu'en étant moyen de l'autre; chacun se fait donc moyen pour être son propre but; chacun pose son être pour autrui en même temps que son être pour soi; l'autre, c'est à la fois l'être pour lui-même et l'être pour autrui. Cette réciprocité est un fait nécessaire; c'est la condition préalable et naturelle de l'échange; mais, en soi, elle est indifférente aux deux sujets de l'échange; elle compte seulement, si elle satisfait l'intérêt de l'un qui exclut celui de l'autre et n'a pas de rapport avec lui. C'est dire que l'intérêt collectif apparaît certes comme le mobile de l'ensemble de l'acte et il est reconnu comme un fait par les deux parties; mais, en soi, il n'est pas le mobile; il se déroule pour ainsi dire à l'insu des intérêts particuliers, tournés vers eux-mêmes, puisque l'intérêt particulier de l'un s'oppose à celui des autres. Ici, l'individu peut toujours se dire que la satisfaction de son contradictoire intérêt particulier est le dénouement positif de l'antagonisme et la réalisation de l'intérêt social général. À partir de l'acte de l'échange, chacun des individus est réfléchi en soi comme sujet exclusif et dominant (souverain). Ainsi donc, on aboutit à la liberté la plus complète de l'individu: transaction volontaire; nulle violence d'où que ce soit; manifestation de soi en étant moyen ou en servant; pur moyen afin d'être but en soi, afin de dominer et de maîtriser; enfin, l'intérêt égoïste qui ne réalise aucun intérêt supérieur. De même, on sait et on reconnaît que l'autre, lui aussi, réalise uniquement son intérêt égoïste; chacun sait donc que l'intérêt collectif existe uniquement dans la dualité, la multiplicité, l'autonomie complète et l'échange des intérêts égoïstes: l'intérêt général, c'est l'ensemble des intérêts égoïstes." (Karl Marx - Fondements de la Critique de l'Économie Politique, p. 189-190)

relação seria encarada de maneira distinta por cada um dos dois. A qualidade de cada uma delas interessaria não àquele que se apresentasse na relação como seu possuidor imediato, mas ao outro, exatamente aquele que ainda não a teria e desejaria obtê-la através da relação. O indivíduo que estaria em posse da mercadoria para trocá-la, nela não veria mais do que um meio para a obtenção de uma outra coisa; não estaria interessado nela como objeto para seu próprio consumo, mas, simplesmente, como meio de troca para a aquisição de um outro objeto, este sim útil à sua necessidade. Sendo esse seu interesse, se pensasse nas qualidades do objeto que teria em mãos para trocar, seria só porque ele deveria apresentar-se ao outro com as qualidades que viessem interessar-lhe. Deveria o alimento apresentar-se como algo que realmente alimentasse; o calçado, como algo que de fato protegesse os pés, etc. Mas essa alimentação e proteção não seriam necessidades daquele que surgisse no mercado com o alimento ou com os calçados com o fim exclusivo trocá-los; este indivíduo não se apresentaria como quem faria uso desse alimento ou desse calçado. Quem usaria os calçados não seria ele.

As coisas que levariam ao mercado deveriam ser úteis para as necessidades de um outro; não para aquelas de seu possuidor imediato. Por isso, o que preocuparia cada um deles, na suposição de seu estrito egoísmo, não seria que as mercadorias com que se apresentassem ao outro fossem realmente boas ou más. O que os preocuparia, meramente interessados na satisfação de seus próprios desejos, seria somente o trocá-las por outras, estas sim devendo apresentar as qualidades reais necessárias ao seu próprio uso. Estariam interessados em se desfazerem de uma coisa para a obtenção de uma outra; não estariam imediatamente interessados nas qualidades da coisa de que se desfizessem. O que preocuparia imediatamente cada um dos interlocutores sociais, no caso de estarem voltados exclusivamente para a realização de seus próprios desejos, não seria mesmo o fato do outro ter ou não suas necessidades satisfeitas pela coisa que fornecessem; o que lhes importaria seria sair da relação com o objeto de satisfação de seu desejo e que, a princípio, estaria em ou-

tras mãos. As necessidades do outro não seriam objeto de suas preocupações. As necessidades do outro seriam preocupação do outro. Deveria este saber como satisfazê-las. E, sendo assim, todos os possíveis erros de avaliação pelos quais uma mercadoria pudesse vir a ser considerada adequada a um determinado uso, quando, na realidade, não o fosse, poderiam interessar àquele que quisesse usá-la como simples meio de troca. Se o outro, que a desejaria, a considerasse qualificada para seu consumo, isto bastaria para que a transação econômica se realizasse. A avaliação do outro seria suficiente para que aceitasse a mercadoria apresentada em troca da sua. Ao primeiro, pouco importaria se o desejo de quem ficasse com sua mercadoria não fosse satisfeito. O objeto ter sido considerado adequado bastaria para que lhe servisse de meio de troca, prestando-lhe, pois, de seu ponto de vista, integralmente o seu serviço.

A qualidade de uma coisa seria efetivamente do interesse do indivíduo que com ela sairia da relação de troca, que a levaria para a privacidade de seu consumo, onde deveria, então, mostrar-se como realmente capaz de prestar o serviço de que se dizia capaz. Haveria, pois, interesse em bem avaliar as mercadorias por parte de quem as teria como objeto de seu próprio uso. Tal avaliação, para efeitos da própria troca, deveria ocorrer, no entanto, integralmente no próprio processar-se da relação. Lá estariam, à frente dos indivíduos, as coisas que mutuamente desejariam. Poderiam vê-las; poderiam tocá-las. Mas delas só poderiam conhecer aquelas qualidades apreciáveis no intervalo de tempo correspondente aos atos da própria transação econômica. E, nestes limites, a sua avaliação teria, necessariamente, que ser precária.

A qualidade de um objeto qualquer, na verdade, só pode ser devidamente testada no ato do consumo, e este se dá só depois de uma transação social de troca ter-se completado. "A verdade do pudim está em comê-lo", com se diz; mas, em geral, paga-se pelo pudim antes de comê-lo. O hiato entre a transação social e o consumo efetivo dos bens trocados daria a indivíduos, que exclusivamente

consigo mesmos estivessem preocupados, a possibilidade de aproveitarem-se dos possíveis erros de avaliação de seus interlocutores, visto que cada um deles só poderia certificar-se das qualidades da coisa com que sairia da relação econômica no momento do consumo, que, em geral, é, de fato, posterior e separado do ato de troca, às vezes por longo intervalo de tempo.

A verdade toda da coisa para o seu consumidor só é encontrada quando consumida; mas, por outro lado, também na sua produção, ou pela sua produção, pode-se, com uma margem razoável de segurança, prever-se a respeito de sua eficácia no momento do consumo. A produção, se observada do ponto de vista do consumo, pode ser regrada na qualificação das matérias que dela participam, assim como também nas operações de que se compõe. Trata-se de uma ciência desenvolvida milenarmente pelos homens. Na observação da produção por parte do consumidor encontrar-se-ia, pois, um meio de avaliação das mercadorias apresentadas para troca. No entanto, a produção também seria negócio privado; privado estando, portanto, o consumidor de fiscalizá-la. Ela seria um ato anterior e exclusivo ao processo de troca, assim como o consumo lhe seria posterior.

Sendo assim, ou seja, impossibilitado de averiguar o processo de produção do artigo que deveria consumir, e estando também dada a impossibilidade de avaliá-lo em profundidade suficiente em sua aparição social, não restaria ao consumidor outra possibilidade senão a de contar com a credibilidade do vendedor. Por isso, este deveria apresentar-se como pessoa idônea. Deveria apresentar-se não só como legítimo possuidor da mercadoria que trouxesse consigo, mas também como assegurado de suas qualidades. Assim, as relações sociais estruturaram-se através da credibilidade pessoal. Deveriam assegurar as qualidades da coisa com que se apresentassem socialmente e que o outro não poderia avaliar com seus próprios recursos. Muitas vezes teriam mesmo de oferecer uma "garantia". Na palavra de cada um deles, necessariamente, deveria assentar pelo menos parte da confiabilidade das coisas que trocassem. Colocar-se-iam como uma espécie de auxiliar na avaliação do outro no que dissesse respeito

às possibilidades que teriam as coisas trocadas de satisfazerem as necessidades daqueles que as teriam como objeto de consumo. Até certo ponto, seria de seu interesse comportarem-se bem nesse papel de avalistas, visto que tal os qualificaria como pessoas idôneas para posteriores transações econômicas. Isto, no entanto, só quando se tivesse o interlocutor como copartícipe de um mesmo meio social, onde seria necessário um novo encontro com ele. O que nem sempre seria o caso. Situações haveria em que os indivíduos poderiam continuamente furtar-se a qualquer tipo de avaliação. O conjunto dos possíveis interlocutores poderia ser de tal forma extenso que não seria necessário depender sempre dos mesmos; podendo-se, no caso, encontrar outros a quem ludibriar.

Haveria ainda a possibilidade de se contar com interlocutores que, movidos por necessidades prementes, apressados a partir de sua própria situação, facilmente se deixariam enganar. E, em um caso extremo, mas que seria bastante freqüente, a astúcia e a ausência de confiabilidade transformar-se-iam no padrão de comportamento geral, estando todos pressupondo que não haveria como deixar de lidar com a astúcia do outro, pois qualquer um que viesse a substituí-lo estaria se comportando da mesma forma. Se a má-fé de um indivíduo pudesse ser substituída pela idoneidade de outro, estaria o primeiro excluído. Mas quando todos agissem da mesma forma, estar-se-ia como que aprisionado pelo fato de se estar necessariamente submetido à tentativa de engodo. Situações de monopólio agravariam esse problema. As camadas sociais menos privilegiadas mais arriscadas estariam de padecer em tal situação. Haveria mesmo uma espécie de ciência particularmente dedicada ao desenvolvimento de técnicas adequadas ao comércio astucioso e ao achado de situações mais apropriadas a se tirar partido dos sempre possíveis erros de avaliação dos outros.

Na relação social dada pela troca de duas mercadorias, ou melhor, por ~~traz~~^{traz} dela, travar-se-ia, pois, uma espécie de jogo de es-
peranza, no qual o objetivo não estaria na satisfação da necessidade do outro, mas na satisfação exclusiva da necessidade de cada

um, independentemente de qualquer consideração pelo outro. Avaliar-se-ia mesmo um homem pelo seu sucesso nesse tipo de confronto, onde o que se mediria seria, antes, a capacidade de causar danos ao interlocutor social do que a de promover a sociabilidade como cooperação de indivíduos voltados para seus interesses comuns. Ninguém se importaria com ninguém. Seriam, na imediatez da sua relação social, absolutamente indiferentes às necessidades dos outros. Assim, em nada seriam fraternos, e iguais só em seu egoísmo.

Potência de enriquecimento.

O dinheiro, por sua simples existência, introduz uma importante distinção no processo das trocas. Nas trocas imediatas, os indivíduos aparecem simultaneamente, como cedendo uma mercadoria e adquirindo outra. Não se distinguem como compradores e vendedores. Com o dinheiro, há quem, provido dele, através da troca, adquira uma mercadoria - fazendo-se comprador -, e há quem, provido de uma mercadoria que não o dinheiro, através da troca, obtenha-o - fazendo-se vendedor -. O dinheiro cria esses personagens, separando o momento de cessão do de aquisição: a venda e a compra.

Separados esses momentos, cristalizam-se distinções já presentes nas trocas imediatas, mas que lá ainda não são dadas em termos de dois distintos momentos e de duas distintas figuras individuais. Com o dinheiro, de um lado, apresenta-se quem esteja somente cedendo; de outro, quem esteja exclusivamente adquirindo. Quem cede não está mais, ao mesmo tempo, adquirindo; e quem adquire não está mais, também, ao mesmo tempo, cedendo. Do ponto de vista de um indivíduo qualquer, ora ele adquire, ora ele cede.

Com isto, configura-se claramente a distinção entre dois personagens; cada um deles tendo seu próprio ponto de vista. E, no

suposto do estrito egoísmo individual, aquele que cedesse, que vendesse, teria as vistas totalmente voltadas para o dinheiro que esperaria obter na transação, desinteressado que estaria pela qualidade da mercadoria que oferecesse. Não estaria interessado em sua mercadoria senão como um meio de troca. E, para esse fim, como vimos, sua mercadoria poderia reduzir-se a uma mera aparência de qualificação; não precisaria, verdadeiramente, prestar qualquer serviço, desde que, de maneira convincente, soubesse prometer prestá-lo, ou seja, desde que, quem a comprasse, acreditasse que viria prestá-lo. Quem vende, quando só se interessa pela realização de seus próprios desejos e apetites, está mesmo sempre pronto a desdobrar-se em elogios a respeito da qualidade do bem que oferece, nem sempre se mantendo nos limites da verdade. O vendedor, quando não procura mais do que avolumar a quantidade de dinheiro a receber, está sempre procurando tirar partido da limitada capacidade de apreciação do seu parceiro econômico.

Do outro lado, fazendo frente a quem vende, o que vemos, é alguém que, no papel de comprador, estaria efetivamente interessado nas reais qualidades do bem transacionado. Mas como são reduzidas as suas possibilidades de efetivamente avaliá-lo, estaria dependente da palavra de um interlocutor econômico motivado por objetivos egoísticos diferentes dos seus, e mesmo opostos. Mas não seria que, do ponto de vista de quem compra, não interessasse também uma apreciação não realista do bem em transação. Interessaria a quem compra desvalorizar o bem em questão para obtê-lo a menor custo. Do ponto de vista do vendedor interessaria sempre uma super-valorização do bem transacionado. Do ponto de vista oposto, é o contrário; interessaria uma sub-valorização do objeto em transação. Quem vende, procuraria majorar o valor da mercadoria; quem compra, reduzi-lo.

Tal conflito já se fazia presente nas trocas imediatas; mas, lá, talvez se possa dizer, as mesmas pessoas, ao mesmo tempo, compravam e vendiam. Confundiam-se os papéis e os momentos; com isto, os riscos equilibravam-se. Com a separação operada pelo

dinheiro, opõem-se vendedores e compradores com interesses claramente distintos: de um lado, o objetivo é o dinheiro; do outro, uma mercadoria que não o dinheiro. Conforme a distinção desses objetivos, estabelecem-se diferentes ordenamentos nas relações de troca.

Com a distinção entre compradores e vendedores, contrapondo seus objetivos ao se confrontarem socialmente, as relações de troca encontram sua expressão mais simples não mais na troca imediata de duas mercadorias, mas sim em duas relações distintas; semelhantes pela igualdade de seus termos, mas efetivamente diversas pela sua posição relativa: a troca de uma mercadoria por dinheiro, a venda, e a troca de dinheiro por mercadoria, a compra. Na troca imediata de duas mercadorias era indiferente a ordem dos fatores. O mesmo não acontece com as relações dadas pela troca de dinheiro por mercadoria ou a de mercadoria por dinheiro. Uma se distingue da outra exatamente pela ordem dos fatores. A venda é distinta da compra pela ordem diferente dos dois mesmos termos que compõem tanto uma como outra, o termo final, sendo dinheiro ou mercadoria, conforme o objetivo esteja na posse de mercadoria, tratando-se de uma compra, ou na posse do dinheiro, tratando-se de uma venda.

As relações simples de compra e venda encadeiam-se no processo das trocas sociais. Pode-se vender para comprar e comprar para vender. Na venda para compra, o objetivo é a mera substituição de uma mercadoria por outra; agora, com a mediação do dinheiro. Quando, nas trocas imediatas, introduz-se a mediação do dinheiro, deixa-se de trocar imediatamente uma mercadoria por outra, devendo-se efetuar a sucessão de dois atos: um de venda e outro de compra. Um indivíduo aliena uma mercadoria em troca de uma determinada quantidade de dinheiro, com a qual, em seguida, compra uma outra mercadoria. Vende para comprar. Participa sucessivamente de duas relações de troca, alternando seu papel: na primeira, é vendedor; na segunda, comprador. Enquanto vendedor, pensa como vendedor; enquanto comprador, como comprador. Mas tanto em um

papel como em outro, sempre tem no dinheiro, pelo qual vendeu a primeira mercadoria e com o qual comprou a segunda, um simples meio de circulação. Na primeira relação, desfez-se de uma mercadoria com o objetivo de obter uma certa quantidade de dinheiro; mas isto já tendo em mente trocar essa soma de dinheiro por uma outra mercadoria.

Formalmente, pela presença da intermediação do dinheiro, está já dada a possibilidade de não se converter a soma de dinheiro obtida com a venda da primeira mercadoria em uma outra mercadoria. Mas para que isso ocorra concretamente é necessário que quem aparecia como vendedor mude suas expectativas, transformando-se em um outro personagem, seu objetivo deixando de ser obter, com a soma de dinheiro conseguida na primeira transação, uma outra mercadoria, e, sim, reter essa soma na forma em que se encontra. Ele já não seria um consumidor, mas sim um entesourador. A possibilidade de mudar de "persona" depende da premência que tem da aquisição de valores-de-uso para a satisfação de suas necessidades imediatas ou, em outros termos, da quantidade de bens que ele já possua antes de entrar nesse circuito econômico particular. Ele só pode reter dinheiro, sem fazer dele um valor-de-uso para seu consumo, se suas necessidades não o obrigarem a tal. A quantidade de dinheiro que ele pode reter como dinheiro mesmo é só aquela que excede aquela necessária para a compra dos bens de consumo para sua sobrevivência imediata. É a partir dessa diferença que um consumidor pode passar a ser um acumulador.

A complexidade do sistema econômico das trocas sociais exige que todo indivíduo tenha em mãos uma certa reserva de dinheiro, com a qual possa satisfazer suas necessidades de compra por um período mais ou menos longo. A venda de uma única mercadoria, por exemplo, deve muitas vezes possibilitar a compra de toda uma série de outras mercadorias. Uma única venda deve, muitas vezes, gerar várias compras. O dinheiro obtido com uma venda pode não ser gasto de uma única vez, mas gradativamente. O dinheiro, assim, existe como uma reserva para o consumo. Mas continua a ser um simples

meio de circulação de mercadorias. O seu possuidor o vê como forma transitória que tomam os bens de que tem necessidade. A relação do homem com seus objetos mantém-se em sua singeleza, ainda que mediada pelo circuito das trocas monetárias. Nessa função, o dinheiro é ainda só um meio de circulação para facilitar a permuta das mercadorias. Em si mesmo, não tem ainda valor próprio. Coloca-se como mero instrumento.

Mas a própria existência do dinheiro, e as vantagens de sua posse em relação à das outras coisas todas, faz com que se constitua a necessidade e o desejo de dinheiro, não mais como um simples meio de troca, mas como reserva indiscriminada, como riqueza a ser mantida sob a forma específica de dinheiro. Surge o desejo de manter a riqueza, por um período de tempo mais ou menos longo, sob a forma especificamente monetária, sem que nela se esteja a ver a satisfação imediata de qualquer necessidade particular.

O dinheiro apresenta-se mesmo como a possibilidade de todas as coisas. Como meio universal de troca, é mediação necessária para a posse seja do que for. Quando as trocas generalizam-se, não se trocam mais diretamente as mercadorias. Só o dinheiro pode trazer a mercadoria desejada. Possuí-lo representa a possibilidade de se obter todas as coisas. Faz-se por isso mais desejável do que tudo mais.

Como meio de troca universalmente aceito, como possibilidade de todas as coisas, faz-se uma garantia, um seguro, no sentido de isto ou aquilo se ter quando se fizer necessário. É, por sua própria matéria, metálica ou outra, mas historicamente sempre determinada conforme o bom desempenho de sua função; por sua própria matéria, é a forma sob a qual melhor pode ser conservada a riqueza. Sob outras formas, a riqueza é sempre mais perecível do que sob a forma de dinheiro. Sua matéria é sempre definida conforme os critérios da maior perenidade possível, como é o caso, por exemplo, dos metais em comparação com outros materiais.

A sua matéria permite ainda, um acúmulo descomunal de riqueza. Qualitativamente, é já uma reserva para tudo. A riqueza acumu-

lada como dinheiro pode transformar-se, assim que se queira, em riqueza sob qualquer outra forma. As transformações entre todas as outras formas de riqueza passam, ao contrário, pela mediação da forma dinheiro. Não é possível transformar diretamente um bem em outro; é preciso, antes, fazer do primeiro dinheiro e, só depois, desse dinheiro, o outro bem. Possuir a riqueza já sob a forma de dinheiro é abreviar o processo de obtenção de todo e qualquer bem.

Quantitativamente, as reservas em dinheiro não sofrem as limitações decorrentes da particularidade do uso de todos os outros bens. Como meio de obtenção imediata de tudo, o dinheiro é sempre útil; e útil em qualquer quantidade. As coisas são úteis para isto ou para aquilo. Em cada uso, prescreve-se uma certa quantidade como a adequada. Um excesso de nada serve, sendo mesmo um estorvo. O dinheiro, pelo contrário, é útil para tudo. Com ele se adquirem objetos para todos os usos, atuais ou futuros, reais ou imaginários. Não há porque limitar a sua quantidade, a não ser que se limitasse a nossa própria imaginação.

Tudo isto desperta a paixão pelo dinheiro. Constitui-se, assim, em finalidade em si mesmo. As mercadorias são produzidas por ele; trocam-se elas por ele. Nos processos de troca, o objetivo passa a ser, não mais só a mera mercadoria, mas também o próprio dinheiro. De meio, o dinheiro faz-se fim.²

A finalidade da obtenção do próprio dinheiro expressa-se, mais simplesmente, na troca de uma mercadoria por dinheiro, em uma simples venda. Na venda de uma mercadoria já se tem o dinheiro por finalidade, mas esse dinheiro pode estar sendo pensado com a

² "O desejo de entesourar é por natureza insaciável. Do ponto de vista da qualidade ou da forma, o dinheiro não conhece fronteiras: é o representante universal da riqueza material, pois conver-sível em qualquer mercadoria. Mas, qualquer porção real de dinheiro é quantitativamente limitada, sendo meio de compra de eficácia res-trita. Essa contradição entre a limitação quantitativa e o aspecto qualitativo sem limites impulsiona permanentemente o entesourador para o trabalho de Sísifo da acumulação. Conduz-se ele como o conquistador que vê em cada país conquistado apenas uma nova fronteira a ser ultrapassada." (Karl Marx, O Capital, p. 147)

finalidade de se efetuar uma compra, e portanto, como simples meio para essa compra. É nos encadeamentos das trocas sociais onde se mostrará mais claramente a importância do objetivo posto na obtenção do próprio dinheiro. Encontraremos no encadeamento das trocas quem troque, primeiro, uma certa soma de dinheiro por uma ou várias mercadorias e, em seguida, estas mesmas mercadorias (transformadas ou não) por dinheiro novamente. Nesta seqüência é onde podemos começar a apreciar o papel que o dinheiro passa a desempenhar como meio de enriquecimento, quando posto como a própria finalidade do processo econômico.

Na seqüência de uma compra e de uma venda, vê-se o dinheiro, efetivamente, não mais como simples meio, mas, como finalidade em si mesmo. De um papel de mero intermediário na troca de mercadorias, transforma-se na finalidade mesma do processo econômico. E não só. Nessa seqüência da compra e venda da mesma ou das mesmas mercadorias, também se vê que aí está o dinheiro dado já também como princípio. Munido de uma certa soma de dinheiro, partindo-se pois da posse do dinheiro mesmo, alguém se dirige ao mercado, não mais para, com o dinheiro que possui, comprar alguma objeto para seu uso; mas, deixando de utilizar o dinheiro com esse fim, deixando de consumir, atua com o objetivo de obter com seu dinheiro uma ou várias mercadorias para serem utilizadas, não para seu deleite, mas para vendê-las em seguida. Adquire mercadorias, compra algo; mas só como primeiro ato de uma seqüência que não se completará senão com a venda daquilo mesmo que comprou. Isto faz sabendo que poderá obter uma soma de dinheiro maior do que aquela que adiantou na sua compra. O dinheiro aparece como princípio e também como fim.

A operação completa de uma compra e venda, de uma compra para vender em seguida, só existe dada a possibilidade de um ganho através dos circuitos mercantis. A operação de encadeamento de uma compra e venda não faz mesmo sentido sem que a quantidade final de dinheiro seja maior do que a inicial. Quem compra para vender, dirige-se ao mercado, compra uma mercadoria ou uma certa quantidade

de mercadorias e, em seguida, torna a converter essas mercadorias em dinheiro, em uma quantidade maior do que aquela com que se apresentou ao início. Na operação, o dinheiro é utilizado com vistas à sua própria valorização. Surge assim um dinheiro que existe em função de seu próprio acréscimo.

Tendo-se em vista esse objetivo, descobrir-se-ão inúmeras possibilidades oferecidas pelo mercado; todas elas redutíveis à essa sua expressão mais simples de comprar para vender por mais dinheiro.

Ganhos de comercialização.

Os ganhos de quem compra para vender podem ser alcançados de diferentes maneiras. Em primeiro lugar, são possíveis ganhos sem mudança alguma na materialidade imediata da mercadoria transacionada. Com um simples deslocamento de sua oferta, uma mercadoria pode propiciar lucros de comercialização. O simples oferecê-la em local mais próximo dos seus interessados possibilita que se cobre pelo serviço de levá-la até lá. Tal serviço implica em dispêndios que se pode agregar ao valor da mercadoria ofertada, tais como os custos de transporte e o próprio trabalho de quem a transporte. Sem que mude em sua corporeidade imediata, a mercadoria sofre uma mudança de valor por efeito de sua disponibilidade num certo local. Neste sentido, ganhos na comercialização podem ser entendidos como simples retribuição por um serviço prestado, como uma mera gratificação a quem se tenha dado ao trabalho de transportar bens para lugares mais próximos ou mais acessíveis a seus consumidores.

Existe também um ganho de comercialização quando ocorre uma diferença do preço ou valor da mercadoria entre o local de origem

e aquele de sua destinação. Pode-se comprar alguma coisa em local onde custe menos que em um outro onde possa ser vendida. Se uma coisa pode ser comprada, em certo local, por um certo tanto, e essa mesma coisa puder ser vendida, em outro local, por esse tanto mais alguma coisa, pode-se lucrar essa alguma coisa a mais. Quem se preste à atividade de transportá-la de um desses lugares para o outro, além de cobrar pela prestação de seu serviço, tem a possibilidade de obter um ganho a mais. Sempre que o preço da mercadoria em seu local de origem, mais os custos pelo trabalho de transportá-la, somarem menos do que o seu preço no local para onde foi transportada, há a possibilidade de se lucrar a diferença entre uma coisa e outra.

Se uma certa mercadoria custa, no lugar A, um certo x e, no lugar B, um certo y (sendo y maior do que x), pode-se transportá-la de A para B, vendendo-a em B, pelo y que lá vale e não pelo x que vale em A. A diferença entre x e y define a possibilidade de um lucro. Mas esse lucro só poderá efetivamente realizar-se quando os custos de transporte, ou a remuneração pelo trabalho de transportá-la, forem menores do que essa diferença. Se chamarmos de z os custos de transporte, quando x mais z forem iguais a y, os ganhos de comercialização reduzem-se ao próprio z. Mas quando x mais z forem menores do que y, os ganhos de comercialização podem exceder z. Neste caso, faz-se possível um ganho ao qual não corresponde nenhum custo ou trabalho, mero resultado que é de uma oportunidade e da percepção dessa oportunidade. Sendo que, como antes, em sua materialidade mais imediata, a mercadoria transacionada não sofreu também qualquer alteração, tendo, tão somente, mudado de lugar.

Sem que sofra inclusive deslocamento algum, e ainda sem alteração em sua materialidade imediata, variações no preço de uma mercadoria podem ocorrer no tempo, e não só no espaço como no caso precedente. Como um efeito do aumento da disposição de compra de uma certa mercadoria, pode ocorrer uma disputa entre os interessados compradores, que se farão valer ofertando por ela mais que

seus concorrentes. Quem a tenha comprado quando essa disposição era menor, e o seu preço conseqüentemente menor, pode, no momento de uma maior disposição de compra, e conseqüente aumento de seu preço, auferir um lucro resultante da diferença entre os preços nas duas diferentes situações, menor e depois maior. Os mesmos efeitos podem ser decorrentes, não de uma aumento na demanda, mas pela redução da oferta. Oferta e demanda são sempre relativas.

Ainda, ao longo de um certo tempo, as mercadorias podem ter seu preço alterado em função de variações nos seus custos de produção. O que foi produzido com um certo custo, passa a ser produzido por um custo maior, por exemplo. Quem tenha comprado quando os custos eram menores, e, em decorrência, o preço menor, não tendo vendido, esperando que os custos aumentassem, com o conseqüente aumento de preço, e sendo que isto realmente venha a ocorrer, pode obter lucros ao vender só quando os preços já estiverem majorados. Se comprou quando os custos eram maiores e os preços também maiores, não terá como vender sem prejuízo quando os custos e preços caírem.

Em todos esses casos, a mercadoria permanece impassível em sua materialidade imediata. Permanece indiferente aos movimentos, alterações e disputas. É um mesmo objeto, uma mesma coisa, entendida como podendo prestar um mesmo serviço, que sofre enquanto tal alterações em seu preço.

No entanto, variações de preço podem também ser resultado da redefinição da utilidade de uma certa coisa. Há o que não sendo útil, faça-se útil; há o que tendo sido útil, deixe de sê-lo; e há o que, tendo uma utilidade, passe a apresentar outra. As coisas valem pelo que são, e o que são, para nós, é um conjunto de potencialidades para nosso serviço. Tais potencialidades existem em função de nossos usos e estes dependem de nossa maneira de ser, que muda, mudando o uso que fazemos dos objetos. A descoberta de uma nova utilidade em algo qualquer depende da nossa ciência e depende também de outros novos usos para os quais venha a se mostrar útil. O que até então não apresentava valor pode vir a fazê-lo. O

que apresentava um certo valor, pode vir a apresentar um outro valor, diferente daquele. As transformações dos bens de que nos servimos estão sempre a revelar possibilidades novas em antigos materiais e instrumentos, como também sempre impulsionam a invenção ou descoberta de novos. Às vezes, o antigo esgota-se, precisando ser substituído; às vezes, o novo se mostra melhor, levando ao desinteresse pelo antigo.

Por isso, o que vinha sendo desprezado, passa a ser valorizado. Sendo assim, quem tenha adquirido algo, quando ainda desutilizado ou pouco valorizado, pode auferir ganhos quando o interesse por esse algo aumente em função de uma nova utilidade de que se mostre capaz. O valor de um bem muda porque muda sua utilidade. E, para essa mudança, pode ou não ter contribuído o seu proprietário. Contribuiu, quando ele mesmo revelou ou contribuiu para revelar a nova utilidade. Não contribuiu quando em nada participou para que a nova utilidade fosse revelada, tendo sido resultado do esforço de terceiros. Muitos podem ser beneficiários de uma oportunidade que não criaram, de um desenvolvimento que não ocasionaram. A mata que é cortada por uma estrada tem suas potencialidades produtivas, antes adormecidas, postas a serviço pelo acesso que a estrada representa. Não havia como produzir, e também porque produzir, na ausência do acesso. O proprietário eventual dessa terra pode vê-la tornar-se útil, e conseqüentemente valorizar-se, sem que, necessariamente, tenha precisado contribuir em nada. Pode-se comprar a mata improdutiva, esperando pela estrada, e vendê-la como terra produtiva, com a estrada. Há quem, possuindo terra improdutiva, faça-a produtiva, construindo passagens, irrigando-a, proporcionando-lhe uma série de benefícios. Neste último caso a mudança de utilidade, e a decorrente alteração de valor, pode também propiciar ganhos, mas não são ganhos de mera comercialização.

Como resultado da intervenção de terceiros, no entanto, ao invés de uma valorização, pode também ocorrer o contrário. A estrada abre novas regiões para a produção, mas pode trazer também a deterioração da atividade existente em outras, ou mesmo, nas no-

vas regiões por ela atingidas, a degradação do que lá existia antes de sua chegada. A produção em novas regiões pode levar à estagnação em outras.

De uma maneira geral, a interação entre os bens que compõem a riqueza geral da sociedade está sempre fazendo com que a utilidade, que é sempre relativa, de todos e cada um deles, esteja sempre em alteração. A presença ou não de uma simples mercadoria age sobre todo o conjunto das outras mercadorias. Os bens imbricam-se mutuamente em sua produção e troca. Há o que, não sendo útil, passe a ser útil; o que, tendo sido útil, deixe de sê-lo; e o que, tendo uma utilidade, passe a apresentar outra.

E nada existe que organize o conjunto destas alterações, quando o modo de interação dos diferentes bens é dado pelas trocas mercantis. Cada agente econômico particular age livremente conforme suas próprias projeções. O que é seu está sob constantes alterações, quer sejam resultantes de sua própria atividade, quer resultantes da atividade dos demais, sob quem não tem controle. Ganha-se e também se perde na comercialização. Mas, sem dúvida, muitas são as oportunidades de ganho e enriquecimento.

Ganhos de produtividade.

O comprar para vender lucrando pode atingir seu objetivo por outros meios que não aqueles pertinentes aos ganhos exclusivos de comercialização. Para isso precisamos aproximar nossa atenção e observar como o elemento intermediário na conexão de uma compra com uma venda, a mercadoria que primeiro foi comprada, para depois ser vendida, é comumente desdobrado.

O dinheiro inicial, muitas vezes, ao comprar uma série de mercadorias, dá-lhes finalidades diferentes das de simplesmente

esperarem uma oportunidade para serem vendidas com algum proveito. Com uma certa soma de dinheiro alguém se propõe a se fazer produtivo. Equipa-se, através de uma série de atos de compra, com os meios de trabalho e também com as matérias-primas necessárias à produção de mercadorias de uma certa espécie, que, de acordo com sua avaliação, devem encontrar compradores no mercado. Por exemplo, compra tecidos e fios para deles fazer, com instrumentos que também tenha adquirido, trajes que deverão lhe propiciar, na venda, uma soma de dinheiro superior ao adiantado na compra do tecido e dos fios e, ao longo de um certo tempo, restituir-lhe também aquele dinheiro despendido na compra dos instrumentos de que se muniu para trabalhar o tecido e os fios.

Neste caso mais simples, a diferença entre a soma dos gastos iniciais e o dinheiro que se obtém com a venda do produto no final do processo pode ser entendida como uma mera gratificação do trabalho de se fazer do tecido e dos fios os trajes. O lucro, aqui, pode ser atribuído à quantidade de trabalho que se agregou ao tecido e aos fios para deles se fazer o traje.

Mas, em geral, não é assim tão simples o comportamento de quem queira se aproveitar das oportunidades de mercado envolvendo-se, para isso, diretamente na produção. Supondo-se que não se obtivesse ganho nas transações comerciais onde adquiriu os elementos necessários à produção a que se propôs, tendo pago por todos eles, o seu preço corrente, os ganhos, a princípio, parecem permanecer restritos ao correspondente ao próprio trabalho. Ter-se-ia gasto um certo tanto nos instrumentos, outro nas matérias-primas. Somar-se-iam esses custos e acrescentar-se-ia a gratificação do próprio esforço: assim, definir-se-ia o preço com que se venderia um produto. O dinheiro que aqui serviria de ponto de partida, e com o qual ter-se-ia adquirido uma série de mercadorias para dar início à produção de uma outra mercadoria, poderia ser entendido como uma simples condição para que se pudesse exercer uma atividade. No caso, o ganho seria então resultado da última, do esforço produtivo de alguém, e não diretamente do fato de se possuir

recursos em dinheiro. Ao contrário de um ganho de comercialização, onde, ainda que nem sempre, pode não haver trabalho direto sobre as mercadorias, neste caso, não teríamos o lucro senão como contrapartida de um certo esforço direto na produção.

Poderia ser assim, mas quem quer que se aventure a produzir para o mercado, parece apresentar-se com um comportamento um pouco mais astucioso. Em primeiro lugar, é na esfera das trocas que deve adquirir os fatores que irão compor o seu processo produtivo, como também é lá que deverá realizar seu lucro ao vender o que tenha produzido. O mercado está no princípio e no fim de suas operações. É a partir do mercado e tendo em vista o mercado que atua. No mercado, ganha-se ou perde-se. O nosso empreendedor espera ganhar e, para isso, recorre, normalmente, a todas as possibilidades de ganho que possam estar oferecidas, tanto na compra dos fatores produtivos, como na comercialização do que venha a produzir. Precisa ele mesmo de uma particular sensibilidade para apreciar esses dois momentos; comprando o que compra vantajosamente, prevendo adequadamente o momento e as condições de venda de seu produto; e sabendo bem executar essas operações. Para o empreendedor que tem as vistas no mercado, a produção é só um entreato entre suas operações comerciais.

E, se vem a dedicar-se mais especificamente à produção é só porque espera obter maiores ganhos com isso. Debruça-se sobre a produção esperando maximizar seus ganhos, explorando também aí todas as possibilidades que lhe estejam dadas, e também aquelas que, por si mesmo, saiba criar. Basicamente, o que pode fazer é reduzir seus custos, e, como quer que venha a fazê-lo, é com a perspectiva de aumentar seus lucros que o faz.³

Uma redução nos custos representa a possibilidade da sua mercadoria chegar ao mercado por um preço menor; o que, se considerado simplesmente, não deveria interessar ao nosso empreendedor,

³ O modo de consegui-lo, seja ele pelo aprimoramento técnico, pela reorganização do processo produtivo, ou pela forma de servir-se do trabalho de outros, escapa aos objetivos deste trabalho.

visto que contrariaria seu objetivo do maior ganho. Mas a redução dos custos pode, do seu ponto de vista, ser compensada por um maior volume de vendas. A redução de custos e a conseqüente possibilidade de redução de preços, colabora para um possível aumento de vendas, na medida em que a mercadoria barateada faz-se mais acessível e atraente a quem ainda não a consumia. Ao mesmo tempo, um preço menor é fator decisivo na concorrência, possibilitando-lhe que consiga, não só a conquista de novos consumidores para uma certa espécie de produto, mas também a conquista de antigos consumidores desses produtos que, até então, seriam compradores de seus concorrentes.

Por outro lado, há também a possibilidade de não interessar ao empreendedor de mercado a redução do preço do produto que passou a produzir com custos menores. Quando isto não venha representar a conquista de novos clientes e/ou a sua vitória sobre a concorrência, não lhe interessa mesmo. Mas mantendo-se os preços nos mesmos níveis anteriores às transformações que implicaram em reduções de custo, os lucros só fazem aumentar, na proporção mesma em que os custos diminuíram.

As transformações operadas no processo produtivo, do ponto de vista de quem produza para o mercado, têm-se mostrado capazes de propiciar gigantescos volumes de lucros.

Liberdade de enriquecimento.

Para o mercado, quando nele só vissemos indivíduos movidos exclusivamente por seu egoísmo, a produção e o consumo seriam atividades propriamente privadas, estando os agentes econômicos impossibilitados de apreciá-las em sua interioridade. Não poderia o produtor dirigir o consumo do consumidor, assim como não poderia o consumidor interferir sobre a produção do produtor. Cada um produziria e consumiria o que quisesse e como quisesse. Todos seriam in-

teiramente livres na privacidade do seu consumo e produção. E seriam livres também para escolher seus interlocutores sociais no mercado. Mas exatamente por isso, pela inteira liberdade que teriam em sua privacidade e pela livre escolha de seus parceiros no mercado, não poderiam determinar socialmente suas atividades. Nenhum indivíduo poderia determinar o consumo ou a produção de um outro porque, consumo e produção, dependeriam exclusivamente do arbítrio de cada um. E, não sendo possível determiná-los em sua particularidade; muito menos poderiam sê-lo em seu conjunto.

Não poderiam também, cada um deles, exclusivamente a partir de si mesmo, levar qualquer um dos outros a entrar com ele em relação. Cada uma das relações seria fruto do encontro de duas vontades, que nem sempre se disporiam para a sua realização. A sociabilidade mostrar-se-ia, então, como uma somatória de relações de troca, sem que se pudesse prever nenhuma delas em particular, e menos ainda o agregado caótico que constituiriam. A demanda só se determinaria socialmente como a somatória das demandas individuais, e estas estariam em constante mudança. Da mesma forma, a produção social só seria determinável como a somatória das produções individuais, que também estariam sempre variando. E, mesmo que fossem obrigados a tentar prever o comportamento dos demais, não poderiam fazê-lo pois se deparariam com uma variável absolutamente opaca: a subjetividade do outro.

E seria esta variável, a subjetividade do outro, absolutamente opaca porque o seria pela afirmação dos próprios agentes sociais, interlocutores de relações econômicas de mercado como sujeitos voltados exclusivamente para seus próprios interesses particulares. Poderia a natureza estar fora do controle da ação humana. Mas dar-se-ia, o homem, o direito de considerar essa situação como provisória e propor-se a submetê-la a seu controle⁴.

⁴ "Tem o homem o direito de situar a sua vontade em qualquer coisa" (Hegel - Princípios da Filosofia do Direito § 44, p.58); "... são coisas; portanto, inermes diante do homem. Se não é dócil, pode o homem empregar a força, em outras palavras, apoderar-se delas" (Karl Marx - O Capital, p.94).

O mesmo não aconteceria com a vontade alheia do ponto de vista do mercado, quando nele só estivesse em linha de consideração o interesse próprio e exclusivo de cada qual. Afirmar-se-ia mesmo o contrário: dar-se-ia como suposto no processo social mercantil, entre sujeitos voltados inteiramente para si próprios, que a vontade não poderia ser determinada senão a partir de si mesma. E, de livre vontade, na suposição de seu estrito egoísmo, nenhum revelaria a sua ao outro.

Não poderiam, assim, pensar nos outros mesmo que quisessem. Cada consumidor e produtor agiria pensando exclusivamente em si mesmo, em seu interesse egoístico particular; sem que ninguém se preocupasse com os demais. Agiriam por si mesmos, exclusivamente para si mesmos; não para a sociedade. Não pensaria, o indivíduo, cada um deles, senão em si mesmo. A sociedade, que para cada um seria a somatória dos outros, que para um indivíduo determinado qualquer se constituiria no conjunto dos possíveis interlocutores em que pudesse ter interesse, não seria objeto de suas preocupações senão como matéria a ser "explorada".

E seria nessa medida que a sociedade reduzir-se-ia, efetivamente, a uma somatória de produtores privados relacionados através de múltiplas séries de relações de troca que escapariam ao controle de todos e de qualquer um deles em particular. Constituir-se-ia, assim, uma segunda "natureza": a sociedade como exterioridade, como algo exterior à consciência, que escaparia à compreensão e ao controle. Não saberia, o indivíduo, como seria a sociedade; ela seria para ele uma coisa para além dos limites de sua consciência. O indivíduo não teria a sociedade; ela não seria objeto de sua liberdade.

A sociedade seria exterior à consciência individual; mas, não seria o indivíduo exterior à sociedade. Ele não poderia compreendê-la, mas também não poderia furtar-se dela. Teria de estar em sociedade; dependeria de suas relações com os outros para sua própria sobrevivência. Teria, necessariamente, que procurar obter através dos outros os bens de que necessitasse e que não pudesse

produzir por si mesmo. Estaria na dependência dos outros, desses outros todos que, na modalidade mercantil de relacionamento, e na suposição de seu estrito egoísmo, não poderia conhecer ou controlar. Estaria em situação de não liberdade.

Seria livre em sua produção e em seu consumo. Lá, ele teria as coisas como seus objetos. Lá, ele seria um sujeito que por si e para si seria. Em sociedade, não pretenderia abdicar de sua liberdade, de seu estatuto de sujeito que seria por si e para si. Quando se imaginasse no mercado, conceber-se-ia em uma relação onde se afirmaria plenamente como ser determinante: seria por si mesmo, e só para si mesmo, que ali pensaria posicionar-se. Seria visando sua própria pessoa que se relacionaria com os outros. E, se pensasse em se colocar a serviço desses outros, seria só para servir a si mesmo. Seria livremente que se veria posicionando naquela relação. Ninguém poderia constrangê-lo a participar dela. Só seu próprio interesse poderia levá-lo a relacionar-se socialmente. Quereria, pois, manter-se como vontade livre na forma de relacionamento que conceberia para sua sociabilidade, quando esta fosse pensada como dada por relacionamentos do tipo mercantil envolvendo sujeitos entendidos como meros egoísmos.

Mas se tais sujeitos poderiam ser visto como livres ao se relacionarem segundo a modalidade mercantil de sociabilidade, poder-se-ia também dizer que não seriam assim livres, quando observássemos o fato de que necessitariam, para sua própria sobrevivência, de uma série de relações (através das quais deveriam obter o conjunto todo dos bens necessários à sua vida) e que essas séries não poderiam ser por eles previstas ou asseguradas em sua realização. As séries de relações de troca, à procura das quais iriam ao mercado, seriam preocupação que cada um não comungaria com nenhum outro. Cada qual estaria absolutamente só, procurando realizar os encontros de que teria necessidade. A série de relações de trocas que esperaria realizar seria só sua; seria coisa que diria respeito exclusivamente a ele. Ninguém estaria a se preocupar com ela, a não ser ele mesmo. Estariam os outros preocupados também exclusivamente

com a realização de suas próprias séries de trocas. As de uns e outros cruzar-se-iam, interconectar-se-iam; mas seriam obras isoladas, resultados da ação de pessoas solitárias. Ao acaso se encontrariam.

O conjunto dessas séries não seria obra de ninguém: seria uma resultante natural, impessoal; fora do controle de qualquer indivíduo, exterior a eles. E, como a realização de cada uma das séries dependeria de todas as outras, e dessas outras todas ninguém estaria a cuidar em suas relações mútuas, a realização, por parte de um indivíduo determinado qualquer, de sua própria série seria coisa que não poderia absolutamente ser tida como certa. Não possuiria, qualquer indivíduo, segurança alguma de que poderia realizar todas aquelas trocas de que precisaria para munir-se daquilo de que carecesse. Estaria, pois, inseguro de ter sua própria pessoa munida dos bens que lhe seriam necessários. E, mesmo quando realizasse os encontros pelos quais procurasse, neles estaria sempre exposto ao engodo e à impostura. Assim, iria até a sociedade insatisfeito, à procura de satisfação através da mediação das trocas, e poderia regressar, voltar à sua privacidade, sem que trouxesse consigo o que procurava, da mesma forma insatisfeito.

Aparecer-lhe-ia a sociedade como um campo de possibilidades. Se nela não visse a possibilidade de encontrar o objeto de sua procura, para ela não se dirigiria. Mas a sociedade nada lhe asseguraria: seria um campo de incertezas; seria um campo de possibilidades e de incertezas. Assim, estaria em sociedade sem liberdade de se afirmar como pessoa através dos objetos que lhe seriam necessários. Estaria a dizer, quando estivesse em sociedade, que por si, que por si só, não poderia ser; que lhe faltaria algo, que precisaria desse algo e que, para obtê-lo, precisaria de alguém. E estaria a dizer também que saberia que teria de servir esse alguém outro que lhe forneceria o objeto de que teria necessidade; caso contrário ficaria sem ele. Teria mesmo de ser para esse outro. Estaria mesmo sem a liberdade de se afirmar como pessoa nos objetos de que careceria e sem a liberdade também de se furtar ao serviço dos de-

mais. Serviria de meio a esse outro para realização de seu próprio fim. Ainda que o seu objetivo estivesse na realização de sua própria finalidade, não poderia deixar de se pôr como meio através do objeto que ofereceria ao uso do outro.

Mas, ao mesmo tempo, manteria, sem dúvida, alguma liberdade. Não se encontraria sob a autoridade direta de nenhuma outra vontade. Teria sua vontade efetivamente presente como desejo, como querer à procura de satisfação. Poderia até não realizar esse desejo, mas o teria como motivo determinante de sua ação. Seria para si mesmo e por si mesmo que atuaria; não seria sua ação imediatamente determinada por uma vontade exterior à sua própria. Estaria, portanto, livre de determinações diretas de uma outra vontade. E ao colocar-se a serviço de outro, seria ele mesmo que aí deveria situar-se; seria por si mesmo que deveria colocar-se na posição de serviço, entendendo que esta seria a única forma de atingir o seu próprio fim; e, só por isso, lá se colocando. Tudo faria tudo subordinando a seu próprio fim exclusivo. A si mesmo poderia ter como fim, mesmo que para esse fim fosse necessário o serviço para outro. Só se relacionaria com uma outra vontade quando esta estivesse dada de forma a poder satisfazer a sua. O desejo de tecido só se relacionaria com o desejo de calçados quando, um e outro, pudessem reciprocamente ser satisfeitos; quando vontades diferentes se fizessem complementares. Um indivíduo que não estivesse pensando senão em si mesmo, que não tivesse em mente senão satisfazer seus próprios desejos e apetites, nas relações de troca, poderia mesmo colocar o seu próprio fim como condicionante da realização dos fins dos demais. Estaria em sociedade como sujeito insatisfeito, sob a autoridade de sua própria necessidade; mas não como tendo abdicado de reivindicar pela afirmação de sua liberdade.

Reivindicariam pela afirmação de seus específicos e egoísticos interesses; afirmar-se-iam pois como em nada fraternos, e iguais só na livre manifestação de seu egoísmo. Mas se assim fossem, não o seriam, ainda, propriamente, na imediatez de sua relação econômica de mercado. Na imediatez da relação econômica de

mercado, para que seus egoísmos se confrontassem deveriam, necessariamente, revestir-se das formas especificamente mercantis. Cada um dos indivíduos, para realizar seu próprio fim exclusivo, deveria, obrigatoriamente, servir ao interesse exclusivo do outro. Só poderia relacionar-se com um outro no mercado se o fosse através de uma mercadoria do interesse desse outro. Um e outro deveriam fazer-se complementares. Não poderia cada um, ainda, obrigar que qualquer um dos demais com ele se relacionasse. Cada um teria que, por si mesmo, colocar-se na relação; e todos só o fariam se acreditassem que os seus próprios fins egoístas seriam satisfeitos. E mais, um e outro ao se colocarem em relação, se é que o fariam, mas para que o fizessem, teriam de apresentar-se reciprocamente como iguais na equalização de suas demandas.

A relação de mercado não igualaria ninguém, nem, em ninguém, criaria o sentido da solidariedade e cooperação. Mas, nela, só existiriam, mesmo assim, indivíduos igualizados, desprezadas as suas diferenças; cada um a serviço dos demais - cooperantes -, e ainda livres em seu modo de ser e comportar-se. Poderiam suas diferenças, que efetivamente persistiriam, valer-se das próprias relações de mercado, onde não são consideradas, para fazerem-se maiores. Poderia o mercado favorecer a diferenciação entre os indivíduos. Mas, nele, necessariamente mesmo, toda diferença, inclusive aquela que ele pudesse promover, sempre seria considerada como lhe sendo exterior, como devendo ser desconsiderada para efeitos da imediatez da relação econômica. O mercado não negaria a desigualdade e o antagonismo entre os indivíduos; nem, por si mesmo, evitaria o engodo e a má-fé; impor-lhes-ia regras para que se expressassem.

A forma da relação mercantil, dada pela equalização de duas mercadorias, imporia, para que os indivíduos se apresentassem socialmente, a condição da igualdade. E imporia ainda, como condição de sua presença social, que se apresentassem como livres. Só como indivíduos livres adquiririam existência social no mercado. E, se postulamos os indivíduos como entes meramente egoísticos, e só

como tais os considerarmos, mesmo assim, os valores presentes nas relações de mercado não podem ser descartados: devem ser considerados como regras através das quais se confrontariam em seu egoísmo. Assim, permaneceriam presentes e válidas, a igualdade a liberdade e a cooperação.

Mas, conforme a postulação de seu estrito egoísmo, esses valores passam a adquirir uma significação específica. Para eles, voltados que estariam exclusivamente para a satisfação de seus próprios desejos e apetites, liberdade seria a possibilidade de livre manifestação de seus desejos particulares, ao que se reduziriam. Encontrariam na liberdade do mercado um mero meio de realização de seus desejos egoísticos, em desconsideração da obrigatoriedade de qualquer consideração pelos demais. Para isso, o mercado oferecer-lhes-ia, a princípio, a oportunidade do recurso à impostura, baseada nos erros de avaliação de seus interlocutores. Oferecer-lhes-ia, também, já de princípio, a possibilidade de explorar os erros de avaliação de cada um quanto às suas próprias necessidades. E ainda oferecia a possibilidade de explorar-se todas aquelas dificuldades resultantes da incerteza generalizada em que se encontrariam.

Iguais só o seriam na forma de se apresentarem uns aos outros, na desconsideração de tudo o mais que não fosse seu desejo manifesto nos próprios atos de troca. Essa igualdade, restrita à imediatez da relação econômica, desobrigá-los-ia da consideração de toda diferença; o mais forte podendo valer-se da força para fazer frente ao mais fraco. Força que não poderia ser a da coerção física imediata, é verdade; mas não se excluíam aquela do raciocínio mais rápido e mais capaz de dar conta destas ou daquelas dificuldades, aquela de suportar uma carência qualquer por mais tempo do que um outro, e tudo o mais que distinguisse as pessoas em termos de suas capacidades relativas. A redução a uma igualdade restrita à imediatez da relação econômica significaria outro tanto de liberdade, em termos de poder liberar-se de todo e qualquer compromisso que se poderia estabelecer entre diferentes indivíduos, em função

mesmo de suas capacitações relativas: os mais velhos e experientes em relação aos mais novos e inexperientes; os mais formados e capazes, em relação aos menos formados e capazes, etc. Todos igualar-se-iam nas relações de troca, todos igualmente podendo fazer valer toda sorte de capacitação própria e exclusiva sobre os demais.⁵

E mais ainda lhes ofereceriam as trocas com seu desenvolvimento e, como consequência, com a introdução do dinheiro.

A forma e o seu conteúdo.

A mesma forma de relacionamento parece, pois, poder abrigar distintas personalidades. Os fins de cada qual não seriam definidos pela própria definição formal do relacionamento dado pelas trocas. Se o indivíduo estaria movido por seus estritos fins egoístas, ou se em sociedade estivesse movido por alguma finalidade altruísta, é o que parece ser indiferente à forma de relacionamento dada pelas trocas. As trocas, por si mesmas, não exigem uma atitude nem outra.

⁵ "... se enfrentan, pues, dos individuos movido por intereses diametralmente opuestos, y el conflicto que entre ellos se crea no puede ser más hostil, ya que el uno conoce perfectamente las intenciones del otro y sabe que son antagónicas a las suyas. El primer resultado de ello es, por lo tanto, de una parte, la mutua desconfianza, y de otra la justificación de dicha desconfianza, el empleo de medios inmorales para la consecución de un fin inmoral. Así, por ejemplo, uno de los primeros principios del comercio es el secreto, la ocultación de cuanto pueda mermar el valor de la mercancía de que se trata. Consecuencia de ello: al comerciante le es lícito sacar el mayor provecho posible de la ignorancia, de la confianza de la otra parte, y atribuir a su mercancía cualidades que no posee. En una palabra, el comercio es el fraude legal." (Friedrich Engels - "Esbozo de crítica de la economía política", in: Karl Marx/Arnold Ruge - Los Anales Franco-Alemanes, p. 122)

Portanto, tentar valorá-las por si mesmas como definindo este ou aquele padrão de humanidade, parece ser impossível. Por si mesmas, elas seriam indiferentes aos homens que delas fizessem uso. Como formas poderiam ser preenchidas por distintos conteúdos. Abrigariam um ou outro tipo de pessoas.

Quaisquer que fossem as pessoas, nas relações de troca, deveriam estar dadas como iguais, livres e imediatamente cooperantes, valendo-se da veracidade para sustentar seus mútuos compromissos. Tudo isto, no entanto, segundo valores sociais muito diferentes se as pessoas envolvidas nessas relações estivessem visando só a si mesmas ou se às outras, em si mesmas, também tivessem como objetivo. No primeiro caso, tratar-se-iam de personalidades egoísticas que na igualdade, liberdade e imediata cooperação das relações de troca encontrariam um mero meio através do qual fariam valer a desigualdade, a ausência de liberdade e a carência. Da igualdade formal dada nas relações de troca, servir-se-iam como meio de desprezar todas as diferenças, todos os deveres de respeito e de cooperação entre pessoas igualmente carentes. Da liberdade, servi-se-iam como meio de desprezar todo compromisso para com os demais, afirmando-se o império absoluto do arbítrio de cada qual, tendo por fim meramente seus próprios egoísticos fins. Cada um teria direito de sobrepor seus próprios fins àqueles de quem quer que fosse, pessoa individual ou mesmo a própria comunidade como um todo. Todos os fins equivaler-se-iam, far-se-iam indiferentes, o mais nobre e altruísta e o mais egoísta. Far-se-iam ainda valer da carência dos outros para extrair deles o que pudessem. Visariam não o cooperar mas, cooperar para lucrar. E verazes só cinicamente o seriam.

Em nosso texto encontraremos um valioso colaborador na apreciação do que decorreria de postularmos as relações de mercado como um mero meio de realização de fins egoísticos.

6c. A crítica do mercado na República.

Voltemos ao princípio; e, de início mesmo, Platão leva-nos ao empório comercial do Pireu e lá nos conduz à casa de um de seus mais importantes homens de negócio, Céfalo. Assim, já na definição do cenário para ambientar seu diálogo, ele elege o mercado como objeto de suas considerações. Situa-nos no principal cenário das relações de troca da época. Estando lá nossa atenção, conduzi-la-á para a casa do responsável por uma boa parte do que ali se comerciava — a casa do velho Céfalo, rico e afamado comerciante. Para o Pireu e, ali, para a casa de Céfalo, fomos conduzidos. O que então teríamos podido observar? Confirmar-se-iam, em nosso estar lá, as suposições que fizemos de que para o Pireu teríamos sido conduzidos para apreciar mesmo o tipo de idéias que por lá se encontrariam¹?

Na Parte I procuramos mostrar como Sócrates teria procurado vencer os personagens que davam vida ao porto comercial de Atenas através do aniquilamento do seu modo de pensar. Em nosso entender, melhor não poderia ter feito para pô-los por terra, e, com eles, todas suas possíveis pretensões. — Mas tê-los-ia vencido só ao modo de uma negação dos homens, ainda que através de suas idéias, com isso tendo em conta só os próprios homens, sem que a crítica a suas idéias se constituísse em ordenação alguma de argumentos para

¹ Parte I — Capítulo 1.

efeitos da negação de um paradigma teórico qualquer? Seriam idéias mais ou menos fortuitas e desconexas que teria criticado ao vencer os homens do Pireu? - É assim mesmo que procura apresentá-las; como se fossem carentes de qualquer vínculo entre si, como se fossem idéias quaisquer, sustentadas por parte de quem mal conseguiria pensá-las e encadeá-las de modo a constituírem-se em referências significativas para qualquer construção intelectual ou política [354a-c]. Mas não acreditamos que seja verdadeiramente assim. Em nosso entender, ao se pôr por terra sucessivamente Céfalos, Polemarco e Trasímaco, e ao se considerar ainda as idéias apresentadas por Gláucon e Adiamanto como aquelas que seriam as da maioria das pessoas; ao se pôr por terra essas idéias, acreditamos que Sócrates se tenha contraposto a um conjunto mais ou menos organizado de valores. As idéias tratadas, quando sumarizadas, como faremos a seguir, apresentam-nos um certo modo de ser, um modo de ser "em mercado", ou seja, tendo o mercado como a modalidade básica de relacionamento entre as pessoas. Tal modo de ser "em mercado" estaria presente no pensamento dos interlocutores de Sócrates. Pelos homens do Pireu seria sustentado como um ideário social mais ou menos bem organizado e, ao que parece, também convincente. Sócrates tomou essas idéias e, ao submetê-las à sua crítica, efetuou, entendemos, uma espécie de "exorcismo" sobre sua possível força de convencimento. Faz já parte disto, acreditamos, o fato de procurar descaracterizar a concatenação que havia entre elas, apresentado-as como idéias isoladas, sem conexão entre si. Faria parte disto, ainda, o mostrar a fraqueza pessoal de cada um daqueles que as sustentavam; aniquilá-los mesmos, como quem pudesse ser digno de ser ouvido. Desmoralizar-se-iam os homens para desmoralizarem-se suas idéias.

Mas o que mais importa é que as idéias mesmas também foram trabalhadas. Tratou-se, na verdade, de agrupar o que estava lá, no Pireu, servindo de referência para o pensar e o agir. Tratou-se de tomar os princípios de comportamento ali presentes e submetê-los ao teste do questionamento intelectual. Não bastaria destruir os

homens, pois destruí-los não é, necessariamente, destruir também suas idéias; ainda que, pelo finar daqueles, elas, sem dúvida, sejam afetadas. Estas, portanto, precisam ser tomadas em sua especificidade; devem ser consideradas como tendo uma existência própria, capazes que são de sobreviver a seus formuladores. Mas nos termos do modo que o texto trabalhou as idéias, pode parecer que elas só seriam tomadas na particularidade de formulações pessoais, como se fossem, meramente, obras deste ou daquele homem, e marcadas pela específica personalidade de cada um. Ganhar-se-ia, talvez, em tê-las na concretude de suas relações com cada um daqueles que poderiam tê-las em seus pensamentos. Mas, também, perder-se-ia em termos de poderem ser apreciadas em sua generalidade, como princípios que, servindo a uns, poderiam também servir a muitos outros. Tomaram-se as idéias em seu específico estado, tal como se apresentavam para indivíduos específicos. Mas assim, estariam sendo elas dadas como limitadas a uma existência exclusivamente particular, que, na verdade, não seria propriamente a sua? — Acreditamos que não. Em nosso entender, as pessoas seriam tomadas pelas idéias, e as idéias, pelas pessoas. Na Parte I procuramos já mostrar que assim seria. Talvez agora possamos acrescentar algo mais. Vejamos.

O pai, o filho, e o espírito dos dois.

"Dizer a verdade e pagar o devido" foi a primeira definição de justiça que nos ofereceu o diálogo. Céfalo, aquele respeitável comerciante do Pireu, anfitrião na oportunidade, assim a definiu. Ao que, como vimos², contrapôs Sócrates que, se assim fosse, não

² Parte I — Capítulo 2.

se poderiam, então, levar em conta os compromissos das amizades, ou quaisquer outros que visassem o bem dos demais. Cada qual, ao dizer a verdade e pagar o devido, não estaria preocupado senão consigo mesmo. Segundo essa regra, Céfalo estaria voltado exclusivamente para si mesmo, para seus próprios interesses egoísticos. Como se poderia esperar que ela, então, pudesse ter algum valor como princípio de relacionamento social? Céfalo, com ela, não estaria a se preocupar com ninguém. O bem ou o mal dos demais não estaria para ele em linha de consideração. Como, nessa desconsideração, se poderia acreditar em algum tipo de associação entre os indivíduos?

Ora, como vimos, dizer a verdade e pagar o devido seria a regra prática sumária do relacionamento mercantil³. Toma-se pois para apreciar, logo ao início, a regra básica da sociabilidade mercantil. E mostra-se bem, por Céfalo, que quem tenha para si como princípio tal regra não precisa estar, necessariamente, preocupado com nenhum outro. O cumprimento da regra não exige propriamente nenhum altruísmo. Com relação ao outro a regra afirma, simplesmente, que se lhe deve dizer a verdade e pagar o devido, sendo que isto não seria necessariamente um bem em todas as circunstâncias. Em certas circunstâncias poderia ser um bem, em outras um mal.

Mas não seria possível definir um e outro tipo de circunstâncias e circunscrever a validade da regra às circunstâncias daquele tipo em que, necessariamente, ela poderia representar um bem? Por exemplo, poder-se-ia definir que aos loucos não se deveria dizer a verdade; que a loucura seria uma circunstância do tipo onde a verdade não deveria ser dita. Às crianças e aos imaturos, de uma maneira geral, o mesmo poderia ser aplicado. Assim, poder-se-ia entender, a verdade só deveria ser dita aos homens em uma espécie de estado de normalidade, que não a loucura, que não a insanidade, e que não, também, a imaturidade. Tratar-se-ia de definir cada um

³ Parte II - Capítulo 6a; Parte I - Capítulo 4.

desses estados; mas como quer que fossem definidos, ao caracterizá-los estar-se-ia, ao mesmo tempo, definindo o estado em que alguém fosse merecedor da verdade. A ele talvez se pudesse chamar de maturidade, de estado de direito pessoal ou o que quer que fosse; mas, certamente, quem prezasse a verdade, o teria como um estado de dignidade, e extremamente desejável. Outro se tanto poderia dizer com relação ao pagar o devido.

Nada disto parece interessar Sócrates, totalmente voltado que estava para mostrar o absoluto egoísmo de Céfalo. Consegue-o, é verdade; mas a regra mesma fica por ser apreciada. Denuncia-se, pela indiferença de Céfalo, a indiferença pelas necessidades dos outros que pode ocorrer nas relações de troca. A relação exclusiva de um arbítrio com outro arbítrio é mostrada em toda frieza em que pode ser encarada. No mercado, não é necessário que se considere o acerto ou desacerto das decisões dos demais. Um arbítrio não precisa interferir na decisão do outro. Sendo indiferentes, ninguém precisa propriamente se importar com os males ou bens dos outros. Tal fria indiferença ofende os valores da amizade e os pertinentes a outros laços de solidariedade, que implicam em desejar e trabalhar pelo bem dos demais. Em uma relação de mercado não importa, necessariamente, a satisfação ou não das necessidades e desejos dos amigos, ou de quem quer que seja objeto de simpatia, de respeito ou, mesmo, de admiração. No mercado, não se respeita necessariamente a amizade, ou a necessidade de satisfação dos desejos dos amigos. O que se respeita no mercado, aí sim necessariamente, mas só, é o arbítrio do outro, amigo ou mesmo não.

Na fala de Céfalo, o mercado é mostrado na dura verdade de uma de suas possíveis faces, como um confronto de indivíduos voltados exclusivamente para seus próprios fins. Mas, e os valores da própria forma das relações? A forma das relações, o aspecto propriamente relacional nos intercâmbios de mercado, deixa de ser apreciado. Os indivíduos podem ser, sim, egoístas ao relacionarem-se pela troca de suas mercadorias. Mas para que se façam valer em seus egoísmos, para que possam realizar seus egoísticos fins,

devem, no mercado, colocar-se em relações onde suas diferenças são desprezadas, onde serão, portanto, iguais - ainda que só no interior da própria relação -; devem, ainda, respeitar-se mutuamente como livres, decidindo cada um por si mesmo o que a si mesmo é bom e conveniente ou não; e devem, ainda mais, entender que os fins de cada um, os fins egoísticos particulares de cada um, só se poderão realizar com a mútua realização de outros fins egoístas e particulares que se lhes contrapõem. Pode ser mesmo o mercado um campo de batalha entre indivíduos possessivos e egoístas; mas há na batalha que nele se trava uma condição que é de igualdade, liberdade e cooperação, ainda que só nos estritos limites dos atos pertinentes à própria relação.⁴

O que talvez não fosse pouco. Não seria pouco, por exemplo, em termos de liberdade, respeitar o arbitrio dos demais, pois respeitá-lo seria, por definição mesmo, tê-los como livres. - Como alguém poderia dar-se ao direito de ajudar a um outro contrariando sua própria vontade? - Como alguém poderia dar-se ao direito de julgar o que viesse ser o bem ou o mal de um outro qualquer? - Que ajuda se justificaria, quando se negasse ao outro o seu direito sobre si mesmo? Teria o médico, por exemplo, o direito de dispor de seu paciente para o bem do próprio paciente. - Até onde, no entanto, poderia ir esse direito? Pode o médico contrariar a vontade do paciente, mas o paciente dá ao médico o direito de cuidar dele só nesta ou naquela circunstância determinada, e só no que diz respeito a este ou àquele aspecto de seu específico mal. Não é por cuidar da doença de alguém que o médico cuida também do que possa legar.

Fria, sim, pode ser entendida a regra de sociabilidade dada pela afirmação de que se deveria pagar o devido e dizer a verdade, e nada mais. Mas, mesmo dura, a regra mesma, por si mesma, afirma que, ao menos nos limites da própria imediateidade da relação social, ter-se-ia, de ambas os seus lados, pessoas livres. Dever-

⁴ Ver capítulos anteriores.

se-ia dizer a verdade, e dever-se-ia dizê-la porque um e outro, em ambos os lados de uma relação de troca, seriam dados como capazes de suportá-la, de tê-la em condições de fazer um bom uso dela; de tê-la, portanto, como pessoas a quem se poderia dar liberdade, sem receio de assim se estar fazendo algum mal. A relação que se coloca como válida na sentença de Céfalo é, exclusivamente, uma relação entre arbitrios, em nada importando se desejos e apetites sejam ou não satisfeitos. Dos desejos de cada um, cada qual mesmo cuidaria; e só ele mesmo teria o direito de fazê-lo. A ninguém seria dado o direito de esconder a verdade a ninguém, e, assim, o direito a ela seria dado a todos. O que a regra pressupõe é que se esteja a tratar de pessoas livres, livres exatamente por serem merecedoras da própria verdade.

É limitado o alcance da regra. Muitos dela teriam de ser excluídos, muitas seriam as circunstâncias em que não poderia fazer valer-se. Mas, em si mesma, mostra-se como sendo digna de que, para ela, as circunstâncias sejam criadas, evitadas ou minoradas aquelas em que não poderia ser aplicada; assim como, digna de que, para ela também, as pessoas devessem ser preparadas, cuidando-se para que se minimizassem as possibilidades de a ela não se adequarem.

A igualdade, a liberdade e a cooperação - todas elas - estariam restritas ao próprio âmbito das relações de troca, é verdade; para além delas persistiriam as desigualdades e as relações de não liberdade. Mas igualdade, liberdade e cooperação são efetivamente reais nos limites de sua própria restrição no âmbito do intercâmbio social imediato, quando este é dado por relações de troca. Limitadas e restritas seriam; mas o que signifiquem tais limites e restrições é algo com que Sócrates não se preocupa, pois, já antes, nem sequer observa a existência dos fatos cuja limitação poderia estar sendo deplorada. No entanto, apesar de sua desconsideração, lá estão os fatos. O que se vê no mercado pode ser, até mesmo, um mero confronto entre indivíduos egoístas. Mas difícil é deixar de se interessar pela forma do modo em que se confrontam,

já que essa forma é, ou poderia vir a ser, a da liberdade, igualdade e cooperação. Sócrates cala-se sob tais fatos. Parece preferir observar só um lado do confronto, aquele mais triste e sombrio; sem se deixar tomar pela curiosidade de também apreciá-lo em seu outro lado, talvez mais claro e alegre. Valorar tais fatos poderia não passar de mera ilusão; talvez sejam desprezíveis em relação a tudo que os envolva; talvez, ainda, meras imagens produzidas pela perversidade de inteligências enganadoras. Talvez sejam ilusórios; mas, o que quer que sejam, são fatos; reais, pois, no plano da objetividade ou da fantasia. E Sócrates recusa-se a enfrentá-los; quer como realidades, quer como meras fantasias.

No entanto, Céfalo, aquele respeitável comerciante do Pireu, parece também não ser dado a "fantasias": quando questionado por Sócrates a respeito do seu "dizer a verdade e pagar o devido", retira-se simplesmente da discussão, furtando-se a apreciar e justificar o interesse que pudesse haver em seu próprio modo de ser em seus negócios. Desinteressava-se pelos outros com sua regra de conduta, e também se desinteressa por eles em seu descaso pela discussão dessa regra. Os outros não importariam senão como interlocutores das frias relações econômicas através das quais havia conseguido recuperar a fortuna perdida por seu pai, para então poder legá-la a seus filhos. Meio de enriquecimento, tomado friamente em seus próprios termos, era o mercado para Céfalo. Não se tratava, pois, de um objetivo em si mesmo, sentindo-se ele, por exemplo, satisfeito pelas companhias que lá tivesse encontrado, feliz pela prestação de um serviço, gratificado por um reconhecimento devido, ou por um favor prestado. Nenhuma gratificação parece ter reconhecido em seus relacionamentos econômicos, senão aquela dos ganhos neles auferidos. Submetera-se à legalidade das relações de mercado para delas servir-se como mero meio de enriquecimento, cujos benefícios encontrar-se-iam em outra esfera que não a delas mesmas. Beneficiar-se-ia de seus ganhos em sua esfera de relações privadas. O que teria conseguido extrair das relações de troca ser-lhe-ia útil para a satisfação de ansiedades próprias,

as suas individuais ou aquelas de seus familiares.

E o espírito do pai explicitar-se-á mais ainda no comportamento do filho, que terá, sim, seus traços de particularidade, não sendo o filho a mesma pessoa que o pai, mas com o pai tendo em comum o mesmo desprezo para com os demais, para com eles todos e para com o próprio mercado. O filho sucede o pai, e na discussão o pai é substituído pelo filho. Este já não é mais um simples comerciante como o pai, que, mesmo enriquecido, mostra-se totalmente mergulhado em suas lides no âmbito das trocas de mercado. Polemarco, o filho, já é algo "mais". Suas companhias já o dizem. Suas próprias palavras o confirmam. Já não tem as vistas voltadas exclusivamente para o mercadejar de seu pai. Volta-se para o que poderia fazer com a sua fortuna, aquela que seu pai conquistou e que agora lhe está a legar. Com ela, acredita o filho, deveria "fazer bem aos amigos e aos inimigos o mal".⁵

Não se trata mais de ganhar o dinheiro, e sim de gastá-lo. O filho dispõe do que o pai acumulou. Este tratou mesmo de acumular para aquele, recuperando a fortuna que, em grande parte, seu próprio pai havia perdido. O envolver-se nas atividades em que se envolveu, teve, para Céfalo, o objetivo de recuperar a fortuna de seu pai, para então legá-la a seus próprios filhos. No mercado procurou por esse enriquecimento [330a-b]. Não se realizou nele senão por meio desse enriquecimento; não se colocou outro objetivo senão esse. E o que fazer com o dinheiro resultante é algo que só pensa em termos de saldar compromissos que tenha para com os demais, aí se incluindo os próprios deuses, e no legá-lo a seus descendentes. Retira-se tendo certeza de ter deixado esse legado.

Polemarco, o filho, já não se preocupa com o que foi obrigado a se preocupar o pai. Já dispõe da sua fortuna; por que então se preocupar ainda com os meios pelos quais foi adquirida? Por que manter suas vistas voltadas para o mercado, quando o enriquecimento que lá conseguiu seu pai, como seu filho e herdeiro, já não é

⁵ Parte I - Capítulo 3.

sua necessidade? Para um e para outro, as relações mercantis aparecem, pois, como mero meio de enriquecimento. Para isso, dever-se-iam respeitar as regras de sociabilidade do mercado. Mas, longe deles, cuidar de observar o que significariam essas regras e de valorizá-las propriamente. Pelo contrário, assim que munidos de uma fortuna considerável, se não o pai, o filho, graças ao trabalho do pai, voltam-se para uma outra vida. O filho rodeia-se de companhias de homens de outra espécie. Considerava-os, com certeza, mais distintos, mais prestigiados, e, antes de tudo, mais poderosos.

Nas palavras do filho, a justiça do pai de "pagar o devido e dizer a verdade" transmuta-se no "fazer bem aos amigos e, aos inimigos, o mal". O bem seria, conforme quer Polemarco, o devido aos amigos, assim como o mal seria o devido aos inimigos. Sócrates, vê aqui, com clareza, o quanto filho e pai já não eram uma mesma pessoa. O filho já se sente capaz de propiciar bem e mal, conforme lhe apetece. Sente-se já com o poder de fazê-lo como "algum homem rico que se tivesse na conta de poderoso". O filho pode, graças à fortuna que legava do pai, considerar-se como tal. Faz-se acompanhar por quem a seus olhos esteja nessa condição. São os poderosos que se dá por companhia. Não é mais o dinheiro e como ganhá-lo que o preocupa, e, sim, o como gastá-lo; e gastá-lo ele o faz para dar-se ares de poderoso, para se valer como tal, sustentando-se em suas companhias e tentando sustentar idéias que o mantenha junto delas.

A definição do filho pretende ser a mesma que a do pai. Espera ele que seja assim, e só quer dar ao que já dissera o pai o reforço da opinião da autoridade; o que, por si só, já o colocaria na posição almejada. Recorre então a Simônides. Mas não lhe perdoa Sócrates. Denuncia o quanto a validação que procurava dar ao que dissera seu pai, na verdade, colocava a si mesmo em uma outra condição. A definição transmutada de Polemarco, na verdade, era a mesma que a de um Homero. Sócrates eleva, assim, o jovem meteco à

condição da mais tradicional aristocracia, identificando-o com o que dizia o mais autorizado intérprete dos seus valores. Pena para Polemarco que não era assim em tão alta conta que Sócrates tinha a própria aristocracia. Aproxima numa mesma definição um mero meteco da aristocracia, mas só o faz ao apontar que, assim como para um, também para a outra, não haveria lá bem como distinguir um homem justo de um ladrão.

Mas, apesar do vexame, Polemarco não deve ter deixado de sentir alguma satisfação por essa sua identificação com os amigos. Era exatamente isto que ele queria. Queria mesmo abandonar sua condição de filho de quem havia sido obrigado a se esforçar nas lides do mercado, para desfrutar de boas e prazerosas companhias. Apesar do vexame de se ver obrigado a reconhecer que para ele não seria coisa fácil distinguir o justo do ladrão, deveria, pelo menos, consolar-se ao ver que, da mesma dificuldade, padeciam aqueles a quem tanto estimava.

Mas não é que o jovem herdeiro se colocasse em posição de inferioridade em relação a seus companheiros. Ele queria é sobrepujá-los. Sabia da força de sua fortuna, e do quanto, da outra parte, era valorizado aquilo que possuía. O que pretendia era sobrepujar-se aos valores dos outros; era mostrar-se sobrepujando-os com seu próprio modo de pensar. Talvez não tenha conseguido mais do que igualar-se numa disputa de idéias. Mas, em outros termos, quem sabe do quanto seria capaz? Disputava com seus companheiros; e, se a disputa fosse por "fazer bem a amigos e mal a inimigos", tal como ele queria que fosse, e parecem acreditar também aqueles, por que não seria ele o mais capaz? Os homens ricos podem mesmo se ter na conta de poderosos, se o dinheiro efetivamente significar poder. E na Atenas daqueles dias, assim era.

Polemarco fazia-se valer pela fortuna de que dispunha. Era um jovem herdeiro bastante rico e a sua fortuna não se revestia da forma prosaica de um acúmulo de bens materiais quaisquer. A moeda

era o instrumento regular das trocas e em dinheiro media-se a riqueza de um homem. Sem esse instrumento mediador não seria mesmo o homem rico que era. Não se concebem fortunas consideráveis sem que elas possam se constituir em dinheiro. As relações de troca fazem-se forma decididamente propícia ao enriquecimento privado só quando se faz nelas uso da mediação monetária. O mercado aparece mais decididamente como império da vontade privada na utilização do dinheiro.

Forma universal da riqueza, onde toda diferença entre os valores desfaz-se, onde não há limites para riqueza somar-se a mais riqueza, o dinheiro é condição para tudo. Quem o tenha, facilmente pode vir a pensar que de tudo possa vir a apossar-se. Não há o que não possa adquirir, em quantidades sem limite. Tudo com ele se compra e o que se compra é individualmente que se compra, sem a ninguém se ter de prestar contas, desde que as simples regras de convivência social do mercado sejam respeitadas. Em si mesmo, enquanto materialização da riqueza sem forma e sem limites, o dinheiro projeta-se na imaginação como poder absoluto de tudo ter, de tudo poder. Compram-se os bens e compram-se também os homens; sem impedimento de peso, matéria ou cor, para uns; ou sem obstáculo de sua origem social, da dignidade de suas funções ou prestígio, para outros. Nem tudo se pode comprar, sim é verdade, mas não há o que, ou do que, nunca se tenha comprado; talvez possamos dizer. É potente a força da forma universal da riqueza. A todos encanta, e a quantos não seduz? Tê-la em mãos, dispor do dinheiro, e em quantidades vultuosas, certamente é algo de peso na definição do padrão de comportamento de uns e outros.

Polemarco, sem dúvida, faz uso de sua fortuna, e espera ainda mais fazer com ela. É um homem rico e espera fazer-se poderoso. Tem em mãos a potência da riqueza em sua forma indiscriminada. O que e a quem poderia comprar com ela? - Quase toda espécie de bens. Quase tudo era objeto de transação comercial, talvez mesmo a bravura guerreira, se observarmos o quanto já se está perto do mo-

mento de predomínio dos exércitos mercenários⁶. A um homem rico, sem dúvida, era fácil se ter na conta de poderoso.

O gênio do mal.

Entre o que se comprava em Atenas de então estava o ensinamento de Trasímaco; na verdade, um outro mercadejador, no caso, de seus próprios ensinamentos. A família de ricos metecos do Pireu valia-se de seu dinheiro para contratá-lo. As relações de mercado faziam-se presentes também aí, onde a mercadoria transacionada era a educação. Valia-se assim, aquela família, mais uma vez, do modo de relação pelo qual seus membros se haviam feito ricos e respeitáveis; agora, para a educação das novas gerações.

Estava pois Trasímaco lá, em casa de Céfalo, e intervém na discussão a respeito do que seria a justiça dizendo que ela seria "a conveniência do mais forte"⁷. Os mais fortes seriam os que exerceriam o poder e a eles seriam úteis as leis e a justiça, por eles mesmo feitas de acordo com sua conveniência. Força e poder seriam categorias absolutas, sem substantivação outra que não fosse a de si próprios. Poder ou força seria poder ou força de fazer isto e também aquilo, isto ou aquilo, o que quer que fosse; e, como tal, como potência indiscriminada, seriam desejáveis por si mesmos. A finalidade do exercício da força estaria no próprio prazer de exercê-la, não havendo finalidade a que se subordinasse.

Assim, é mesmo como sentia Polemarco que Trasímaco define o poder fazer como poder fazer qualquer coisa. Se Céfalo podia achar-se feliz por ter propiciado ao seu filho as condições em que

⁶ Ver: Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet - Economia e Sociedade na Grécia Antiga, Capítulo 7.

⁷ Parte I - Capítulo 5.

podia sentir-se como capaz de muito poder fazer - ajudar a uns, prejudicar a outros, vingar-se, promover o bem e também o mal, e tudo o mais que lhe apetecesse, dispondo dos amigos e fazendo uso dos inimigos -, se por tudo isto, o velho homem podia sentir-se satisfeito, também deveria sentir-se feliz por ter em sua casa, às suas próprias custas, quem, a seu modo de pensar e de seu filho, desse validade perante a inteligência dos demais.

Embaraçara-se Polemarco ao não saber lá muito bem qual seria a diferença entre um homem justo e um ladrão. Mostra-se bem qual seria seu sentimento em relação aos demais, e ao mostrá-lo, Sócrates denuncia também que, ao procurar servir-se da autoridade dos velhos valores, Polemarco havia procurado auxílio em quem padecia da mesma dificuldade. Deixa seu interlocutor na solidão das idéias insustentáveis socialmente. Trasímaco vem socorrê-lo, como que a dizer: - Mas que mal haveria nisso, se assim sempre se fez e ainda se faz? - Ora, diria, não há, na verdade, porque reprimir o ladrão; todos fariam o mesmo se pudessem, desde que não fossem pegos. Quem teria verdadeiros sentimentos altruístas? - Na verdade ninguém, insiste Trasímaco. Por ele, pois, plena liberdade haveria para o exercício da força. Quem a tivesse melhor faria em simplesmente usá-la. Por que preocupar-se com recriminações, se elas só teriam efeitos sobre a fraqueza? A força deveria sempre ser exercida, desde que nos limites mesmos da força de cada qual. Nada haveria a temer senão a própria fraqueza.

Portanto, nada seria preciso para que a força fosse justificada. Em nada se consubstanciaria senão nela mesma. Não seria ela prerrogativa de uma qualificação social, nem pessoal; não seria privilégio decorrente de uma função ou da prestação de um serviço; não seria, ainda, uma necessidade defensiva na guerra, como também não seria uma necessidade política na paz. Que potência a esta se assemelharia senão aquela de que muito era possuidor Polemarco? - Uma potência há que tenha tais atributos: é mesmo a do dinheiro. Em si mesmo, nada mais mostra senão esse poder indiscriminado para tudo, sem que para nada peça justificação.

A inteligência de Trasímaco está em perceber a reivindicação de poder indiscriminado de quem lhe pagava; a sabedoria de Sócrates, em perceber e denunciar que a primeira vítima de tal poder seria o próprio Trasímaco.

Trasímaco percebe que o que reivindicavam Céfalo e Polemarco era o uso de uma força, que tudo pretendendo poder, em nada se fixaria como objetivo. É o poder da riqueza pela riqueza, que se sabe capaz de tomar para si bens e pessoas, mas com eles e elas nada pretende propriamente fazer. A essa reivindicação secunda com a idéia de que todo e qualquer poder, em nada mesmo, basear-se-ia; que não se justificaria por nada, sendo o objetivo de ter-se poder o próprio poder. E toma a experiência para prova dessa idéia. Como muitos são os exemplos onde essa idéia é válida, como, em uma "infinidade" de casos nada mais visa o poder senão a si mesmo, como mero poder mesmo, suas palavras podem revestir-se da aparência da verdade.

A maneira de tomarmos a experiência parece ser propícia ao engano. Ora nos vemos segundo um certo modo de ser, ora segundo outro; e quando nos vemos de uma certa forma, parece que somos capazes de preencher totalmente nossa imaginação com exemplos que correspondem a essa mesma forma. É como se estivéssemos plenos de nós mesmos em cada um dos nossos ~~no~~ modos de ser. Não deixamos, assim, espaço para nada que nos contrarie tal qual nos vemos nesta ou naquela circunstância. Sabemos por experiência, que depois, quando nos sentirmos de uma outra forma, da mesma maneira, faremos plena nossa imaginação com exemplos de uma outra maneira de ser, e, do mesmo modo ainda, não sobrá espaço para imagens onde nos vissemos de outros modos, mesmo naquele que, a pouco mesmo, era como nos víamos. Somos assim na maneira de imaginar a nós mesmos; Ora somos isto, ora aquilo; e quando somos algo, isto ou aquilo, somos capazes de encher-nos a nós mesmos de imagens que correspondam àquilo que ora somos em imaginação.

Trasímaco diz, ao gosto de Céfalo e Polemarco: - Nós, os homens, todos os homens, somos egoístas; não estamos, na verdade,

senão voltados para nossos próprios fins egoístas. Observem a história, acrescenta, e o que nela encontrarão será só a comprovação disto que vos digo. Trasímaco poderia ter sido convincente se Sócrates, sábia e astutamente, não percebesse e denunciasse que, na imagem por ele apresentada, entre outros possíveis equívocos e omissões, haveria um mais flagrante: a omissão de si mesmo.

Era Trasímaco um prestador de serviços. Mercadejava seus serviços em troca de um salário. Encontrava-se, pois, sob o ordenamento próprio das relações de mercado. Por seu serviço recebia um salário. Deveria, então, seu serviço prestar-se efetivamente aos fins de quem lhe fornecesse o seu salário. E deveria ele ser veraz na consideração do que oferecesse aos outros. Precisaria ainda limitar suas expectativas de retribuição ao que estivesse na medida mesmo do serviço prestado. Mercadejava, e não teria como fazê-lo senão se submetendo às regras que lhe seriam próprias. Sendo assim, não poderia estar Trasímaco a visar com seu serviço o mero ganho pecuniário. Não poderia médico ou artífice algum ter o simples ganho pessoal como finalidade de seu trabalho. Se ganhar algo quisesse, para ganhá-lo, teria de efetivamente prestar um serviço, cooperando pois com a satisfação das necessidades dos outros.

Impossível seria a Trasímaco colocar seus próprios ganhos como finalidade exclusiva. Impossível seria declará-lo. Entre a necessidade essencial e aquela do conteúdo da expressão verbal, uma relação necessária: não poderia deixar de prestar um serviço, e não poderia também declarar que deixava de prestá-lo. Talvez quisesse Trasímaco deixar de se colocar nessa posição de serviço. Talvez quisesse livrar-se dela, e estar só a se preocupar com seus próprios ganhos. Mas não poderia fazê-lo por mais que o quisesse.

Poderia Trasímaco subordinar, até certo ponto, seu serviço à finalidade de seu próprio ganho. Subordinado assim, o serviço talvez perdesse em qualidade, visto que, objeto de comércio, poderia receber o tratamento dado aos meros objetos de transações de mercado. Não precisaria Trasímaco cuidar de sua mercadoria mais

do que fosse necessário para que seu comprador a aceitasse, e aceitando-a, lhe propiciasse o ganho desejado. Se conseguisse vender seu serviço pelo preço desejado, ele teria lhe prestado todo serviço que o próprio Trasímaco esperava dele, pouco se importando propriamente se servisse, o seu serviço, à satisfação real das necessidades dos demais. Poderia impostar qualidades que seu serviço na realidade não teria. Apresentar-se poderia como quem fornecesse algo com uma utilidade que, na verdade, não teria. Servir-se-ia da mentira e da impostura. Mas se, nestas artes também, quisesse alcançar alguma perfeição, nunca poderia admitir a própria impostura na mentira a respeito de seu serviço. Não poderia nunca declarar que seu serviço para nada serviria, ou que serviria para mais do que realmente servisse. Pois ser ele útil é condição para que estabeleça a relação desejada com os outros, relação onde Trasímaco esperava realizar o seu sustento.

Não seria pois possível ter a si mesmo e a todos os demais como pessoas voltadas exclusivamente para a realização de seus próprios fins egoísticos. Se todos eram mercadejadores de seus bens como meio regular de obtenção de seus sustentos, obrigatoriamente, deveriam colocar-se na posição de prestadores de serviços aos demais. Mesmo que nessa relação de prestação de serviço, em troca de um outro serviço - em forma de bens ou de dinheiro -, fosse possível mentir e impostar, fazer recurso à astúcia, abusar da boa fé dos demais, fazer uso de suas premissas, e tudo o mais que não seria denunciado pelas meras regras da mercantilização dos bens e serviços; mesmo que fosse assim, a condição básica de cooperar com o outro na satisfação de suas próprias necessidades seria imperiosa. Não haveria mesmo, pois, como reduzir, meramente, cada um a um simples egoísmo. O egoísmo de cada qual não teria como se satisfazer senão se transformando, parcialmente ao menos, em seu contrário.

E sob a imperiosidade dos princípios da definição de sua própria arte também se encontrava Trasímaco. O artífice em seu ofício não visaria senão a maior perfeição possível em sua arte. Não

pretenderia senão atingir a perfeição que seria a sua arte e, assim fazendo, ao praticá-la, o que desejaria seria o bem de seu objeto. Ao fazer o que fazia, deveria Trasímaco estar à procura da perfeição que o definiria como um bom prestador de serviços. E, nessa procura, o que faria seria tentar realizar a perfeição própria de sua arte. O médico não procuraria senão a cura do corpo. Não procuraria senão realizar a perfeição da medicina. Trasímaco não poderia procurar senão a boa formação de seus educandos. O médico realizaria a medicina ao curar o corpo; o arquiteto, a arquitetura ao fazer a casa... e Trasímaco, a arte de educar, ao bem formar seus educandos.⁸

E mais ainda a Trasímaco imporiam as determinações de sua arte. Não quereria o médico exceder outro clínico ou outra regra na dieta de comida ou de bebida; não quereria o músico exceder outro músico na tensão ou distensão das cordas. Haveria na maneira de ser de músico e médico, um não querer exceder, um não querer ultrapassar o artífice que lhes fosse semelhante. No exercício de suas respectivas artes, haveria, da parte de um e outro, um comportar-se onde, músico ou médico, colocar-se-iam ao lado de seu semelhante, não para superá-lo ou excedê-lo, concorrendo com ele, mas como companheiros na realização de um mesmo ideal. O médico não procuraria senão a cura do corpo; o músico, senão a boa afinação das cordas da lira. Não estariam voltados à sua afirmação como indivíduos, mas à afirmação de sua arte pela boa prestação de seu serviço. Não estariam voltados à negação de um outro artífice para afirmarem a si próprios. Com o outro se identificariam na procura de uma mesma perfeição.

A relação que teriam os artífices com os objetos de seus cuidados seria a do serviço, conforme lhes prescrevessem as imposições da arte específica de cada qual. As relações a serem consideradas seriam as do artífice com seu objeto e a dele com sua arte. Não estaria o artífice a levar em consideração senão o objeto sob

⁸ Parte I - Capítulo 5.

seus cuidados e a sua arte; esta a lhe obrigar a bem cuidar da-quele. Não dispersaria, pois, sua atenção a procurar exceder um possível concorrente; concentrado todo que estaria na boa prestação do seu serviço. Em todas as situações, bastar-lhe-ia a presença vigilante de sua arte, na qual se referenciaria exclusivamente.⁹

É destes princípios que Trasímaco mostra-se como querendo livrar-se. Procura sobrepôr-se; almeja exhibir-se em seus talentos. Disputa o reconhecimento de seus ouvintes como homem especificamente sábio e capaz das maiores proezas intelectuais. Interessa-se pelo que poderia obter deles, pelo que lhe pagariam pela revelação de seu pretenso saber.¹⁰

E serviço, propriamente, ele não presta nenhum. O serviço de Trasímaco era ensinar. — O que estaria ensinando Trasímaco? — Afirmava que seria a injustiça mais sábia e potente e que acarretaria mais felicidade do que a justiça. Em favor de sua tese apresentou o que via como sendo a realidade das relações privadas, civis e políticas entre os homens. Nelas, estaria sempre o império da injustiça a prevalecer. Tal seria força da injustiça que capaz seria de moldar as próprias leis; estas seriam feitas para a conveniência dos mais fortes que, por serem mais fortes, teriam o governo e dele se serviriam para benefício próprio. As leis e o direito não seriam senão a força da injustiça.

Foi o que disse, e sua expectativa era a de glorificar-se com isto. Pressupunha um ouvinte a glorificá-lo. Aos convivas em casa de Céfalos, ao auditório que este lhe oferecia como senhor da casa e anfitrião dos presentes, Trasímaco proferiu um discurso sobre as prerrogativas da força e do poder. Eram poderosos os homens do Pireu, e o diálogo mostra-os a pretender elevar o seu modo de ser a padrões de justiça para toda a cidade¹¹. — Trasímaco servi-los-ia

⁹ Parte I — Capítulo 6.

¹⁰ Parte I — Capítulo 5.

¹¹ Parte I — Capítulo 6.

com a negatividade de seu discurso? — Parece que é esta a sua intenção. Mas, se o que apresenta são só fatos, como ele mesmo o afirma, por que os homens do Pireu não poderiam ter em mente esses mesmos fatos? Seria necessário Trasímaco para lhes apontar esses fatos? Não estaria Trasímaco a repetir o que já sabiam? — Talvez lhes aprazesse assim o ouvir falar, mas talvez mais lhes encantasse o brilho exclusivamente literário de seu discurso; ou, ainda, simplesmente, o fato de não ouvirem o contrário do que afirmavam. O discurso de Trasímaco servia, sim, aos homens do Pireu, mas não parece ser assim tão necessário que seja ele mesmo que o faça.

No entanto, fazê-lo, para Trasímaco, foi calar-se a respeito de si mesmo. De si mesmo, o prestador de serviços no mercado e o artífice regido pelos princípios de sua arte, nada disse Trasímaco ao dizer o que disse. Dizê-lo só foi mesmo possível na condição de calar a expressão de si próprio. Seu salário na condição de prestação de um bom serviço, o seu ser útil aos demais, a cooperação estabelecida assim entre uns e outros; sobre isto, calou-se Trasímaco. A imperiosidade dos princípios sob os quais se colocava como artífice da arte de ensinar, o fazer bem a quem estivesse sob seus cuidados; sobre isto se calou também Trasímaco. Calou-se, afirmando disto tudo o seu contrário. E, nesse calar, aí sim, talvez tivéssemos o que, em Trasímaco, interessasse aos homens do Pireu. — Quem melhor do que o próprio artífice para calar sobre os princípios que regiam sua vida? Deixou de falar Trasímaco sobre si mesmo; com ele, nas circunstâncias, calaram-se as artes no entendimento de si próprias. Tudo que nelas pudesse contrariar a fria visão dos homens como seres exclusivamente egoístas não se fez presente; ocultou-se mesmo. Das artes e dos artífices, o que se viu no falar de Trasímaco foi só o interesse do artífice em seus próprios benefícios. Esquecera-se mesmo Trasímaco de seus compromissos para com seus patrões...¹²

12 Parte I — Capítulo 5.

Ascensão.

Em Céfalo, Polemarco e Trasímaco um mesmo entendimento do que seria a nossa natureza fez-se presente. Em nós nada mais viam do que um mesmo egoísmo. Cada um de nós não teria em conta senão a si próprio, acreditando nada dever aos demais. E isto, frisa, em seguida, Gláucon, seria mesmo o entendimento da maioria. Seríamos, no entendimento de todos, entidades egoísticas, voltadas para a realização de nossos próprios e exclusivos fins, e dos demais acreditando poder dispor inteiramente na medida de nossas próprias forças. Mas assim sendo, todos querendo valer-se indiscriminadamente dos demais, não teríamos como nos assegurar uma condição de segurança mínima em relação aos males que a nós mesmos infligiríamos, senão por uma espécie de acordo, um contrato, através do qual cada um se obrigaria a não fazer o mal aos demais, na condição dos demais ao mesmo se obrigarem.

A justiça seria uma espécie de acordo ou contrato estabelecido como defesa frente às ambições egoísticas particulares de todos. Resultaria de um cálculo que levaria ao equilíbrio dos possíveis ganhos e perdas; reduzindo as perdas, ainda que a custo da redução dos ganhos. Seria uma espécie de meio termo, entre o maior bem — cometer todas as injustiças que se quisesse — e o maior mal — padecer de injustiças sem ter como defender-se. Originar-se-ia, antes de tudo, de um desejo de defender-se das injustiças. O preço a ser pago por isto, pela segurança frente à injustiça dos outros, seria o de não praticar injustiças para com eles. O acordo dar-se-ia em termos de não se fazer o mal por uma contrapartida de que os outros também não o fariam.

Indivíduos movidos exclusivamente por seus interesses egoísticos estabeleceriam um contrato de não fazerem o mal uns aos outros: — tal seria a regra básica da sociabilidade. E o mesmo, observe-se, encontra-se no mercado, quando nele não vemos senão a

presença de indivíduos movidos exclusivamente por seu egoísmo.

Nas relações de troca, impor-se-iam as condições da igualdade, da liberdade e da mútua prestação de serviços. Para que se relacionassem no mercado, deveriam os indivíduos ser iguais, livres e, como tais, uns aos outros, prestarem um serviço. Cada um saberia que, para que pudesse apresentar-se no mercado, deveria levar a mercadoria, o seu serviço, para a necessidade do outro; como esperaria que houvesse um outro que lá estivesse oferecendo o objeto de sua própria necessidade. Ninguém se desfaria de seus próprios bens senão em troca de outros. E nisto se afirmariam como livres, iguais e úteis uns aos outros.

O contrato que daria origem à sociedade seria, do mesmo modo, estabelecido, entre uns e outros, em termos de uma troca. Cada qual teria a oferecer ao outro ver-se livre dos males que lhe poderia causar. Ver-se livre de males seria um bem: este o bem que todos teriam a ofertar aos demais. Entregá-lo-iam, dariam aos demais esse bem - livrá-los dos males que lhes poderiam infligir - em troca de um bem de mesmo valor: verem-se livres dos males que a si próprios poderiam ser causados pelos outros. Trocar-se-ia bens com bens do mesmo valor: cada um livrar-se-ia do mal livrando aos outros dele também. Tratando-se de uma relação de troca, impor-se-iam as mesmas condições de igualdade, liberdade e de mútua prestação de serviços; condições que são comuns a todas as trocas. No contrato originário de sua sociabilidade seriam iguais e livres e, como tais, uns aos outros, prestariam um serviço. E, da mesma maneira, cada um saberia que, para que pudesse estar em sociedade com os demais, deveria levar um bem - o seu específico serviço ao outro -, assim como esperaria que houvessem outros que lá estivessem ou para lá se dirigissem oferecendo o bem de sua própria necessidade - o mesmo que ofertaria, a segurança contra as investidas expoliativas dos demais -. Ninguém se desfaria de seu próprio bem - a capacidade de causar danos aos outros e de, por si mesmo, defender-se dos danos que os outros poderiam causar-lhe -,

senão em troca de um bem de mesmo valor - ver-se livre de padecer o mesmo por parte dos demais.

Por si mesmos por-se-iam na relação constituinte de sua sociabilidade. Seria um ato de sua liberdade, que realizariam como indivíduos livres. Na relação, cada qual teria ao outro como um ser da mesma espécie que a dele - um outro indivíduo livre -, que na mesma relação a si mesmo colocaria, na mesma condição de privar-se de seu recurso de provocar danos aos demais. Seriam, pois, iguais. E cooperantes seriam ao estar cada um contribuindo para a segurança de todos.

Mas não se eliminariam, por outro lado, as distinções entre uns e outros. Não se negaria também em cada um o império de seu próprio egoísmo. E ninguém, em seu egoísmo, seria justo voluntariamente, mas por necessidade. Então, ponderam os dois jovens irmãos de Platão, a justiça, como entendia a maioria - um acordo entre quem temesse ser vítima de injustiças, não se sentindo suficientemente forte para, por si mesmo, defender-se -, esta justiça, seria, no entendimento deles, absolutamente incapaz de cumprir com o que se esperaria dela. Não seria capaz a justiça, como legalidade que se anteporia à injustiça, de cumprir com este seu pretendido papel. Os mais fortes seriam capazes de ludibriá-la. Nada haveria para fazer frente à injustiça e aos mais fortes. Os bem dotados e capazes - "pelo nascimento, pela fortuna, pela ciência das arengas e do foro" - sempre fariam prevalecer seus interesses, sem a justiça e as leis, ou mesmo com elas. Para estes, de nada serviriam leis e justiça; pelo menos, não por seus efeitos. Servir-se-iam até delas, mas, para eles, na verdade, quaisquer que fossem as circunstâncias, com a justiça e as leis ou sem elas, seriam, do mesmo modo, capazes de defender-se e de fazer valer seus próprios interesses. Estariam além do que se pudesse considerar como sendo o bem, assim como também além estariam do que se pudesse ter como sendo o mal.¹³

13 Parte I - Capítulo 8.

Haveria a justiça, mas haveria quem acima dela estivesse. A forma de uma relação mercantil - que seria a mesma do contrato originário da socibialidade, quando esta fosse entendida como um compromisso de não se fazer o mal por uma contrapartida de não sofrê-lo -, a forma da troca em uma relação, ou no conjunto delas na cidade, imporia, para que os indivíduos adquirissem existência social, a condição da igualdade. E teriam os indivíduos ainda, como dado de sua existência social, a liberdade. Seria como indivíduos livres que adquiririam existência social. E, se os postulamos como entes meramente egoísticos, e só como tais os considerarmos, mesmo assim, os valores presentes nas relações de troca não poderiam ser descartados: deveriam ser considerados como regras através das quais se confrontariam em seu egoísmo. Mas conforme esta postulação, a do seu estrito egoísmo, postulação que é a de Gláucon e de Adimanto, os valores da igualdade, liberdade e cooperação adquiririam uma significação específica. Para indivíduos voltados exclusivamente para a satisfação de seus próprios desejos e apetites, a liberdade não seria entendida senão como a possibilidade de livre manifestação de seu egoísmo. Encontrariam na liberdade dada nas relações de troca um mero meio de realização de seus desejos egoísticos, em desconsideração da obrigatoriedade de qualquer consideração pelos demais. Iguais só o seriam na forma de se apresentarem uns aos outros na desconsideração de tudo o mais que não fosse seu desejo manifesto nos próprios atos de troca, inclusive naquele originário de constituição da própria sociedade. Essa igualdade, restrita à imediatez da relação de seus arbítrios, desobrigá-los-ia da consideração de toda diferença; o mais forte podendo valer-se da força para fazer frente ao mais fraco, qualquer que fosse a forma de que se revestisse. Todos se igualariam nas relações de troca, e também na sociedade cujos princípios seriam dados pelos princípios das trocas; todos igualmente podendo fazer valer toda sorte de capacitação própria e exclusiva sobre os demais.

Na trocas em geral, e numa sociedade cujos princípios seriam os seus, no suposto do estrito egoísmo de todos, enfrentar-se-iam pois indivíduos movidos por interesses opostos, cada qual querendo prevalecer sobre os demais. Disto resultaria a mútua desconfiança, e com a justificativa dessa desconfiança, "o emprego de meios imorais para a consecução de um fim também sem moralidade". Um dos primeiros princípios do comércio seria o segredo, a ocultação de quanto pudesse, por um lado, diminuir o valor de uma mercadoria, ou então, de um outro lado, aumentá-lo. Numa sociedade baseada em um contrato segundo os moldes do mercado, um dos primeiros princípios seria a ocultação dos verdadeiros interesses políticos de todas as partes. Ao comerciante seria lícito tirar o maior proveito possível da ignorância, da confiança da outra parte, e atribuir à sua mercadoria qualidades que não possuísse, desde que não contrariando as meras normas das relações comerciais. Numa sociedade baseada nas normas das trocas comerciais, lícito seria também tirar o mesmo proveito da ignorância e da boa fé dos demais. Se o comércio pode ser encarado como uma "fraude legal", uma sociedade baseada em um contrato nos mesmos termos das relações de mercado, da mesma maneira poderia ser considerada.¹⁴

Para os jovens irmãos de Platão, todos entenderiam que a sociedade compor-se-ia de entidades egoísticas que na igualdade, liberdade e imediata cooperação, dada nos termos de seu contrato originário, encontrariam um mero meio através do qual fariam valer a desigualdade, a ausência de liberdade e a carência. Da igualdade, dada na forma mercantil do contrato originário, servir-se-iam como meio de desprezar todos os deveres. Da liberdade, na mesma forma presente, servi-se-iam como meio de desprezar todo compromisso para com os demais. Cooperantes e verazes só cinicamente o seriam.

¹⁴ Parte II - Capítulos 6a e 6b.

O quadro de referência.

Originar-se-ia a justiça de uma espécie de contrato entre os homens. As leis e a justiça seriam uma espécie de acordo entre entidades essencialmente egoísticas, visando contê-las em sua natural propensão para o mal. Sua eficácia, no entanto, seria precária. Haveria como sobrepor-se a elas, burlá-las, fazer com que atendessem o interesse exclusivo dos mais fortes. Seria este o entendimento comum a todos. E comum a todos seria também entender que se viveria em uma sociedade de mercado. As relações de mercado são para nossos interlocutores a forma natural pela qual se estabeleceriam as relações entre os indivíduos em uma sociedade qualquer. Assim se mostram entendendo a sociedade. Organizar-se-ia uma sociedade, constituir-se-ia uma cidade, a partir de um conjunto de indivíduos relacionados por relações de troca em mercado. Divisão do trabalho e trocas de mercado seriam os dois traços básicos que definiriam a comunidade política, tal como entendem naturalmente os nossos interlocutores. Divisão do trabalho e mercado definiriam os traços básicos da comunidade política. A partir destas duas determinações considerou-se, a princípio, ter-se já a cidade concluída.

Indeterminação.

Dada como concluída a cidade...

"- Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinamos se teria formado?

- Cá por mim não vejo, ó Sócrates, a não ser acaso em qualquer dessas transações que eles fazem uns com os outros." [371e-372a]

Adimanto acreditou então poder-se, de imediato, numa cidade definida meramente pela divisão do trabalho e pelas trocas de mercado, observar-se onde existiriam a justiça e a injustiça. E para isso, seríamos, como observamos¹⁵, levados a analisar as relações de troca por meio de compra e venda. Mas Sócrates, antes disso, propôs que se examinasse de que maneira iriam viver as pessoas daquela maneira organizadas [372a]. As transações que as pessoas fariam umas com as outras, as relações de troca por meio de compra e venda, assim, não chegaram a ser objeto de atenção. E, então, ao discutir-se a questão do modo de vida, mostraram-se duas maneiras de viver totalmente opostas, os interlocutores colocando-se, um ao lado de um, e outro de outro, de maneira absolutamente afirmativa e excludente. Apresentou-nos, assim, o texto os termos em que ali se definia um desacordo. Sócrates apontava para uma vida mais simples, segundo uma certa medida e moderação. Gláucon exigia que "o costume" fosse mantido.

Apresentados em suas próprias medidas, os dois modos de vida então defendidos pareciam irredutíveis. Um modo de vida seria o que seria; o outro, também. Haveria que se encontrar meio de harmonizar interlocutores irredutíveis em relação a suas próprias medidas. Haveria que os colocar como quem, ao medir, viessem a usar de uma mesma medida. Seria preciso encontrar uma medida de duas medidas através de um padrão de medidas¹⁶. E só quando um padrão de medida foi, por fim, efetivamente encontrado, é que a questão do modo da vida a ser vivida foi resolvida. Encontrou-se essa medida na vida dos guardiões da cidade.

Mas ora, tendo sido assim, ou seja, só tendo sido possível encontrar uma medida para a vida de cada qual com a medida da vida na comunidade dos guardiões e seus auxiliares, ficou patente a incapacidade de nossos interlocutores para encontrá-la, para encontrar a medida para a vida dos cidadãos da cidade que se construía, enquanto ela estava sendo dada enquanto um conjunto de produtores

¹⁵ Parte II - Capítulo 1.

¹⁶ Parte II - Capítulo 1.

especializados intercambiando os produtos de seus trabalhos no mercado. Uma cidade que se definisse pela divisão do trabalho e pela troca de seus produtos através de relações de troca mostrou-se aos interlocutores como não podendo encontrar sua medida. Com a produção especializada e as trocas de mercado, poderia a cidade ter mesmo uma ou outra daquelas primeiras medidas: a de uma "cidade de porcos" ou a de uma cidade "inchada de humores". Se a modéstia das pretensões e apetites fosse postulada, teria a cidade uma medida; se o luxo, conforme o costume, uma outra medida. Insistiu Sócrates que o costume seria, no seu ponto de vista, propriamente uma desmedida que levaria à necessidade de um território sempre crescente e, conseqüentemente, à guerra. Gláucon pouco se importou, e insistiu em sua postulação. E, em sua postulação, presente estava exatamente a idéia de que cada qual, e ele mesmo entre todos, não visaria senão a satisfação de seus próprios desejos, sendo estes sempre crescentes, não apresentando por si mesmos nenhuma medida.

A felicidade desta vida seria mesmo entendida por todos "um contínuo progresso de um desejo para outro desejo, a obtenção de um não sendo senão o caminho para conseguir o segundo". Não consistiria ela no "repouso de um espírito satisfeito". Todos os homens estariam tomados por um "perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessaria apenas com morte". Assim, a competição pela riqueza, a honra e outros poderes levaria à luta, à inimizade e à guerra, e, portanto, a condição do homem seria uma condição de guerra de todos contra todos¹⁷.

Haveria, pois, segundo as determinações dadas para uma sociedade de produtores especializados relacionados através da troca de seus produtos no mercado a possibilidade de uma desmedida. Efetivar-se-ia essa desmedida na postulação do egoísmo individual, como quis Gláucon. Não se efetivaria se o postulado fosse a modéstia do modo de vida proposto por Sócrates. — Como decidir entre uma coisa e outra? A denúncia dos malefícios decorrentes da postulação de

¹⁷ Thomas Hobbes de Malmesbury — Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil, XI/XIII.

Gláucon não foi capaz de fazer com que ele mudasse de opinião. Insistia mesmo nela. Tanto uma opinião como outra, a de Sócrates e a de Gláucon, apresentavam-se com a mesma força.

Determinação.

A partir do estudo da função e dos artífices da guerra chegou-se ao princípio de que o modo de vida que os cidadãos deveriam levar seria o que lhes permitisse o bom desempenho de suas particulares atividades. Viveriam para o exercício de uma função. Medida deveria ser a vida, conforme as determinações da função que cada um deveria realizar. A vida deveria ser vivida em função de um serviço, conforme as imposições de sua boa realização. Haveria, assim, como determinar o modo de vida de todos e de cada um.

Postulou-se o luxo; passou-se a postular a sobriedade. Afir- mou-se a desmedida e o império dos apetites e desejos; impôs-se, em seguida, a consideração da medida da felicidade e riqueza conforme a natureza de cada uma das classes. Antes, as funções estavam a serviço de um certo modo de vida. Entender-se-á, em seguida, que a vida, no seu modo particular para cada classe, é que deveria ser pensada em função do papel social a ser desempenhado. No fazer, no desempenho de uma função, encontrar-se-iam as determinações através das quais se poderia regradar os desejos e apetites. A necessidade do fazer, como meio necessário para a obtenção de todos os bens, conteria, por si mesma, a necessidade do regramento da vida do executante como um artífice vivendo para sua arte. A necessidade imperiosa do trabalho estenderia suas determinações à toda a vida, enquanto vida vivida para que se pudesse trabalhar. A vida seria vivida em função do trabalho; o trabalho feito em função de uma vida que seria vivida em função dele mesmo.

Determinar-se-ia o modo de vida enquanto uma vida a ser

vivida em função do desempenho de uma atividade. Vivendo-se em função do desempenho de uma atividade, a vida seria regrada pela atividade; assim como a atividade, dando à vida sua determinação, seria exercida para que a vida de cada qual se reproduzisse tal qual. Caracterizar-se-ia, então, o modo de vida de todos pela distribuição dos bens nas espécies e quantidades apropriadas ao exercício funcional de cada qual. A imperiosidade das determinações funcionais estender-se-ia a todos, em todas as classes. Daria a medida da riqueza de cada um e de todos, e assim a medida da cidade como um todo, como totalização das riquezas ou dos bens necessários ao bom desempenho funcional de cada um.

A negação das relações de mercado.

A medida encontrada nas determinações do trabalho a partir da imperiosidade do bom desempenho funcional, quando particularmente estudadas no caso dos guardiões, implicaria na negação das relações de mercado, com todos os seus pressupostos. Os guardiões deveriam assim viver:

"- ... Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. Quanto a viveres, de que necessitarem atletas guerreiros sóbrios e corajosos, determinar-se-ão a receber da parte dos outros cidadãos um salário por sua vigilância¹⁸, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes

¹⁸ Ver nota 1 ao Capítulo 2a da Parte II.

falte para um ano. As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha.

Quanto ao ouro e à prata, dir-se-lhes-á que os têm sempre e na sua alma, divinos e de procedência divina, e para nada carecem do humano, e que seria impiedade poluir aquele que já possuem, misturando-o com a pertença dos mortais, porquanto já muitos crimes ímpios se produziram por causa da moeda do vulgo, ao passo que a deles é pura. Mas unicamente a eles, dentre os habitantes da cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo teto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata ou de ouro; e assim se salvarão, a si mesmos e à cidade." [416d-417a]

Nenhum dos guardiões possuiria quaisquer bens próprios. Nenhum teria habitação ou depósito algum em que não pudesse entrar quem quisesse. De nada teriam a posse privadamente, nem o conhecimento pessoal exclusivo teriam. Tudo de seu seria do conhecimento de todos. Sua alimentação deveria ser aquela apropriada ao exercício de sua função. Não seriam independentes, não tendo a posse de sua própria alimentação senão para o imediato alimentar-se. E o alimento certo, em quantidade certa, que receberiam para alimentar-se, e só para alimentar-se, não o consumiriam senão em comum. Alimentar-se-iam todos juntos; o olhar de cada um e todos sempre recobrando o alimentar de todos. O viver deles seria em comum. Todos e cada um estariam sendo sempre vistos por todos os demais, assim como participando com eles na vigilância de todos e cada um.

Em comunidade viveriam como soldados em campanha. Aos guardiões, retirar-se-iam as condições de autodeterminação individual; de nada disporiam para fazê-lo. E mais, negar-se-lhes-ia o uso do dinheiro. Nem sequer nele poderiam tocar. Poderiam eles só ter o necessário ao desempenho de sua específica função, nada mais. A possibilidade de qualquer aquisição seria o que se lhes negaria de

princípio. O dinheiro, representando isso, ser-lhes-ia negado.

Para que fosse medida a vida dos valorosos defensores da cidade e das leis seria pois preciso que se lhes negasse a sua participação nas relações de troca. Das trocas não participariam, e não o fariam porque seriam transformados em uma outra espécie de humanidade.

Suas vidas, em tudo, contrastariam com a vida de indivíduos particulares, com suas propriedades pessoais, relacionando-se por meio das trocas. Não haveria para eles a livre disposição de si mesmos e de seus pertences pelo regateio característico do mercado, mas sim, pelo contrário, a fixação de obrigações e a certeza de uma retribuição também fixada de antemão. Nas relações de mercado os indivíduos estão dados como proprietários privados que trocam seus específicos e particulares bens. Os guardiões e auxiliares, entre eles próprios, em comunidade viveriam. Não viveriam ao modo de livres produtores de mercadorias trocadas no mercado.

Portanto, para que nossos interlocutores encontrassem uma medida para a cidade, foi preciso que ela se caracterizasse em uma de suas partes como um agregado humano diferente daquele de um conjunto de proprietários privados relacionados por meio das trocas em mercado. A medida para a vida dos guardiões e seus auxiliares só foi encontrada pela negação das determinações da forma mercantil de sociabilidade.

Medida de que desmedida?

A medida seria encontrada em um modo de constituição do agregado humano que negaria as relações de troca com todos seus supostos. A medida encontrar-se-ia pela negação da forma mercantil de

sociabilidade. Seria então por não ter uma medida que o mercado como forma de relação social deveria aí ser negado?

A desmedida da cidade que primeiro concebeu-se seria uma decorrência do estrito egoísmo dos indivíduos, de sua tendência aos ganhos indiscriminados. Disto toda desmedida proviria. Tratar-se-ia de negar tal egoísmo e o que afirmam nossos interlocutores – em sua longa construção do modo de vida específico dos guardiões – é que o egoísmo de cada qual não poderia ser propriamente negado senão por meio da negação de sua liberdade, transformando-se indivíduos particulares em seres de classe, sem individualidade e tudo aquilo que participasse de sua constituição. Não haveria a possibilidade de se pensar a individualidade sem que ela estivesse voltada para a realização exclusiva de finalidades egoísticas. Para nossos interlocutores, combater o individualismo implicaria necessariamente na negação do indivíduo.

A negação do indivíduo, por sua vez, implicaria na negação das relações de troca. Sem indivíduos, não haveria como existir um mercado, que por suas relações de troca seria constituído; como à inversa, mercado e dinheiro não poderiam existir para que indivíduos também não viessem a existir. O mercado constituir-se-ia pelas relações de trocas entre indivíduos livres. Nele, os indivíduos dar-se-iam existência como seres livres. Negá-lo seria negar a eles tal existência; como também – se antes se negassem os indivíduos como livres – negar-se-ia ao mercado a existência pela inexistência de seus elementos componentes. A existência dos indivíduos como livres e o mercado parecem ser para nossos interlocutores uma mesma coisa. E, da mesma forma, a individualidade e o individualismo para eles não se distinguiriam. Se tivéssemos indivíduos, necessariamente deveríamos tê-los como seres egoísticos. A desmedida do egoísmo seria, pois, a mesma da do mercado.

Mercado e individualidade egoística fariam parte de um mesmo modelo de sociedade. Uma sociedade de mercado seria um agregado de seres egoísticos. Seria sem medida essa sociedade. Substituir essa

desmedida por uma medida seria estabelecer relações que não seriam mais relações de troca, nem relações entre indivíduos como indivíduos livres. Mas não que isto se devesse aplicar à cidade como um todo. Bastaria que uma de suas partes estivesse saneada do individualismo para que toda ela adquirisse uma boa constituição. Como seria assim?

7. A ordem do ordenamento dos modos de vida.

Haveria uma determinação de medida para a vida pelas determinações da função. O trabalho a ser desempenhado daria medida à vida. Mas a medida encontrada pelas determinações da função, impondo-se a imperiosidade das necessidades do trabalho sobre a vida, não seria aplicada a todas as classes. Os guardiões e seus auxiliares teriam sua vida bem regrada conforme as necessidades do bom desempenho de suas funções, mas as demais classes não seriam tomadas pelo mesmo ordenamento. Carentes desse ordenamento, e deixadas tal como se entendia a cidade em seu princípio de entendimento para os interlocutores, persistiriam para elas – os “demais” – as relações de mercado, e, nelas, os indivíduos estariam dados como seres egoísticos, podendo dar livre vazão a seus desejos e apetites.

Permaneceria para eles, pois, a desmedida das relações de troca entre os seus egoísmos. Só que, entendemos, não mais será essa desmedida uma indeterminação de medida. A partir de se ter encontrado e dado uma medida para a vida dos guardiões e seus auxiliares, a desmedida da vida das demais classes não estará mais dada como uma mera falta de medida na vida de seres egoísticos confrontando-se no mercado. A falta de medida que existiria em suas vidas, pensam os nossos interlocutores, seria mesmo uma medida para o bom ordenamento da própria cidade. No caso, pois, uma medida seria dada como uma desmedida.

A desmedida seria própria aos membros das demais classes. E nada se fez para eliminá-la pois, para nossos interlocutores, a desmedida na vida deles importaria para a cidade. Medida seria a vida dos guardiões e desmedida a vida dos demais, para que medida fosse cidade como um todo. Para isso seria preciso que o modo de vida medido dos guardiões se combinasse com o modo desmedido dos outros, de modo que a combinação de um modo medido com um desmedido resultasse na constituição de uma cidade onde, combinando-se medida e desmedida, houvesse medida. A medida da vida dos guardiões e seus auxiliares seria combinada com a desmedida da vida dos demais.

Como deveriam ser tratados os "demais".

A cidade constituir-se-ia em um sistema de funções especializadas e complementares. Cada um de seus cidadãos exerceria uma única e exclusiva função, dedicando-se a um especializado trabalho de prestação de serviço. Para que trocassem os produtos de seus respectivos trabalhos haveria um mercado e nele se faria uso da moeda. Estariam os guardiões e seus auxiliares excluídos dessa prática, mas não as demais classes. Far-se-iam estas presentes no mercado, comprariam e venderiam, estabeleceriam contratos e envolvidas estariam em todas as operações desta espécie. Só aos guardiões seria proibido participar de tais transações. Necessariamente estariam os cidadãos, com exceção dos guardiões, envolvidos nas trocas comerciais. As trocas constituir-se-iam na maneira normal através da qual se relacionariam.¹

Distintas daquelas existentes entre os guardiões, seriam, pois, as relações entre os membros das demais classes. E, em

¹ Parte II - Capítulo 4a.

correspondência com isto, em tudo o mais seriam também distintos. Os princípios quanto à educação, posses e função foram estendidos a todos, mas sobre os outros, que não os vigilantes, não se fizeram as mesmas cuidadosas determinações feitas a seu respeito. No que diria respeito à educação, no que diria respeito à atribuição de funções, e no que seria relativo à distribuição dos bens, a atenção aos simples cidadãos, diz-se, poderia ser menor do que aquela dada aos vigilantes da cidade.²

Na falta de definições mais claras, reclamava Aristóteles³. Mas haveria que se considerar, como observamos, já mesmo o descaso com que as demais classes são tratadas como uma peculiar determinação de seus traços. No que diz respeito às posses, diz-se que os outros poderiam usufruir de tudo aquilo de que os guardiões estariam privados. Os restantes, que não os guardiões, poderiam receber salários "além da mera alimentação". Ser-lhes-ia lícito viajar por conta própria, dar dinheiro a cortesãs e efetuar as demais despesas que lhes apetecesse [420a]. Em especial, diz-se, teriam o ouro e a prata. Possuiriam dinheiro e, normalmente, fariam uso dele para a troca de seus bens no mercado. A posse e uso do dinheiro qualificá-los-ia como proprietários privados que trocariam seus bens e serviços no mercado. Possuiriam campos e construiriam suas casas, contratariam cortesãs, viajariam por conta própria e teriam tudo o mais que o dinheiro normalmente poderia comprar.

Nas trocas mercantis, envolver-se-iam com uma série de questões: aquelas relativas a contratos, processos, tratamentos injuriosos e ofensas [425d]. Em tudo isso estariam envolvidos. O mercado e suas questões fariam parte de suas vidas, e lá, com o dinheiro, tudo poderiam conseguir para satisfazer seus desejos e apetites. Concedendo aos demais cidadãos, que não os guardiões, fazer uso do dinheiro e normalmente participarem das trocas no mercado, permitir-se-lhes-ia que escapassem às determinações do desempenho de uma exclusiva função. O dinheiro dar-lhes-ia essa possibilidade.

² Parte II - Capítulo 4a.

³ Ver: Parte II, Capítulo 4a.

Estragar-se-iam certamente por isso. Aos demais cidadãos aplicar-se-iam mesmo as observações feitas quando a posse privada foi negada aos guardiões:

"- ... se possuírem terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores dos seus bens e lavradores, em lugar de guardiões, volver-se-ão em déspotas inimigos dos outros cidadãos, em vez de aliados, passarão toda a vida a odiar e a ser odiados, a preparar conspirações e a ser objeto delas, muito mais receosos dos inimigos internos do que dos externos ..." [417a-b]

Os demais cidadãos - os "amigos do dinheiro e dos lucros" - seriam administradores de seus próprios bens e teriam dinheiro. Como tais, estariam sujeitos a todos os crimes ímpios cometidos por causa da "moeda do vulgo" [417a]. Haveria, entre eles, ofensas, tratamentos injuriosos e processos [425d]. Entre os guardiões, pelo contrário, ninguém possuiria nada em particular, e, assim, desapareceriam processos e acusações recíprocas.

"- ... De onde resulta que eles não conhecerão dissensões, daquelas que surgem entre os homens, devido à posse de riquezas, filhos e parentes ..." [464d-e]

Não haveria entre eles processos por violência ou maus tratos. Os guardiões e seus auxiliares gozariam da mais completa paz uns com os outros. Seria unida a grei dos guardiões. Assim a faria a comunidade de bens, de mulheres e filhos.

No que diz respeito à natureza própria de cada classe, a qualificação dos "demais" foi dada, antes de tudo, como uma desqualificação. Suas propriedades subjetivas reduzir-se-iam ao reconhecimento de sua subordinação aos outros. Teriam os guardiões e seus auxiliares, mais completamente os guardiões perfeitos, um guarda neles instaurado. Instaurá-lo-ia a rigorosa educação a que seriam

submetidos. Na alma de cada um dos indivíduos verdadeiramente bem educados, um guarda seria instaurado, diz-se, e sabemos que os interlocutores entendem que a instauração desse guarda seria mesmo a boa constituição de suas almas pela dominância da razão. Não seriam, como classes, os guardiões e seus auxiliares, guardas que precisassem de outros guardas: em si mesmos teriam sua própria guarda e segurança. Seria diferente com os demais: sobre eles haveria uma vigilância e guarda que não seria a deles mesmos sobre eles próprios. Sobre eles haveria o governo dos guardiões e seus auxiliares. Não seriam "escravos" de uma legislação que lhes seria interior, interiorizada por uma especial educação e modo de vida; seriam "escravizados" a um governo e legislação que lhes seriam exteriores.

Mas como ter esses homens - os "livres", ou os "que são considerados livres", e que se mostram de fato como livres produtores e mercadejadores de seus próprios bens -; como ter estes homens, que seriam livres, subordinados (o texto chega a dizer "escravizados") aos guardiões; sendo que nisto, nesta "escravidão", eles permaneceriam tal qual seriam a princípio - livres? - Parece ser como livres mesmo que deveriam estar subordinados. Ou seja, parece que nossos interlocutores não pensam em retirar-lhes a liberdade de produzir e mercadejar seus bens para tê-los subordinados. Os "homens livres", como livres mesmo, deveriam ser subordinados.

Os outros: homens e cidades.

As "demais" classes compor-se-iam de indivíduos tomados pela parte irracional de suas almas. Voltados estariam para a obtenção de tudo aquilo que ela lhes exigiria. Para obtê-lo, estariam sempre perseguindo os ganhos e lucros que lhes ofereceriam as relações de

mercado, onde se enfrentariam num estado de belicosidade generalizada. Suas relações se caracterizariam por um estado de guerra de todos contra todos. — Ora, por isto mesmo, não seria a vida entre eles como aquela existente nas cidades que nossos interlocutores teriam como sendo outras em relação à sua?

Quando, em 422e, Adimanto pergunta sobre o risco que para eles, não sendo ricos, haveria em se enfrentar uma cidade abastada, onde, ao contrário da sua, se amontoariam as riquezas, Sócrates adverte que o nome de cidade não poderia, na verdade, ser aplicado senão à cidade que eles próprios haviam organizado. As outras não seriam propriamente cidades, visto que, propriamente, cada uma delas não seria uma, mas muitas:

“— ... cada uma delas é como diz o provérbio, não uma cidade, mas muitas. São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ricos!” [422e-423a]

No interior das outras cidades haveria pelo menos duas outras, uma oposta à outra: uma dos pobres e outra dos ricos. E, em cada uma destas duas, haveria ainda muitas outras. As outras cidades não seriam unas. Nelas, enquanto uns sofreriam profundamente, outros regozijar-se-iam em extremo. Em cada uma delas, na verdade, muitas “cidades” haveria, pelo menos duas, uma dos pobres e outra dos ricos. Entre pobres e entre ricos, também a discórdia: muitas “cidades” haveria entre os pobres, e muitas também haveria entre os ricos. A divisão ocorreria sempre que os cidadãos não tivessem em comum a posse de seus bens; sempre que não...

“— ... chamassem «meu» à mesma coisa, mas cada um a cada objeto diferente; se um arrastasse para a sua casa o que pudesse, a fim de o possuir independentemente dos outros, e outro para a dele, visto que habitava noutra; e se, tendo mulher e filhos distintos, gozassem prazeres e penas separados.” [464c-d]

Assim, não teriam uma opinião única acerca do que lhes pertencesse. Não experimentariam as mesmas penas e prazeres. Por isso em discórdia viveriam, não tendo como livrar-se dos processos e acusações recíprocas. Seria o contrário com os guardiões da cidade de nossos interlocutores. Para estes, pergunta Sócrates:

"— ... Não desaparecerão processos e acusações recíprocas por si mesmos, por assim dizer, devido ao fato de ninguém possuir nada em particular, senão o corpo, e tudo o mais em comum?" [464d]

De onde resultaria que eles não conheceriam dissensões, daquelas que surgiriam entre os "homens", devido à posse de riquezas, filhos e parentes. Forçosamente estariam mesmo libertos de uma série de aborrecimentos comuns entre os "homens". Entre estes, pelo contrário, haveria sempre dissensões devido à posse de riquezas, filhos e parentes. E de outros males daí decorrentes ainda padeceriam os homens:

"— ... da lisonja aos ricos ...; das dificuldades e penas a que se é forçado para criar os filhos e juntar riquezas, para sustentar os criados, ora pedindo dinheiro emprestado, ora renegando dívidas, ora procurando dinheiro por todos os meios, para o colocar nas mãos das mulheres e dos servos, entregando-lhes a sua administração e os vários e múltiplos trabalhos, ó amigo, que os homens sofrem em relação a estas questões, todos bem evidentes, ignóbeis e indignos de que se gastem palavras com eles." [465c]

Tudo isto por possuírem casas próprias, terras e demais bens em particular, não os tendo em comum com os outros. Teriam as coisas em separado, e isto os dividiria. Não partilhariam em comum as penas e prazeres. Uns diriam que suas coisas iriam bem enquanto

outros diriam que as suas iriam mal. Uns seriam ricos e outros pobres. Entre os próprios ricos, ainda haveria disputa, como entre os pobres também haveria.

Ora, este é também o quadro de vida das "demais" classes, tal como foram deixadas, sem nenhuma educação especial e sem nenhuma regra de relacionamento entre si, que não fossem aquelas meras normas das relações mercantis, onde em seu egoísmo poderiam apresentar-se sem que nada os contivesse; pelo contrário, tendo mesmo como estímulo as possibilidades todas que lhes ofereceria as trocas. Viveriam tal como se viveria nas "outras" cidades. Tratar-se-ia dos mesmos homens, numa mesma discórdia. Cada uma das outras cidades seria pelos menos duas, uma dos pobres e outra dos ricos; entre os demais, da mesma maneira, pelos menos dois tipos de homens: os ricos e os pobres. Em cada uma das cidades — a dos pobres e a dos ricos —, e entre cada uma das espécies de homens — os ricos e os pobres —, numerosas outras cidades e outros tipos de homens. E então?

"— Se as tratares como sendo uma só, enganas-te redondamente ..." [423a]

Esclarece Sócrates a seu jovem interlocutor. Deveriam as outras cidades ser tratadas tal como realmente seriam, não umas mas divididas. Haveria que se tratar em separado com cada uma das cidades existentes em seu interior; tratá-las à parte, como parte:

"— ... se as tratares como sendo numerosas, dando a umas os haveres, a força ou mesmo as pessoas das outras, terás sempre muitos aliados, mas poucos inimigos." [423a]

Nas outras cidades haveria pobres e ricos. Como tratar cada uma destas espécies de homens? Se fosse necessário lutar contra homens abastados, como seria, sendo eles mesmos, os guardiões, os mais bem treinados atletas guerreiros?

"— ... Não te parece que um só pugilista, treinado para esse efeito o melhor possível, facilmente combaterá dois pugilistas ricos e gordos?

— Talvez não, pelo menos se for ao mesmo tempo.

— Nem que lhe fosse possível fugir ao primeiro e, voltando-se, bater no que vai em sua perseguição, e repetir este feito amiúde, com sol e com calor abrasador? Porventura um homem destes não dominaria até mais daquela espécie?

— Sem dúvida, que não seria nada de admirar.

— Mas não achas que os ricos têm mais conhecimento da teoria e da prática do pugilato do que da guerra?

— Acho, sim.

— É verossímil, por conseguinte, que os nossos atletas facilmente lutarão contra o dobro a até o triplo deles." [422b-c]

E se necessário fosse ir até os outros, dirigindo-se aos que não tivessem posses? Eles lá, a esses outros, diriam:

"— ... «Nós não nos servimos do ouro nem da prata para nada, nem isso nos é lícito, mas a vós é-o. Combatei, pois, ao nosso lado e ficai com o que é dos outros» ..."
[422d]

Lidariam com as outras cidades aproveitando-se das dissensões nelas existentes. Com as demais classes, o mesmo poderiam fazer: sobrepujar-se-iam aos ricos por seu preparo militar, e, aos pobres, pela oferta dos bens dos outros. Teriam sempre o apoio de uma das partes contra a outra. Ou...

"— ... supões que alguém ... preferiria lutar contra cães fortes e esguios a guerrear, com auxílio destes cães, contra ovelhas pingues e tenras?" [422d]

Assim, se os guardiões não tivessem dissensões entre si, não seria possível que a cidade não fosse una. Una a grei dos guardiões, una seria a cidade. Os "demais" não poderiam contrapor-se. E nem sequer entre eles próprios discórdia haveria, já que, sobre eles, afirmar-se-ia a tutela do governo dos guardiões. Assim, efetivamente, se estes...

"- ... não tiverem dissensões entre si, não há perigo de que o resto da cidade esteja em desacordo com eles, nem consigo mesmo." [465b]

Os demais, homens e cidades, em discórdia viveriam; os guardiões na concórdia estariam. Da discórdia de uns resultaria sua fraqueza; da concórdia de outros, sua força. A injustiça em uns produziria as revoltas, os ódios, as contendias; ao passo que, em outros, a justiça geraria a concórdia e a amizade. Seria resultado da injustiça causar o ódio onde quer que surgisse.

"- ... quando ela se formar entre homens livres e escravos, não fará também com que se odeiem uns aos outros, com que se revoltem e fiquem incapazes de empreender qualquer coisa em comum?" [351d-e]

Quando a injustiça se originasse entre duas pessoas faria com que ficassem divididas, odientas e adversárias uma da outra. Mesmo em um só indivíduo, faria com que ele perdesse sua força [351e].

"- ... a injustiça parece ter uma força tal, em qualquer entidade em que se origine - quer seja um Estado qualquer, nação, exército ou qualquer outra coisa - que, em primeiro lugar, a incapacita de atuar de acordo consigo mesma, devido às dissensões e discordâncias; e, além disso, tornam-na inimiga de si mesma e de todos os que lhe são contrários ...

- ...

- E, se existir num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torná-lo-á incapaz de atuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos ..." [351e-352a]

Quando as ações fossem determinadas segundo o juízo individual e os apetites de cada um, sem justiça de parte de cada qual, não se poderia esperar que os homens fossem capazes de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra um inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. Só se atrapalhariam uns aos outros e facilmente seriam subjugados. Mesmo entre si fariam guerra uns aos outros⁴. Os injustos não seriam capazes de atuar em conjunto:

"- ... os que são completamente maus e inteiramente injustos são também inteiramente incapazes de atuar ..."
[352c-d]

Os justos, pelo contrário, seriam...

"- ... mais sábios, melhores e mais capazes de atuar ..."
[352b]

⁴ "Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. Porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e devido a essa oposição mútua reduzem a nada sua força. E devido a tal não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns aos outros por causa de seus interesses particulares." (Thomas Hobbes de Malmesbury - Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil, XVII)

E, bons e justos, só os guardiões o seriam. Os "demais" seriam maus e injustos. Constituiriam a "classe negociante". Não seria essa classe privada da liberdade de comércio. E não se retiraria deles a liberdade de fazerem uso do dinheiro, a liberdade de mercadejarem e escolherem livremente seus parceiros sociais nos atos de troca. Mas assim livres, não deixariam de estar dominados pelos seus desejos e apetites em sua desordem e indisciplina. Sobre eles deveria haver, então, uma vigilância e guarda que não seria a deles mesmos sobre eles próprios. Seriam "escravizados" a um governo e legislação que lhes seriam exteriores. Na carência de uma legalidade interior, impôr-se-lhes-ia uma exterior.

E assim seria porque, à falta de uma legalidade interior, pediriam por uma exterior. Seriam efetivamente passíveis de subordinação ao governo dos outros, por não serem capazes de se lhes opor. A liberdade em que se encontrariam em suas relações de troca seria mesmo condição de sua subordinação aos guardiões; se entendida for, essa liberdade, como levando necessariamente às contendas e aos conflitos; definida, pois, meramente, como ausência de impedimento à manifestação do egoísmo de cada qual.⁵

⁵ "O fim último, causa final e designio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária ... das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza ... Porque as leis de natureza ... por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser repetidas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. ... Se fosse lícito supor uma

Os expedientes da tirania.

Assenhorar-se-iam os guardiões dos demais por serem estes incapazes de lhes opor qualquer resistência. Sobre o assenhorar-se de outros, parece útil uma comparação com o que diz Aristóteles. Diz ele em sua Política, quando trata da forma tirânica de governo, que os métodos pelos quais uma tirania seria preservada poderiam ser classificados segundo três espécies, correspondentes a seus típicos objetivos. O primeiro de seus expedientes para preservar-se, afirma ele...

"... é tornar os súditos humildes (um homem de espírito humilde não conspira contra quem quer que seja); o segundo é fazer com que eles desconfiem uns dos outros (a tirania não será destruída enquanto os homens não confiarem uns nos outros; por isto os tiranos também hostilizam os homens respeitáveis, considerando-os prejudiciais ao seu governo não somente por se recusarem a submeter-se ao seu despotismo, mas também por serem leais uns aos outros e aos demais cidadãos, e por não serem delatores uns dos outros nem dos demais cidadãos); o terceiro é tirar de seus súditos a força de ação política (ninguém tenta o im-

grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição" (Idem, ibidem, ibidem). A lei primeira da natureza ordenaria que todos os homens procurassem a paz, e dela derivaria uma segunda: "Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida que tal considere necessário para a paz e a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros permite em relação a si mesmo" (Idem, ibidem, ibidem). A terceira lei prescreveria que os homens cumprissem os pactos que celebrassem (Idem, ibidem, XV).

possível, e portanto ninguém tenta depor um tirano se não tem o respaldo da força). Estes são de fato os três objetivos contemplados nos planos dos tiranos, e todos os expedientes adotados pelos tiranos podem ser classificados nestas categorias – uns se destinam a impedir a confiança recíproca entre os súditos, outros a reduzir-lhes a força e outros a torná-los humildes.”⁶

Os tiranos deveriam efetuar a ceifa dos homens proeminentes⁷ e a destruição dos altivos, a proibição dos repastos coletivos, das confrarias, das reuniões com fins instrutivos e de qualquer outra instituição semelhante.

“... deve-se manter vigilância sobre tudo que de um modo geral possa originar estes dois sentimentos que são a altivez e a confiança ...”⁸

No mesmo sentido, dever-se-ia evitar a formação de entidades

⁶ Aristóteles – Política, 1314b.

⁷ “Periandro tinha enviado um arauto junto de Trasíbulo. Queria fazer-lhe perguntar que regime devia adotar para manter da melhor maneira possível a cidade sob a sua tutela. Trasíbulo conduziu o enviado de Periandro fora da cidade e entrou num campo semeado; aí, interrogando e tornando a interrogar o arauto sobre a sua vinda de Corinto, passava o tempo a cortar todas as espigas que via ultrapassar as outras, e, enquanto as cortava, ia-as deitando por terra, até que, por este método, acabou por destruir tudo o que havia de mais belo e mais alto. Tendo assim percorrido o terreno, sem dar o menor aviso, reenviou o arauto. Tendo este regressado a Corinto, encontrou um Periandro ansioso por conhecer o conselho recebido. O arauto respondeu que Trasíbulo não lhe tinha dado nenhum, e que se admirava de Periandro o ter enviado a um tal homem, afetado pela loucura e dissipador dos seus bens, e contou o que tinha visto fazer a Trasíbulo. Periandro compreendeu o sentido desta ação, e, tendo depreendido que o conselho que lhe dava Trasíbulo era matar todos os habitantes da cidade que ultrapassavam os outros, manifestou desde logo toda a maldade possível a respeito dos cidadãos. Tudo que Kypselos tinha deixado por matar e por caçar, Periandro levou-o a cabo.” (Heródoto – História, 92)

⁸ Aristóteles – Política, 1313b.

culturais e outras associações destinadas a debates, e usar de todos os meios passíveis de...

"... assegurar que todas as pessoas se mantenham alheias umas às outras ..."9

O tirano deveria ainda...

"... levar os homens a caluniar-se uns aos outros e provocar querelas entre amigos, entre o povo e os notáveis, e entre os ricos uns com os outros."10

Um outro expediente da tirania seria ainda empobrecer os súditos, pois assim eles não poderiam ter seus próprios guardas, e o povo, ocupado com seu trabalho quotidiano, não teria lazer para conspirar contra seus governantes.

"Exemplos disto são as pirâmides do Egito, as oferendas votivas dos Cipséidas, o Olimpíon, construído pelos Pisistrátidas, e os templos de Samos, obras de Polícrates (todas estas obras produziram o mesmo efeito, ou seja, a ocupação e a pobreza dos súditos)."11

A arrecadação exagerada de tributos teria um efeito semelhante. E seria a tirania ainda uma instigadora de guerras...

"... com o propósito de manter o povo ocupado e de fazê-lo necessitar sempre de um líder."12

De todos estes males, ou pelos menos da maior parte, padece-

9 Idem, *ibidem*, 1314a.
 10 Idem, *ibidem*, *ibidem*.
 11 Idem, *ibidem*, *ibidem*.
 12 Idem, *ibidem*, *ibidem*.

riam as "outras" cidades e, naquela de nossos interlocutores, as demais classes que não a de seus guardiões e auxiliares. Entre os homens das outras cidades e classes, não haveria confiança recíproca. A força que poderiam reunir seria reduzida pela discórdia que entre eles haveria. Confiantes e altivos não seriam pela própria insegurança em que se encontrariam em um estado de guerra generalizada de todos contra todos.

Ora, se é assim, para que mais fazer sobre eles? Os guardiões de nossos interlocutores estariam mesmo dispensados da necessidade do recurso à maior parte dos expedientes a que se refere Aristóteles. Bastaria deixar os outros tal qual, em sua discórdia. Cuidar para mantê-los subordinados seria, pois, não fazer caso de aplicar sobre eles todo aquele conjunto de medidas relativas à formação, posses e modo de vida, que seriam responsáveis pela bem-aventurança e unidade da grei dos guardiões. Se assim foi que aos guardiões e à sua vida deu-se uma medida, aos demais, essa medida, necessariamente, deveria deixar de ser dada. A desmedida de suas vidas é que os colocaria sob a autoridade dos outros. Assim, a medida da vida de uns combinar-se-ia com a desmedida da vida dos outros para uma boa ordenação da cidade. A cidade seria, pois, uma por um bom caldeamento de uma medida com uma desmedida.

Guerrear a quem?

Os guardiões seriam artífices da arte da guerra. A guerra, a princípio, aparecera como uma decorrência da desmedida da cidade que os jovens interlocutores de Sócrates tinham em mente. Mas com a medida dada à vida dos guardiões e com a subordinação dos demais a seu governo, a cidade teria encontrado a ordem e a medida. —

Dispensaria, a partir disso, os agentes do crescimento decorrente de sua anterior desmedida, os guerreiros encarregados da conquista de novos territórios? - Ter-se-iam feito inúteis os guerreiros? - Para que serviriam eles, se não mais para anexar novos territórios à cidade?

Eles, na cidade que Sócrates e os dois jovens irmãos de Platão acabaram por conceber, cuidariam dos "inimigos externos" e dos "amigos internos" ...

"- ... a fim de que uns não queiram, os outros não possam fazer mal ..." [414b]

Do ponto de vista interno, o mal, o maior mal para a cidade, seria aquilo que a tornasse múltipla e não una, a injustiça.

"- Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de una? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária?" [462a-b]

Seria a cidade tomada pelo mal quando...

"- ... um homem for, de acordo com a sua natureza, um artífice ou negociante qualquer, e depois, exaltado pela sua riqueza, pela multidão, pela força ou qualquer atributo desse gênero, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo ..." [434a-b]

Essa mudança e confusão seria a ruína da cidade: a injustiça - uma sedição de seus elementos constituintes...

"— ... 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." [444b]

Seria a justiça uma espécie de saúde para as cidades, pois, assim como...

"— ... a saúde consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos do corpo, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros ..." [444d]

... na cidade, a justiça consistiria em dispor, de acordo com a natureza, os seus elementos, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros, e, a injustiça, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro. A justiça seria uma espécie de saúde, beleza e bem-estar; a injustiça, uma enfermidade, fealdade e debilidade. [444e]

Contra tal enfermidade é que deveriam combater os guardiões de nossos interlocutores, em sua própria cidade, e nas outras que fossem gregas. Os conflitos externos entre os gregos estariam sob uma mesma denominação que os internos.

"— ... assim como se dão a estas coisas dois nomes, guerra e discórdia civil, assim também são duas realidades, pois são aplicadas à discordância entre dois objetos. Esses dois objetos que eu digo são, por um lado, o que é nacional e aparentado, por outro, o alheio e o estrangeiro. ... diremos que, quando os Gregos combatem com os bárbaros e os bárbaros com os Gregos, estão em guerra, e que são inimigos por natureza e que esta inimizade se deve

chamar guerra. Ao passo que, quando os Gregos fizerem tal coisa aos Gregos, diremos que são amigos por natureza, que em tal conjuntura a Grécia está doente, e em discórdia civil, e a essa inimizade chamaremos sedição." [470b-d]

Chamar-se-ia também sedição quando se dividisse uma cidade, e em seu interior uns cidadãos lutassem contra outros.

"— ... quando surge uma situação dessa espécie e a cidade se divide ..." [470d]

... nela haveria também uma sedição. Dever-se-ia ver assim a questão. Dever-se-ia chamar sedição quando uma cidade se dividisse, e, da mesma maneira, quando, entre os próprios gregos, alguma discórdia surgisse. Pois o que se teria em vista, em um caso e outro, seria a "saúde" da organização política das cidades. Não se desejaria a conquista dos territórios ou posses dos inimigos, mas sim "corrigi-los". Não deveriam, pois, escravizar os próprios gregos, nem despojar os mortos, não deveriam talar os campos dos inimigos, incendiar suas casas. Deveriam uns em relação aos outros agir com benevolência...

"— ... pois, não-de chamá-los à razão, sem os castigarem com a escravatura e a ruína, porquanto querem corrigi-los e não ser seus inimigos.

— ...

— ... não devastarão a Grécia, nem incendiarão as casas, nem proclamarão seus inimigos todos os habitantes de cada cidade, homens, mulheres e crianças, mas os poucos adversários causadores da dissensão." [471a]

Haveria que se cuidar de um mesmo mal, internamente ou externamente. — Não teriam eles, se se abandonassem ...

"- ... ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário ..."

... de ir tirar à terra dos seus vizinhos, e aqueles, por sua vez a deles? [373d] Um mesmo mal seria responsável pelos conflitos internos e externos. Por isso, de uma mesma maneira deveriam ser entendidos, sob uma mesma denominação classificados, e com as mesmas medidas combatidos.

Conclusão.

"Porém uma coisa ainda precisarás fazer. Não basta aceitar a existência de determinado objeto e considerar as conseqüências de semelhante suposição. Longe disso; precisarás, ainda, admitir a não-existência desse mesmo objeto, se te importa exercitar-te como convém."¹

Antes do que concluir, vale mais apontar o que fica por fazer; ou, se vale concluir, vale fazê-lo por se poder frisar o que está por fazer.

¹ Parmênides: Platão - Parmênides, 135e-136a. "Aonde queres chegar?", interpõe o interlocutor, e Parmênides continua: "... exemplifiquemos com aquela hipótese de Zenão: se existir o múltiplo, quais serão as conseqüências tanto para ele, em relação com ele mesmo e com o Uno, como para a unidade, em relação com ela mesma e com o múltiplo? E no caso de não haver múltiplo, voltar a considerar as conseqüências para a unidade e para o múltiplo, assim em suas relações recíprocas como nas de cada um consigo mesmo. Desenvolve idêntico esforço partindo da hipótese de que a semelhança existe ou não existe, sobre as conseqüências desses pressupostos, tanto para os termos admitidos como para outras coisas, nelas mesmas e em suas relações recíprocas. Igual raciocínio valerá para o dissemelhante, para o movimento e o repouso, para o nascimento e a destruição, o ser e o não-ser em si mesmos. Numa palavra: em tudo o que supuseres como existente ou não existente ou como determinado de qualquer modo, será preciso examinar as conseqüências resultantes, primeiro, para o próprio objeto, e depois, relativamente aos outros: começarás por um, à tua escolha; depois vários, e por último todos. A mesma coisa farás com esses outros, tanto em suas relações recíprocas como com o objeto admitido de cada vez por ti como existente, caso queiras exercitar-te com perfeição e, assim, discernir a verdade em sua plenitude." (Idem, *ibidem*, 136a-c)

Em primeiro lugar, o óbvio. Nossa leitura da República é parcial. Ela se encerra em 472e, onde nossos interlocutores passam a perguntar pela possibilidade de existência da cidade por eles concebida. É claro que, em se tratando de Platão, não seria razoável supor que, ao se passar a apreciar a possibilidade de existência da cidade que se concebeu, estar-se-ia abandonando definitivamente as preocupações com seus traços constituintes. É de supor-se que sempre algo mais será acrescentado, e mesmo que o que seja acrescentado possa alterar alguns dos traços do que antes se concebera. No entanto, entendemos que, em 472e, efetivamente, se apresenta no texto uma pontuação; e desta pontuação servimo-nos para que nosso trabalho não se transformasse em uma fadiga para além de nossas possibilidades. Quem sabe alguém mais teria mais fôlego? Há quem de fato o tenha demonstrado; mas não é esta a nossa condição particular. Assim, simplesmente, terminamos indo até onde pudemos chegar. Mas não seriam nossos limites que poderiam justificar que o texto fosse desrespeitado em sua própria pontuação.

Em 472e, nossos interlocutores julgam mesmo ter concluído com seu esforço de concepção de uma boa cidade, e o declaram com toda clareza:

"— E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo de uma cidade boa?

— Absolutamente." [472d-e]

E julgam mais; acreditam que o que teriam feito, até certo ponto, dispensaria até mesmo a necessidade de ser provado como factível de realização:

"— Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as quali-

dades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?" [472d]

Julgam ter feito com suas palavras um modelo de uma cidade boa, e não seria por não ser possível demonstrar que seria factível fundá-la que seu trabalho teria sua importância diminuída. Seria para terem um paradigma que teriam desenhado uma boa cidade, e também um homem justo:

"— ... a fim de que, olhando para eles, se nos tornasse claro que felicidade ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido com eles terá a sorte mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível." [472c-d]

Teriam eles já seu paradigma, e tratar-se-ia de enfrentar uma questão menos importante, a de averiguar-se as condições de realização do paradigma concebido. Pontua-se bem o texto com estas afirmações. O que não significa, como já dissemos, que elas possam ser levadas à letra. O que virá a seguir não se limitará a apreciar meramente as condições de realização do modelo concebido; mais do que isso será dito. O que virá depois poderá mesmo fazer com que se tenham de mudar as observações feitas por nós. Não o sabemos; pois não fomos adiante, pelo menos com a mesma atenção. E, sem essa atenção, é mesmo melhor nos calarmos. Talvez, só dizer que não nos parece razoável supor que os traços básicos da cidade definidos até 472e possam ser alterados.

Mas não é por faltar apreciar o que virá a seguir que nada possa ser apreciado sobre o que se disse até 472e. Parece mesmo sensato ler antes o que vem antes, como sensato também parece que, no que vem antes, não se precise admitir o conhecimento do que vem depois. Insensato pelo contrário, parece ser deixar de ler o que vem antes, dispensar-se de fazê-lo, supondo que o que vem antes

seja só o que precede o que vem depois. Sem dúvida, o que vem antes é mesmo o que precede o que vem depois. Sendo assim, como chegar no depois sem o que lhe precede e leva até ele? À objeção de que todo antes e depois seriam sempre relativos, responderíamos que estamos lendo um texto que nos dá inequivocamente o que seja seu princípio. E ora, sem dúvida que preciso é ler o que vem antes e, também, o que vem depois. A leitura de uma coisa não dispensa a da outra. Lemos o que vem antes e não lemos o que vem depois do que lemos. Talvez pudéssemos ter feito o contrário: ler o que vem depois do que lemos; e, talvez, se assim tivéssemos feito, poderíamos ter acertado. Mas, nesse caso, faltaria ainda ler o que viria antes do que teríamos lido.

Quanto ao óbvio parece bastar. Mas a advertência de Parmênides, referindo-se às alternativas para uma mesma coisa — uma pelo sim e outra pelo não —, aplica-se antes àquilo mesmo que foi lido.

Alternativas.

Há no entendimento de nossos interlocutores suposições que não foram apreciadas em sua negativa. Eles partem da consideração de uma sociedade de mercado e, nela, supõem a existência de indivíduos movidos exclusivamente por seus sentimentos egoísticos².

² Da mesma maneira, em geral, os modernos. Sobre isto: C.B. Macpherson — La Teoria Política del Individualismo Posesivo. Marx assim se expressa: "A esfera ... da circulação ou da troca de mercadorias ... é realmente um verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem. Só reinam aí liberdade, igualdade, propriedade e Bentham. Liberdade, pois o comprador e o vendedor de uma mercadoria, a força de trabalho, por exemplo, são determinados apenas pela sua vontade livre. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, a expressão jurídica comum de suas vontades. Igualdade, pois estabelecem relações mútuas apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um só dispõe do

Afirmam eles ainda que, se assim for, se tomarmos um conjunto de indivíduos em relações de troca, e acreditarmos que eles não estariam movidos senão pelo seu estrito egoísmo, não haveria como dar uma medida à sociedade que constituiriam. A ânsia de todos por ganhos sempre crescentes por nada seria contida; todos se dando o direito de tudo possuir e, para isso, de tudo fazer, inclusive servirem-se dos demais, com uma única limitação - aquela dada pela força pessoal de cada qual. Assim, em estado de guerra viveriam, com o padecimento de todos os malefícios daí decorrentes.

Uma sociedade de mercado, na suposição do estrito egoísmo individual, não saberia como alcançar uma medida. Preocupados com isto, nossos interlocutores vão à procura de um meio de negar o individualismo que supõem a todos dominando; e conseguem fazê-lo em pelo menos uma das partes da sua cidade, aquela constituída pelos seus valorosos guardiões e seus auxiliares. Com a negação do individualismo dessa parte da cidade, acreditaram eles poder dar ordem e medida à cidade como um todo. Mas, para tal, tal como o fizeram, seria necessário que, nessa parte, não se permitisse a vida social organizada através de relações de troca, nem que seus membros existissem como indivíduos. Negados estariam os sentimentos egoísticos dos guardiões da cidade, mas negados estariam eles também como indivíduos. Não se concebe, assim, a possibilidade de se negar, nos indivíduos, o individualismo, sem se negar a própria individualidade³. E, com a da negação da individualidade, negar-se-ia, necessariamente, as relações de mercado. Negar-se-ia aos

que é seu. Bentham, pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. A única força que os junta e os relaciona é a do proveito próprio, da vantagem individual, dos interesses privados. E justamente por cada um só cuidar de si mesmo, não cuidando ninguém dos outros, realizam todos, em virtude de uma harmonia preestabelecida das coisas, ou sob os auspícios de uma providência onisciente, apenas as obras de proveito recíproco, de utilidade comum, de interesse geral" (Karl Marx, O Capital, p.197). Descontada a ironia, é o império de Bentham que destaca.

³ Sobre a identificação da individualidade com o egoísmo em Platão, ver também: Sir Karl R. Popper - A Sociedade Aberta e seus Inimigos, I, pp. 114-121.

guardiões a possibilidade de participarem de relações de mercado, para neles se negarem os sentimentos individualistas. Nem individualidade, nem relações de mercado, poderiam existir para que os homens fossem contidos em sua propensão para o enriquecimento sem medida. Só lhes proibindo a existência individual e a participação em relações de troca é que haveria como contê-los em seu egoísmo. Uma coisa e outra deveriam, pois, necessariamente, ser negadas. Nega-se a individualidade para negar-se o individualismo. Para negar uma e outra seria preciso que se negassem também as relações de troca.

Mas quais seriam as alternativas que eles não discutem?

Não seria possível uma negação do individualismo sem que com ele se negasse existência ao próprio indivíduo? Não seria possível que existissem indivíduos, sem que esses indivíduos fossem individualistas, tomados exclusivamente por sentimentos egoísticos? Não seria, ainda, possível uma negação do individualismo que não implicasse, necessariamente, na negação das relações de mercado? Não poderia existir uma sociedade estruturada nas relações de troca, sem que nela os homens, sendo indivíduos, não fossem entidades egoísticas? Para negar o individualismo seria preciso, necessariamente, negar a própria individualidade, e, para isso, negar as relações de troca? Seriam as relações de troca as únicas responsáveis pela constituição do indivíduo, e do egoísmo em seu comportamento? A existência da individualidade egoística confundir-se-ia com a existência de uma sociedade de mercado?

E mais: nas relações de mercado, seriam os homens dados como indivíduos livres; mas não existiriam outras formas possíveis de sociedade, onde também eles assim fossem dados? Em relação à própria sociedade mercantil, seria ela mesma que criaria os indivíduos, ou, antes, pressupô-los-ia? Na imediateidade das relações de troca, os homens estariam dados como individualidades livres; mas quem assim os teria efetivamente criado? Não seriam eles produto de uma outra sociedade? Não teria o mercado que supor a existência de homens como individualidades, para que esses homens,

como indivíduos, se colocassem em relação e, para que, então, suas relações fossem relações de mercado? Dado o mercado, quem quer que venha a querer se posicionar nele, deverá fazê-lo como uma individualidade livre — uma "pessoa", "física" ou "jurídica", pode-se dizer. Mas, o mercado mesmo, como se teria formado? Não teria ele sido produzido por homens já como indivíduos livres?

Se fosse assim, ter-se-ia de ver de onde teriam surgido esses homens. Se eles viessem a ser dados como formadores do mercado, poderiam vir a ser dados, também, como tendo sido criados pelo próprio mercado? Como poderiam ter sido criados, se não o fossem pelo próprio mercado? Por uma outra sociedade que não uma de mercado? Como isto seria possível? Se o fossem de alguma forma, o mercado não seria responsável por sua existência. Assim, não se evitaria a existência de indivíduos pela negação do mercado.

Ou então, talvez, pudéssemos ter que os homens, como indivíduos, sendo criados por uma sociedade que não uma sociedade de mercado não seriam, a princípio, tomados por sentimentos egoísticos, e que, com ele — o mercado —, passariam a comportar-se egoisticamente; não sendo, assim, o mercado responsável pela existência dos indivíduos, mas, exclusivamente, pela existência neles do individualismo. Aquelles existiriam antes deste; com ele, transformar-se-iam em entidades egoísticas.

Ou ainda, antes do mercado poderiam haver indivíduos, e indivíduos egoísticos, não sendo, pois, ele responsável nem pela existência dos indivíduos, nem, neles, do individualismo; e sendo, pelo contrário, o mercado, um modo de relação pelo qual, simplesmente, viabilizar-se-iam relações mais ou menos estáveis e duradouras entre indivíduos já existentes, e já existente como entidades egoísticas. Existiriam indivíduos antes de que, para eles, houvesse um mercado; e já, antes que houvesse um mercado, seriam os indivíduos tomados pelo individualismo. Apareceria o mercado, depois, como um modo de relacionamento que encontrariam aqueles indivíduos, a ele pré-existentes como egoístas.

Não poderia, ainda, ser o mercado um modo de convivência onde

não precisariam os homens aparecer necessariamente como entidades egoísticas? Se não fossem egoístas, como se apresentariam as relações de troca que estabeleceriam? Poderíamos pensar em indivíduos como seres altruístas, e pensar também em tê-los relacionados por relações de troca? Como se apresentariam nos indivíduos os sentimentos altruístas, mantendo-os relacionados por meio das trocas?

Muitas são as questões, e, para todas elas, o registro histórico parece ter o que dizer. Há como procurar pelas respostas. De nossa parte, quando se trata de concluir, ainda que só para recommear, parece oportuno simplesmente apontar para o que, já na República, talvez se pudesse adiantar a esse respeito.

Uma associação de bons profissionais.

Em nossa leitura da República, houve um momento, quando os nossos interlocutores ainda não haviam tornado claro que os cuidados dedicados aos guardiões não deveriam ser aplicados às demais classes, e se limitavam à formulação de princípios gerais; momento esse em que pudemos conceber que talvez fosse possível termos desenhada uma cidade onde só existiriam bons homens, bem formados, e tendo à sua disposição tudo que lhes fosse necessário para o bom desempenho de suas funções. Lembremo-nos⁴:

Nossas necessidades fundariam as cidades. Entre elas, a procura do melhor. E melhor seria para a satisfação de nossas necessidades que o trabalho fosse dividido. Com a divisão do trabalho os resultados seriam mais ricos, mais belos e mais fáceis. Uma mesma pessoa seria incapaz de fazer bem muitas coisas. Essa di-

⁴ Parte II - Capítulos 4 e 4a.

ferenciação entre os homens deveria ser tomada como um dado natural e, a partir daí, neles se deveriam desenvolver as qualidades que fossem capazes de adquirir para o desempenho de uma função exclusiva. Assim deveriam ser formados. Concluída sua formação, deveriam dedicar-se à sua específica função, nela sempre devendo estar empenhados. Cada um seria artífice em um único e exclusivo ofício, e, tal como deveriam ser formados, teriam em si o impulso e a propensão para a virtude profissional, sendo o seu comportamento sempre conforme às necessidades pertinentes ao exercício da função que lhes fosse própria. Bem apetrechados materialmente deveriam também estar para o exercício dessa função. Deveriam ser dotados dos instrumentos e demais objetos necessários à boa realização de seus específicos trabalhos. Não poderiam ter mais nem menos do que isso, o necessário ao seu bom desempenho funcional.

Assim, próprios seriam a uma função, por ser a sua qualificação pessoal, e também por ser aquela de seus bens, apropriadas a seu específico exercício. Haveria uma relação de propriedade entre os cidadãos e suas funções. Seriam próprios a elas pela adequação de suas propriedades pessoais ao seu exercício. Deveria o médico ser propriamente um médico. Para sê-lo, deveria estar bem preparado, bem formado, possuindo todas as qualidades que devidamente o habilitassem ao exercício da medicina. Teria de ter todos os conhecimentos que lhe fossem pertinentes quanto aos corpos e seu estado de saúde ou pestilência. Teria de conhecer bem os remédios e seus efeitos sobre os corpos. E, antes de tudo, teria de comportar-se como médico, ou seja, ter sempre em vista a finalidade que seria a sua e não outra. Para isso, toda sua vida, a vida de um médico como médico, deveria estar cuidadosamente regrada para que sempre pudesse estar pronto ao exercício e aperfeiçoamento da medicina. Para tudo isto, deveria a educação formar os médicos e os demais artífices. Assim fazendo, faria com que houvesse a mais estreita correspondência possível entre o médico e a medicina, entre o artífice e sua arte.

A cidade formar-se-ia pela reunião desses bons artífices e

cidadãos. Cada um deles faria para os demais aquilo para que tivesse sido bem formado, dispondo dos meios materiais que lhe fossem necessários. Assim, seriam boas as suas obras, por serem eles bons artífices e por disporem de tudo que lhes fosse necessário, de nada carecendo. Com isto, ter-se-ia uma boa realização de todas as funções. Os bens produzidos seriam de boa qualidade e deveriam estar disponíveis nas quantidades necessárias a cada um e a todos os cidadãos. Assegurar-se-ia, assim, uma boa qualificação da cidade como totalização de bens materiais.

Na boa realização das funções, teríamos não só a boa qualidade dos produtos do trabalho de todos os artífices, mas também o próprio artífice como um bom cidadão. A totalização que seria a cidade, também e antes de tudo como soma de seus cidadãos, seria, por isso, uma totalização de indivíduos bons e felizes. Seriam bons para os outros, pois lhes forneceria bons produtos; seriam bons para si mesmos, pois todos, bem desempenhando suas específicas funções, seriam devidamente gratificados pelos produtos e serviços de boa qualidade que cada um ofereceria aos demais. E boa seria a qualidade das relações que entre si teriam, visto que todos estariam voltados exclusivamente para o desempenho de suas específicas funções, não podendo imiscuir-se nas atividades dos demais. Assim, não poderiam ser para os outros senão motivo de satisfação, visto que bem assegurada estaria a qualidade dos bens e serviços que prestariam uns aos outros.

A cidade dar-se-ia como boa através de um sistema de funções especializadas e complementares bem estabelecido. E, nela, se não considerássemos os guardiões, todos os cidadãos estariam relacionados pelas trocas comerciais. As trocas constituir-se-iam na maneira normal de distribuição dos produtos do trabalho especializado. Trocariam os produtos de seus específicos trabalhos como mercadorias. Por meio da venda e da compra obteriam os bens necessários à satisfação de suas necessidades. Homens de bem que deveriam ser, não seria necessário fiscalizá-los nessas relações. Se bem formados, teriam em si mesmos o desejo de bem servir, de bem prestar seu

serviço. Estariam preocupados com a boa qualidade dos produtos a serem ofertados aos demais. Não poderiam estar, nas relações de troca, oferecendo falsos bens ou mesmo produtos imperfeitos. Seus produtos seriam os mais perfeitos que fosse possível, empenhados que estariam totalmente na busca dessa perfeição. E o que cobrariam por eles estaria só na medida de suas necessidades para voltar a produzi-los. Não desejariam ser um outro profissional que não aquele que já seriam. Preocupar-se-iam com a simples reprodução de seu modo de vida, enquanto artífices empenhados em seus próprios ofícios. Não se permitiriam a pobreza, receosos de prejudicarem seus trabalhos; mas não desejariam também a riqueza, desejosos também que estariam de permanecer no exercício ativo de sua respectiva função. Desejariam o trabalho; não escapar dele. Por tudo isto, não seria, o que pediriam por sua mercadoria oferecida no mercado, senão um preço com uma certa medida: a medida da modéstia de seu modo de vida a serviço da cidade. Pediriam só o que lhes fosse próprio, o que efetivamente lhes coubesse enquanto cidadãos bem formados a serviço dos demais. Só desejariam o que fosse sua devida pertença, em função de sua específica prestação de serviço. Não desejariam as pertenças dos outros, preocupados que estariam exclusivamente com as suas.

E há que se lembrar dos artífices também no dialogar de Sócrates com Trasímaco⁵, quando as artes foram então apresentadas no que seria a sua perfeição; uma perfeição ideal que serviria de definição para cada arte, e segundo a qual médico seria só aquele que não visaria senão a cura do corpo sob seu cuidado; ministrando-lhe o tratamento certo, sabendo do mal que lhe afligiria, do poder da droga para curá-lo, da saúde que se deveria alcançar e, antes, sendo ele, o médico, um artífice capaz da realização de sua arte na cura do corpo doente.

Quando do dialogar com Trasímaco, as artes foram apresentadas, ao que parece, tal como dadas mesmo estavam ao entendimento

⁵ Parte I - Capítulos 5 e 6.

de todos, ainda que, mais particularmente, ao de Trasímaco, um particular artífice. Verdade é que ele, Trasímaco, mostrou-se, então, mais interessado nos lucros obtidos por meio do prestígio de seu ofício do que no serviço que deveria prestar; esquecera-se mesmo deste último. Mas não é por mostrar-se em Trasímaco um artífice voltado exclusivamente para o lucro pessoal, e não para o bem de seu cliente, que não se mostrou, também, no dialogar com ele, um entendimento das artes contrário ao seu comportamento. E ainda que o comportamento de Trasímaco fosse o de muitos artífices, ou mesmo o de todos, o que queremos frisar é que Trasímaco, e quantos quer que como ele pensassem, foram naquele momento contrapostos a uma definição das artes que, claramente, os negava; e fazia-o imperiosamente, como regra de conduta a que deveriam submeter-se. Isto, a ponto de que aquele que não a respeitasse arriscar-se-ia a perder seus títulos profissionais. O artífice deveria viver em função de uma perfeição ideal: quem não o fizesse não seria um verdadeiro artífice.

Pela regra, o comportamento do médico seria orientado no sentido de bem servir o seu cliente, a quem prestaria seu específico serviço em troca de uma gratificação monetária — um salário, como dizem nossos interlocutores —. O serviço bem prestado justificaria um salário. Esse salário ele o teria como seu meio de sustentação como médico, e não como meio de sustentação de alguém que não fosse um médico. O médico não visaria senão ser médico mesmo; por isso não faria de seu salário meio de ser outra pessoa. Sendo assim, pediria como salário só o necessário para ser o médico que seria, nem mais nem menos. Teria o seu salário uma medida, a medida da vida necessária a um bom prestador de serviços.

E, como vimos, bons seriam também os artífices desenhados por nossos interlocutores para sua própria cidade, mas só quando ainda se limitavam a falar de princípios. No caso de nossos interlocutores, verdadeiramente bons artífices acabaram por ser só aqueles da específica arte da guerra. Não deixa, no entanto, de ser signifi-

cativo o fato de que se tenha de fazer a sugestão de uma cidade constituída por cidadãos que seriam em sua totalidade bons profissionais. Parece mesmo que assim foi necessário para que a qualificação exclusiva dos guardiões fosse introduzida de uma maneira plausível. Parte-se do princípio geral da boa qualificação profissional, para, progressivamente, apresentar-se a idéia de que bastaria aplicá-lo a um único caso, aquele mesmo que, a princípio, foi estudado como um mero exemplo. Parte-se da idéia de uma boa qualificação profissional de todos, como se partiu também da idéia de que profissionais especializados relacionar-se-iam por meio de trocas de mercado. Uma e outra coisa mostram-se, assim, como princípios de um entendimento comum; primeiro, a nossos próprios interlocutores, e, pelo modo de sua aceitação, imediata e completa, talvez, também a outros, em termos de ser, ao menos, um princípio de significativa presença social.

Na República, não teríamos mesmo um documento do que então se entendia como sendo o artífice e a sua arte? — Assim entendemos que ela possa mostrar-se ao longo de toda parte estudada; mas não muito simplesmente, infelizmente, como sempre acontece em Platão. Haveria que se ter em mente o que nela se diz, e ver o que mais a história poderia dizer. Talvez possamos ainda vir a saber o quanto, e mesmo, para quem dos gregos de então, o artífice possa ter sido considerado como um homem bom. O mito de Protágoras é sugestivo:

“— Houve um tempo em que só havia deuses, sem que ainda existissem criaturas mortais. Quando chegou o momento determinado pelo Destino, para que estas fossem criadas, os deuses as plasmaram nas entranhas da terra, utilizando-se de uma mistura de terra e de fogo, acrescida dos elementos que ao fogo e à terra se associam. Ao chegar o tempo certo de tirá-los para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los do necessário e de conferir-lhes as qualidades adequadas a cada um. Epimeteu, porém, pediu

a Prometeu que deixasse a seu cargo a distribuição. Depois de concluída, disse ele, farás a revisão final. Tendo alcançado o seu assentimento, passou a executar o plano. Nessa tarefa, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas, para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo; os corpulentos encontravam salvação nas próprias dimensões. Destarte agiu com todos, aplicando sempre o critério de compensação. Tomou essas precauções, para evitar que alguma espécie viesse a desaparecer. Depois de haver providenciado para que não se destruíssem reciprocamente, excogitou os meios de protegê-los contra as estações de Zeus, dotando-os de pelos abundantes e pele grossa, suficientes para defendê-los do frio ou adequadas para tornar mais suportável o calor, ao mesmo tempo que servissem a cada um de cama natural, quando sentissem necessidade de deitar-se. Alguns dotou de cascos nos pés; outros, de garras, e outros, ainda, de peles calosas e desprovidas de sangue. De seguida, determinou para todos eles alimentos variados, de acordo com a constituição de cada um: a estes, erva do solo; a outros, frutos das árvores; a terceiros, raízes, e a alguns, ainda, até mesmo outros animais como alimento, limitando, porém, a capacidade de reprodução daqueles, ao mesmo tempo que deixava prolíficas suas vítimas, para assegurar a conservação da espécie. Como, porém, Epimeteu carecia de reflexão, despendeu, sem o perceber, todas as qualidades de que dispunha, e, tendo ficado sem ser beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa perplexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu,

sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo — pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado — e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus, além de serem por demais terríveis as sentinelas de Zeus. Assim, a ocultas penetrou no compartimento comum em que Atena e Hefesto amavam exercitar suas artes, e roubou de Hefesto a arte de trabalhar com o fogo, e de Atena a que lhe é própria, e as deu aos homens. Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis para viver. Quanto a Prometeu, consta que foi posteriormente castigado por esse furto, levado a cabo por culpa de Epimeteu.”

E continua Protágoras...

“— Uma vez de posse desse lote divino, foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais a crer na existência deles, tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses. Não demorou, e começaram a coordenar os sons e as palavras, a engenhar casas, vestes, calçados e leitos, e a procurar na terra os alimentos. Providos desse modo, a princípio viviam os homens dispersos; não havia cidades; por isso, eram dizimados pelos animais selvagens, dada a sua inferioridade em relação a estes; as artes mecânicas chegavam para assegurar-lhes os meios de subsistência, porém eram inoperantes na luta contra os animais, visto carecerem

eles, ainda, da arte da política, da qual faz parte a arte militar. À vista disso, experimentaram reunir-se, fundando cidades, para poderem sobreviver. Mas, quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política, causavam-se danos recíprocos, com o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes. Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o pudor e a justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens. Hermes, então, perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens pudor e justiça: Distribuí-los-ia como foram distribuídas as artes? Estas foram distribuídas da seguinte maneira: um só homem com o conhecimento da medicina basta para muitos que a ignoram, verificando-se a mesma coisa com todas as outras artes. Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade."⁶

A bondade e a justiça não deveriam ser exclusivas de alguns e a todos pertencer. Como no mito, na imagem sugerida na discussão dos princípios em nosso texto, a bondade e a justiça a todos pertenceria. E não se confundiria com a subordinação às condições de vida dada aos guardiões e auxiliares de nossos interlocutores. Bastaria que a cada qual fosse dada a adequada formação e os meios apropriados a seu bom desempenho funcional. Em princípio, tratar-se-ia de estabelecer uma relação de propriedade entre os indivi-

6

Protágoras: Platão - Protágoras, 320c-322d.

duos e suas funções. Deveriam eles e elas estar relacionados por serem apropriados entre si: o indivíduo à sua função e a função ao indivíduo que deveria exercê-la. Estabelecer-se-ia ~~essa~~ relação de propriedade, sendo o indivíduo apropriado à sua função por meio de uma adequada educação, e pela posse dos meios que efetivamente dessem condições de aplicação para o conjunto de qualidades de que esta lhe teria imbuído.

Mas para que fossem submetidos a uma boa educação, aquela que os capacitaria de verdade ao bom desempenho funcional, eles poderiam estar mesmo relacionados por meio de trocas? Com elas, participando delas, eles poderiam ser efetivamente educados? E dos bens de que necessitassem para seu bom desempenho funcional, seria possível que estes lhes fossem fornecidos através do mercado? Por seu meio poder-se-ia assegurar a todos um devido ^{pro}provisinamento daquilo tudo de que necessitassem para a boa prestação de seu serviço? Seria possível conceber uma sociedade organizada através das trocas mercantis, onde o médico assegurasse rendimentos compatíveis com a continuidade da prestação de seu serviço?

- Seria possível fazer dos homens bons profissionais, sem que o fossem ao modo dos guardiões?

As objeções de Aristóteles ao modo de vida proposto para os guardiões.

Aristóteles faz objeções ao modo de criar, nos homens, a bondade proposto por nossos interlocutores, particularmente em relação à supressão da propriedade privada. A legislação proposta na República, diz ele:

"... é aparentemente atraente, e pode parecer o fruto de amor à humanidade, pois quem ~~houve~~ falar nela acolhe-a com alegria, pensando que graças a suas virtudes miraculosas todos se tornarão amigos de todos, principalmente quando alguém proclama em tom de acusação que os males atualmente existentes nas cidades - as questões judiciais entre cidadãos a propósito de contratos, os processos por falso testemunho e a adulação aos ricos - são devidos ao fato de as riquezas não serem possuídas em comum."⁷

Nada disso, porém, ocorreria por causa da inexistência da comunidade de bens, pois veríamos muito mais discórdia entre aqueles que possuíssem ou usassem os bens em comum do que entre aqueles que teriam bens próprios. Seria mesmo justo enumerar não somente os males dos quais os homens livrar-se-iam adotando a comunidade de bens, mas também todas as coisas que eles perderiam. A causa do erro de Sócrates estaria no fato de suas premissas serem incorretas. Se a imposição de unificação para uma cidade fosse além de certo ponto, já não haveria uma cidade; pois, por natureza, a cidade seria uma pluralidade. Avançando demais em sua unificação, a cidade seria reduzida a uma única família, do mesmo modo que, na família, a unificação, no limite, levaria a uma única individualidade. Certamente deveria haver alguma unidade tanto na família quanto na cidade, mas não de maneira absoluta, pois, de um lado, a cidade deixaria de existir como tal se sua unificação não tivesse limite, e de outro, mesmo que ela continuasse a ser uma cidade, por estar próxima do ponto em que deixaria de existir como tal, ela seria uma cidade pior, "como se a harmonia fosse reduzida a uma nota só ou o ritmo no verso a um único pé"⁸. E mesmo supondo que para uma cidade fosse melhor ter um grau maior de unidade, não

⁷ Política, 1263b-1264a.
⁸ Idem, ibidem, 1264a.

estaria provado de forma alguma que tal unidade resultaria do fato de todos os homens dizerem «minha» e «não minha» ao mesmo tempo, o que segundo nossos interlocutores, seria sinal da perfeita unidade em uma cidade.

"A palavra «todos» é ambígua; se o significado é que cada indivíduo diz «minha» e «não minha» ao mesmo tempo, talvez o resultado almejado por Sócrates tenha sido de certo modo obtido; cada homem chamará cada pessoa «meu filho», e cada mulher «minha mulher», da mesma forma que seus bens e tudo que lhe couber. Mas esta não seria a maneira de falar de homens que tivessem suas mulheres e filhos em comum; eles diriam «de todos», e não «meu» ou «minha». De forma idêntica seus bens seriam mencionados como pertencentes a todos, não separadamente, mas coletivamente."⁹

Em certo sentido seria admirável que todos dissessem a mesma coisa quando falassem uma mesma palavra; mas, na verdade, adverte, isto seria impossível, e, ainda que possível, não seria sinal de unanimidade. E a proposição de Sócrates teria ainda outra desvantagem:

"... a propriedade comum a maior número de donos recebe atenção menor; os homens cuidam mais de seus bens exclusivos, e menos dos que eles possuem em comum, ou somente até onde vai a sua parte individual, pois além de outras razões eles pensam menos nos bens comuns no pressuposto de que alguém mais está pensando neles, do mesmo modo que nos serviços domésticos um grande número de criados às vezes tem menos cuidado com os deveres que um núme-

ro menor. Acontece então na proposição de Sócrates que cada cidadão tem mil filhos, e estes não lhes pertencem individualmente, mas cada criança é filha de qualquer um, de tal forma que todas olharão cada cidadão com indiferença. Mais ainda: cada um fala de seus concidadãos que estão prosperando ou fracassando como «meu filho» somente no sentido da fração que cada um deles é do todo, significando «meu filho e filho de não sei quantos mais» ..., e mesmo assim de maneira duvidosa, pois não há certeza quanto a quem é realmente filho de quem, e se o filho de cada um sobreviveu. Qual é então a melhor maneira de usar a palavra «meu»: esta em que cada uma das duas mil ou dez mil pessoas aplica a palavra às mesmas pessoas, ou a maneira de dizer «meu» nas cidades atuais? Na verdade, a mesma pessoa é chamada de «meu filho» por um homem e de «meu irmão» por outro, e outro a chama de «meu sobrinho» ou qualquer outra designação de parentesco, seja pelo sangue ou por afinidade e casamento (primeiro o seu, ou então o de algum parente); ou talvez alguém o chame de companheiro de clã ou de tribo; na realidade, é melhor para uma criança ser hoje o sobrinho certo de alguém do que filho nas circunstâncias descritas acima."¹⁰

Ademais, pondera Aristóteles, seria impossível que umas pessoas não considerassem outras seus irmãos ou filhos, etc., pois elas seriam levadas a esta suposição pela semelhança entre filhos e pais. E, mais ainda, seria difícil evitar atos nefandos contra pais, mães e consangüíneos próximos, como não se tratasse de parentes. Eles tenderiam a acontecer com mais frequência quando as pessoas não conhecessem seus parentes do que quando os conhecessem. A comunidade de mulheres e filhos pareceria mais conveniente...

¹⁰ Idem, ibidem, 1261b-1262a.

"— ... entre os agricultores que entre os guardiões, pois haveria menos amizade entre eles se seus filhos e mulheres fossem de todos, e a falta de amizade entre as classes oprimidas é conveniente por favorecer sua submissão à autoridade e evitar rebeliões."¹¹

E remata Aristóteles:

"De um modo geral, leis deste tipo levariam a uma situação contrária àquela resultante de leis certas, que Sócrates pensava estar propondo com suas idéias a respeito das crianças e mulheres. De fato, consideramos a amizade o maior bem para a cidade, pois ela é a melhor salvaguarda contra as revoluções, e a unidade da cidade, louvada por Sócrates mais que tudo, parece — e ele afirma que é — uma consequência da amizade, tal como é descrita por Aristófanes nos discursos sobre o amor, nos quais ele diz como os amantes, em consequência de sua extremada afeição, desejam crescer juntos e tornar-se uma só pessoa em vez de duas. Em tal união, ambas as pessoas, ou pelo menos uma, se destruiriam, e na cidade a amizade se diluiria inevitavelmente em consequência desse tipo de associação, e as expressões «meu pai» e «meu filho» desapareceriam completamente. Na realidade, da mesma forma que quando se põe uma pequena quantidade de substância doce em muita água a doçura se torna imperceptível na mistura, aconteceria também que o relacionamento inerente àquelas expressões se reduziria a nada, porquanto na cidade descrita por Platão seria praticamente desnecessário que as pessoas se preocupassem umas com as outras, como o pai com seus filhos, ou um filho com

¹¹ Idem, *ibidem*, 1262b.

seu pai, ou irmão com irmão. Com efeito, há dois motivos para as pessoas se preocuparem com as coisas e gostarem delas: o sentimento de propriedade e o de afeição, e nenhum desses motivos pode subsistir entre os componentes de tal cidade."¹²

Com Aristóteles, teríamos os homens como sendo outros, e outra seria também a cidade que os reuniria. Procurar conhecê-los será, certamente, exercitarmo-nos como Parmênides entende convir.

¹² Idem, *ibidem*, *ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

Platão

- Platão. A República. Introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- Platão. A República: Livro VII. Comentários de Bernard Pieltre. Trad. de Elza Moreira Marcelina. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.
- Plato. The Dialogues of Plato, Translated into English by B. Jowett, M.A. New York, Randon House, 1937.
- Plato. Plato Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary by Francis MacDonald Cornford. London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1956.
- Plato. Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with introduction and a running commentary by Francis MacDonald Cornford. London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1958 (1a. ed. 1939).
- Plato. The Republic of Plato. Translated with introduction and notes by Francis MacDonald Cornford. New York and London, Oxford University Press, 1945.
- Plato. The Republic. With an English Translation by Paul Shorey. London / Cambridge, William Heinemann / Harvard University Press, 1953.
- Plato. The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. Second Edition with an introduction by D.A. Rees. Vol I: Books I-V, Vol II: Books VI-X and Index. Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (First published 1902).
- Platon. La République de Platon. Étude et Analyse par Maurice Croiset. Paris, Éditions Mellottée, 1946.

- Platon. Œuvres Complètes. Traduction nouvelle et notes établis par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Morreau. Paris, Gallimard, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Platon. Œuvres Complètes - Tome I. Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1925.
- Platon. Œuvres Complètes - Tome VI, Livres II-III. La République. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1932.
- Platon. Œuvres Complètes - Tome VII. La République.- Première partie: Livres IV-VII, Deuxième partie: Livres VIII-X. Par Emile Chambry. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1975.
- Platon. Œuvres Complètes - Tome X. Timée, Critias. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1925.
- Platon. Œuvres Complètes - Tome XI. Les Lois. Par E. des Places. Introduction de A. Diès et L. Gernet. Première partie: Introduction - Livres I-II, Deuxième partie: Livres III-IV. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1976.

Outros

- Allan, D.J. A Filosofia de Aristóteles. Lisboa, Presença, 1983.
- Alline, Henri. Histoire du Texte de Platon. Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1984, réimpression de l'édition de Paris, 1915.
- Annas, Julia. An Introduction to Plato's Republic. Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Aristófanis. As Nuvens. In: Sócrates. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

- Aristote. De la Génération et de la Corruption. Texte établi et traduit par Charles Mugler. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1966.
- Aristote. Constitution d'Athènes. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoullier. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1985.
- Aristote. Économique. Texte établi par B.A. van Groningen et André Wartelle; trad. et annoté par André Wartelle. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1968.
- Aristote. Politique. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", Livres I et II - 1968/ Livres III et IV - 1971/ Livres V et VI - 1973/ Livre VII - 1986.
- Aristóteles. Ética a Nicômacos. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.
- Aristoteles. Física. In: Obras. Madrid, Aguilar, 1964.
- Aristóteles. Metafísica. Porto Alegre, Globo, 1969.
- Aristoteles. Metafísica. In: Obras. Madrid, Aguilar, 1964.
- Aristóteles. Poética. Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices de Eudoro de Souza. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda/F.C.S.H. Da Universidade Nova de Lisboa, 1986.
- Aristoteles. Poética. In: Obras. Madrid, Aguilar, 1964.
- Aristóteles. Política. Tradução, Introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília / Instituto Nacional do Livro, 1985.
- Aristoteles. Retórica. In: Obras. Madrid, Aguilar, 1964.
- Aubenque, Pierre. La Prudence chez Aristote. Paris, PUF, 1963.
- Austin, Michel e Vidal-Naquet, Pierre. Economia e Sociedade na Grécia Antiga. Lisboa, Edições 70, 1986.
- Averroes' Commentary on Plato's Republic. Edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal. Cambridge, Cambridge University Press, 1956.

- Barker, Sir Ernest. Teoria Política Grega. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978.
- Bentham, Jeremy. Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- Bernhardt, Jean. Platon et le Matérialisme Ancien. Paris, Payot, 1971.
- Blundell, Mary Whitlock. Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Bobbio, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1969.
- Bodin, Louis. Lire le Protagoras. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1975.
- Bosanquet, Bernard. A Companion to Plato's Republic. London, Rivington, Percival and Co., 1895.
- Brochard, Victor. Estudios sobre Sócrates y Platon. Buenos Aires, 1940.
- Burnet, John. L'Aurore de la Philosophie Grecque. Paris, Payot, 1970.
- Candé, Roland de. A Música. Linguagem, Estrutura, Instrumentos. Lisboa, Edições 70, 1983.
- Castañeda, Hecctor-Neri. La Teoria de Platón sobre las Formas, las Relaciones y los Particulares en el Fedón. México, U.N.A.M.-I.I.F., 1976.
- Chaignet, A. Ed. Pytagore et la Philosophie Pythagoricienne. Paris, Didier et Cie., 1874.
- Chailley, Jacques. La Musique Grecque Antique. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1979.
- Le Code Civil. Textes antérieurs et version actuelle. Édition à jour au 30 juin 1981. Paris, Flammarion, 1981.
- Código Civil. Organização dos textos, notas remissivas e índices por Juarez de Oliveira. São Paulo, Saraiva, 1986.

- Coleman, Jules L. Markets, Morals and the Law. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Cresson, André. Aristóteles. Lisboa, Edições 70, 1981.
- Crombie, I.M. Análisis de las Doctrines de Platón. Versión española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Cross, R. C. and Woosley, A.D. Plato's Republic. A Philosophical Commentary. London, Macmillan, 1989 (1a. ed. 1964).
- Coulanges, Fustel de. A cidade Antiga. Estudo sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia e de Roma. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1954.
- Deschoux, M. Comprendre Platon. Un Siècle de Bibliographie Platonicienne (1880-1980). Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1981.
- Diès, A. La Définition de l'Être et de la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon. Paris, J. Vrin, 1932.
- Diès, Auguste. Platon. Paris, Flammarion, 1930.
- Diogène Laërce. Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres, I. Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Durkheim, Emilio. Lecciones de Sociología. Física de las Costumbres y el Derecho. Buenos Aires, Schapire, 1966.
- Engberg-Pedersen, Troels. Aristotle's Theory of Moral Insight. Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Engels, Friedrich. "Esboço de crítica de la economia política". In: Marx, Karl; Ruge, Arnold - Los Anales Franco-Alemanes. Buenos Aires, Ediciones Martínez Roca, 1970.
- Field, G.C. Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought. London, Methuen, 1948.
- Freire, António. A Catarse em Aristóteles. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982.
- Friedrich, Carl Joachim. Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

- Freud, Sigmund. Cinco Lições de Psicanálise/ A História do Movimento Psicanalítico/ O Futuro de uma Ilusão/ O Mal-Estar na Civilização/ Esboço de Psicanálise. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- Freud, Sigmund. Psicologia de Grupo e a Análise do Ego. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Volume XVIII. Rio de Janeiro, Imago, 1969.
- Georgiades, Thrasybulos. Greek Music, Verse and Dance. New York, Da Capo Press, 1973.
- Glitz, Gustave. Histoire Grecque. Paris, P.U.F., cl926(5a. ed. 1986).
- Glitz, Gustavo. História Económica da Grécia. Lisboa, Edições Cosmos, 1946.
- Goldschmidt, V. Le Paradigme dans la Dialectique Platonicienne. Paris, P.U.F., 1947.
- Goldschmidt, Victor. Questions Platoniciennes. Paris, J. Vrin, 1970.
- Goldschmidt, Victor. A Religião de Platão. São Paulo, DIFEL, 1970.
- Goldschmidt, Victor. Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode Dialectique. Paris, P.U.F., 1947.
- Gomperz, Theodor. Pensadores Griegos. Historia de la Filosofia de la Antigüedad. Asunción, Guaranía, 1952.
- Gordley, James. The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine. Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Gould, John. The Development of Plato's Ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- Hamelin, O. La Théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses Commentateurs. Paris, Vrin, 1953.
- Hammond, N.G.L. A History of Greece to 322 B.C. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Hegel, G.W.F. Propédeutique Philosophique. Paris, Les Editions de Minuit, 1963.

- Hegel. Princípios da Filosofia do Direito. Lisboa, Guimarães Editores, 1976.
- Heller, Ágnes. Aristóteles y el Mundo Antiguo. Barcelona, Península, 1983.
- Heródotos. História. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.
- Hume, David. Abrégé du Traité de la Nature Humaine. Paris, Aubier/Montaigne, 1971.
- Hume. Enquête sur les Principes de la Morale (1751). Paris, Aubier/Montaigne, 1947.
- Hume. Traité de la Nature Humaine. Essai pour Introduire la Méthode Expérimentale dans les Sujets Moraux. Paris, Aubier, 1946.
- Hobbes de Malmesbury, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- Jaeger, Werner. Aristoteles. Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual. México, Fondo de Cultura Economica, 1947.
- Jaeger, Werner. Paideia. A Formação do Homem Grego. São Paulo, Martins Fontes, 1979.
- Joly, Henry. Le Renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis. Paris, J.Vrin, 1980.
- Luccioni, Jean. La Pensée Politique de Platon. Paris, PUF / Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, 1958.
- Kant. Lo Belo y lo Sublime. Madrid, Espasa-Galpe, 1964.
- Kant. Crítica de la Razón Práctica. Buenos Aires, Losada, 1973.
- Kant, Emmanuel. Critique de la Faculté de Juger. Paris, J. Vrin, 1979.
- Kant, Emmanuel. Métaphysique des Moeurs. Paris, Flammarion, 1994.
- Kant, Immanuel. Textos Seletos. Petrópolis, Vozes, 1974.
- Kant. Crítica de la Razón Práctica. Buenos Aires, Editorial Losada, 1973.
- Kant, I. Introducción a la Teoría del Derecho. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

- Kenny, Anthony. The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Klagge, James C. and Smith, Nicholas D. (Ed.). Methods of Interpreting Plato and his Dialogues. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Lévêque, Pierre et Vidal-Naquet, Pierre. Clisthène l'Athénien. Essai sur la Representation de l'Espace e du Temps dans la Pensée Politique Grecque de la Fin du VIIe. Siècle à la Morte de Platon. Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres"/ Annales Litteraires de l'Université de Besançon, vol. 65, 1973.
- Lindblum, Charles E. Democracy and Market Sistem. Oxford, Oxford University Press (Scandinavian Library Series), 1991.
- Locke, John. Segundo Tratado sobre o Governo. São Paulo, IBRASA, 1963.
- Lodge, Rupert C. Plato's Theory of Art. London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1953.
- Lodge, R.C. Plato's Theory of Education. London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1947.
- Macpherson, C.B. La Teoria Politica del Individualismo Posesivo. Barcelona, Fontanella, 1970.
- Magalhães-Vilhena, Vasco de. O Problema de Sócrates. O Sócrates Histórico e o Sócrates de Platão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- Malaco, Jonas Tadeu Silva - A República de Platão: questões preliminares. São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 1989. (Dissertação de Mestrado)
- Malaco, Jonas Tadeu Silva - "Cidade: ensaio de aproximação conceitual". Caramelo 7, São Paulo, 1994, pp. 100-123.
- Marignac, A de. Imagination et Dialectique. Essai sur l'Expression du Spirituel par l'Image dans les Dialogues de Platon. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1951.

- Martin, Roland. L'Urbanisme dans la Grèce Antique. Paris, A. et J. Picard et Cie., 1956.
- Marx, Karl Critique de l'Économie Politique. Oeuvres - Économie I. Paris, Gallimard, 1965 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Marx, Karl. O Capital. Crítica da Economia Política. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- Marx, Karl. Le Capital (Livre Premier). Oeuvres - Économie I. Paris, Gallimard, 1965 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Marx, Karl. O Capital: Livro I, Capítulo VI (inédito). São Paulo, Livraria Ciências Humanas, 1978.
- Marx, Karl. Fondements de la Critique de l'Économie Politique. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Ébauche de 1857-1858). Paris, Anthropos, 1969.
- Marx, Karl. Formações Econômicas Pré-Capitalistas. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich - Manifesto do Partido Comunista. Rio de Janeiro, Vitória, 1963.
- Marx, Karl. Matériaux pour l'“Économie”. Oeuvres - Économie II. Paris, Gallimard, 1968 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Marx, Karl. Principes d'une Critique de l'Économie Politique (1857-1858). Oeuvres - Économie II. Paris, Gallimard, 1968 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Millhaud, G. Les Philosophes Géomètres de la Grèce. Platon et ses Prédécesseurs. Paris, Alcan/1900, J. Vrin/1934.
- Mill, John Stuart. Da Definição de Economia Política e do Método de Investigação próprio a Ela. In: Sistema de Lógica e outros Textos. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- Montesquieu. Do Espírito das Leis. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- Moreau, Joseph. Réalisme et Idéalisme chez Platon. Paris, PUF, 1951.
- Moreau, Joseph. Les sens du Platonisme. Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1967.
- Mossé, Claude. Atenas: A História de uma Democracia. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979.

- Mossé, Claude. As Instituições Gregas. Lisboa, Edições 70, 1985.
- Moutsopoulos, Evanhélos. La Musique dans l'Œuvre de Platon. Paris, P.U.F., 1959.
- Mulgan, R.G. Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory. Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Nettleship, R.L. The Theory of Education in Plato's Republic. Oxford. Oxford University Press, 1935.
- Nietzsche, Friedrich. A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. Lisboa, Edições 70, 1987.
- Nietzsche, Frederico. Origem da Tragédia. Lisboa, Guimarães Editores, 1972.
- Panofsky, Erwin. Idea. Contribución a la Historia de la Teoría del Arte. Madrid, Cátedra, 1977.
- Pasukanis, E. Teoria Geral do Direito e o Marxismo. Coimbra, Perspectiva Jurídica, 1972.
- Parry, Jonathan and Bloch, Maurice (Editors). Money and the Morality of Exchange. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Peters, F. E. Termos Filosóficos Gregos. Um Léxico Histórico. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- Popper, Sir Karl R. A Sociedade Aberta e Seus Inimigos. EDUSP/Itatiaia, 1974.
- Os Pré-Socráticos. Fragmentos, Doxografia e Comentários. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- Proclus. Commentaire sur la République. Traduction et notes par A.J. Festugière. Paris, Vrin/C.N.R.S., 1970.
- Reinach, Théodore. La Musique Grecque. Paris, Editions d'aujourd'hui /Payot, 1926.
- Romeyer, Dherbey. Os Sofistas. Trad. de João Amaro. Lisboa, Edições 70, 1986.
- Ross, W.D. Aristotle. London, Methuen, 1953.

- Rousseau, Jean-Jacques. Du Contrat Social; ou, Principes du Droit Politique. Par J.J. Rousseau, citoyen de Geneve. Paris, Gallimard, 1964 (Oeuvres Complètes III, Bibliothèque de la Pléiade).
- Rousseau, Jean-Jacques. Discurs sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité. Texte établi et annoté par J. Starobinski. Paris, Gallimard, 1964 (Oeuvres Complètes III, Bibliothèque de la Pléiade).
- Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques. Do Contrato Social. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- Santas, Gerasimos Xenophon. Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues. Boston, London, Melbourne and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Schaerer, René. La Question Platonicienne. Étude sur les Rapports de la Pensée et de l'Expression dans les Dialogues. Paris / Neuchatel, J.Vrin / Secrétariat de l'Université, 1969.
- Schuhl, Pierre-Maxime. Platon et l'Art de son Temps. Paris, P.U.F., 1952.
- Schuhl, Pierre-Maxime. Études Platoniciennes. Paris, P.U.F., 1960.
- Vlastos, Gregory. O Universo de Platão. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1976.
- Taylor, A.E. Plato - The Man and his Work. London, Methuen and Co. Ltd., 1952 (First Published 1926).
- Tucídides. História da Guerra do Peloponeso. Trad., introd. e notas de Mario da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- Vernant, J.-P. Mito e Pensamento entre os Gregos. São Paulo, DIFEL/EDUSP, 1973.
- Vernant, J.-P. (Ed.). Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne. Paris et Haia, 1968.

- Xenofonte. Apologia de Sócrates. In: Sócrates. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- Xenofonte. Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates. In: Sócrates. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- Weber, Max. Economía y Sociedad. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Wisnik, José Miguel. O Som e o Sentido. Uma outra História da Música. São Paulo, Companhia da Letras/Círculo do Livro, 1989.
- Zeller, Eduard. Sócrates y los Sofistas. Buenos Aires, Editorial Nova, s.d.