

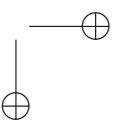
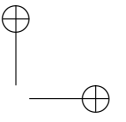
**Da tirania, segundo Platão,
«Livro I», da *República*
(Estudo inicial)**



Américo Pereira

2018

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2018

FICHA TÉCNICA

Título: *Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da República (Estudo inicial)*

Autor: Américo Pereira

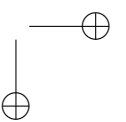
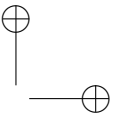
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

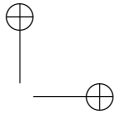
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2018





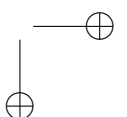
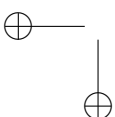
Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da *República* (Estudo inicial)

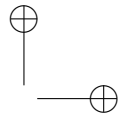
Américo Pereira

O trecho platónico aqui em apreço, presente na sua *Politeia*, «Livro I», situa-se, na sua totalidade, entre as cotas 336b e 354c.¹ A discussão ocorre, no porto do Pireu, em casa do armeiro Céfalo.² Epistemologicamente, os limites práticos, éticos e políticos da discursividade são definidos ainda antes de Sócrates e o seu amigo Gláucon – irmão de Platão – terem entrado na casa do velho industrial e situam-se entre a *violência* e a *persuasão* (327c-328b).

¹ Para este estudo, foram utilizadas as seguintes obras/versões: PLATON, *La République*, vol. I, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, com Introdução de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1989, CLIV + 140 + 140 pp.; PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução de Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003, LIV + 535 pp.; PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], LVIII + 500 pp. dada a riqueza filosófica presente no texto, este primeiro estudo limita-se ao trecho compreendido entre as cotas 336b e 338c, a que se acrescenta a parte inicial do «Livro», como preparação introdutória, cotas 327a-336a.

² Ver nosso estudo «Comentário ao Primeiro Livro da *Politeia*, de Platão», in PEREIRA Américo, *Estudos platónicos*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Lusosofia Press, 2014, publicado *on-line* in www.lusosofia.net/textos/2014/0702-americo_pereira_2014_obras_5.pdf, em que se explora o significado desta especial figura.



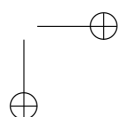
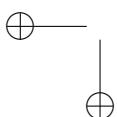


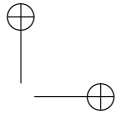
Por meio da dialogia, isto é, literalmente, de forma «dia-lógica», portanto, através do exercício do «logos», foi Sócrates persuadido a ficar, a entrar na casa de Céfalo e a nela permanecer durante o tempo que se revelará como o bastante para a discussão que a *Politeia* narra poder acontecer. Tal discussão é constituída pela totalidade dos dez «Livros» de que consta a obra *Politeia*.

Este episódio, aparentemente ligeiro e insignificante, é, todavia, fundamental para que se compreenda tudo o que se lhe segue. Note-se que o grande tema dos grandes temas da *República* é a *justiça*. O modo epistémico como a questão da justiça é abordada não é irrelevante, pois, em tal mesma abordagem, isso que se discute está também em causa. A discussão dialógica que se segue a este episódio funciona como um laboratório científico em que a própria metodologia da discussão acerca do que é a justiça está em permanente crise, isto é, em permanente situação crítica de apuramento de sentido, eliminando tudo o que é ilógico.

Como age cada um dos intervenientes, em termos de prática de justiça, quando discute o que é a justiça? Poderá alguém saber o que é a justiça – realidade prática com necessária dimensão teórica, mas não apenas realidade teórica – sem que, precisamente, pratique a justiça, isto é, em seus actos, coincida com a justiça? Melhor ainda, que *incarne* a justiça como acto onto-poiético próprio e necessariamente auto-onto-poiético? Haverá humanidade sem que tal se cumpra?

O que é isso de um conhecimento puramente intelectual da justiça (assim como de todas as realidades práticas e pragmáticas)? Trasímaco é esse que sabe intelectualmente – teoricamente – muitas possíveis definições de justiça, sem que se note que saiba como pôr em prática isso que sabe, pois não é capaz de retirar as consequências práticas, pragmáticas e também teóricas do que avança de um ponto de vista simplesmente teórico-intelectual. Trasímaco revelar-se-á como uma espécie de enciclopédia humana de opiniões, e apenas. Não só não pratica a justiça, no sentido





que irá ser aquele que Platão defende, como nem sequer é capaz de incarnar bem a figura de justo que defende, a figura do tirano, justo como expoente máximo da injustiça. Na verdade, Trasímaco não sabe do que fala, limita-se a repetir protocolos no-cionais onto-antropologicamente vazios por inexperiência prático-pragmática própria.

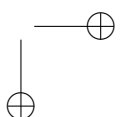
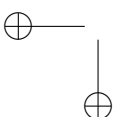
Postos os limites teóricos para a prática e pragmática ética, política e epistemológica que informarão a discussão que se prepara, percebendo o leitor da obra que a dialogia que há-de surgir, em breve, acerca do que a justiça é, terá de se moldar por formas de persuasão, nunca de violência, há que mostrar que o que se vai discutir não é algo de impossível, sequer de utópico ou nefelibaticamente idealista. Neste sentido e segundo este método, Platão é a negação de um idealista e de um utopista.

A justiça é possível? Valerá a pena discutir tal, se se tratar de algo cuja realidade nunca passe ou, mesmo, tenha historicamente passado de uma simples teoria, nunca concretizada, porventura nunca concretizável? É apenas uma noção, talvez mesmo um conceito – é o que se procura definir – ou é *realizável*?

Há uma dimensão cósmica da justiça, em sentido da mundanidade da sua realidade?

Platão subtilmente resolve a questão sendo pragmático: há um homem que é apresentado como realidade humana concretamente justa – tal homem é o próprio dono da casa que acolhe os dialogantes, o velho Céfalo. Céfalo não é apenas velho: é velho e sábio. Assim Platão, pela voz de Sócrates, no-lo apresenta (328b-c).³ Em 328c, Platão põe o velho dono da casa em cena como se de um velho rei ou sacerdote se tratasse. Sentado numa cadeira almofadada,

³ Maria Helena da Rocha Pereira refere em nota, a p. 1 da sua tradução, que Céfalo «possuía uma fábrica de escudos muito próspera». Era pai de Polemarco, morto por administração de cicuta aquando do «governo dos Trinta tiranos». Era também pai do famoso orador Lísias.



com uma coroa na cabeça, tendo acabado de operar uma liturgia sacrificial a «Zeus Herkeios» no espaço do pátio da casa.

Estes dados não são meros pormenores e têm importância fundamental para o diálogo que irá ser entabulado de imediato entre Céfalo e Sócrates, mas, sobretudo, por contraste, com o que será o diálogo entre Sócrates e Trasímaco.

Quer na situação tópica «oikética» em que Platão põe Céfalo quer no diálogo entre este e Sócrates, encontramos a presença de um homem que, em seu modo próprio de agir, se constituiu, prática e pragmaticamente, como um humano sábio. Em sua simplicidade, e sem elaboração teórica, o velho dono desta casa mostra-se como esse em que se encontram presentes as virtudes que Platão irá exigir como acto integrado para que possa haver e haja justiça: o velho mostra-se temperante, corajoso e prudente, isto é, precisamente, justo.

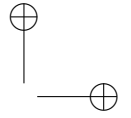
Como justo, tem de ser mostrado como algo que se assemelhe ao rei (rei-sacerdote) da casa, esse que se senta no trono, isto é, detém o poder de governo porque merece e merece porque é justo.

Por outro lado, a sua função principal e o que parece ser o seu especial interesse consiste em celebrar a liturgia, isto é, em assegurar a relação com os deuses, como faz sentido que aconteça, sendo este ancião o sábio e justo da casa.

É ao sábio e justo que compete a ligação com o divino. Sabemos que, para o Platão que escreveu a *Politeia*, este divino, se bem que não ignore o modo cultural tradicional de sua pátria, já não se contenta com o panteão homérico e hesiódico, antes consiste no transcendente *bem*.

O bem é isso que não depende de coisa alguma e de que tudo depende, como se pode perceber a partir da leitura das grandes metáforas presentes na *Politeia*, «Livro VI» e «Livro VII».⁴ O bem

⁴ Respectivamente, cotas 505a-511e e 514a-517c. Cfr. nosso texto *Estudos platónicos*, in www.lusosofia.net/textos/20140702-americo_pereira_2014_obras_5.pdf.



é o absoluto princípio. Ora, o justo é o que é capaz de estabelecer a relação com o princípio absoluto: mais, só é propriamente justo porque foi capaz de reger a sua acção pelo princípio do bem.⁵

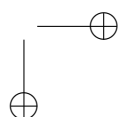
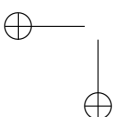
Do diálogo entre Sócrates e Céfalo depreende-se que este último tinha conseguido libertar-se da heteronomia passional que escraviza o ser humano, como se de déspota se tratasse (329c-d).⁶ Não tendo cessado de ser em absoluto e não tendo deixado de ser na sua relatividade ontológica própria de ente finito, supõe-se que Céfalo tenha continuado a coincidir, na passividade de seu ser, com paixões que não correspondem ao modo despótico da passionalidade. Assim, terá continuado a ser sede, a ser fome, a ser desejo variegado, mas não sendo escravo de tal passionalidade, de tal desejo.

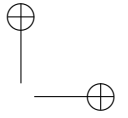
Em suma, o homem Céfalo continuou sendo o que era, salvo como escravo de algo que funcionava na relação com ele como escravizador. A heteronomia das paixões despóticas manifesta a sua transcendência radical relativamente a Céfalo. O seu afastamento reforça o sentido de tal transcendência, pois, se propriamente iminentes, não seria possível pô-las de lado.

Não se trata, aqui, de conviver com paixões despóticas, governando-as, dominando-as, mas permanecendo estas, trata-se da cessação da relação por afastamento de tais paixões relativamente ao apaixonado.

⁵ Claro que Platão sabia que havia um outro homem assim, precisamente o seu Mestre, Sócrates. No entanto, este tinha sido desacreditado pela assembleia da sua cidade, Atenas. Ora, tal significava que Atenas o tinha considerado injusto, sem o que não faria sentido algum tê-lo condenado à morte. Enquanto a recente memória da condenação do Mestre não fosse esquecida ou metamorfoseada de algum modo, Sócrates não poderia ser apresentado directamente como justo. Outro ser humano era necessário. Platão encontrou-o na figura real, histórica, do armeiro Céfalo, conhecido por toda a Atenas que interessava, certamente correspondendo ao que Platão dele mostrava, sob pena de imediato desmentido, no seio de um povo inexorável no que às questões da justiça dizia respeito.

⁶ O texto original apresenta «luttonta tina kai agrion despoten apophugon».





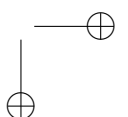
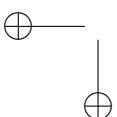
Este afastamento surge, assim parece pelo que Céfalo diz, dever-se não a qualquer acção especial por parte de Céfalo, mas ao facto de, com o movimento próprio que constitui a vida humana, certas paixões, precisamente as de tipo despótico, simplesmente desaparecerem.

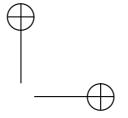
Talvez a acção virtuosa de Céfalo tenha contribuído para tal, mas o texto nada nos diz de definitivo sobre esta hipótese. No entanto, será precisamente este o ponto fundamental, no que à justiça diz respeito, que informa a *Politeia*. Para Platão, a justiça não é algo de natural, como naturais são as paixões, despóticas ou não. Como natural parece ser o seu nascimento coetâneo ao ser humano – e não apenas ao humano – assim como o desaparecimento das despóticas, talvez porque naturalmente já não façam sentido a partir de certo estágio do movimento que ergue o ente humano. Mais tarde, na economia ergo-onto-antropológica da *Politeia*, perceber-se-á que é às virtudes que se deve o triunfo sobre as paixões despóticas.

Não é, no entanto, Céfalo apresentado como o homem sábio? Sem dúvida. Então, é sábio apesar da sua acção? Algo como «naturalmente sábio», o que, para Platão, não faz qualquer sentido?

Precisamente, Céfalo *não é* filósofo. Não no sentido em que Sócrates é filósofo, não no sentido em que o antigo prisioneiro da Caverna irá ser filósofo e, depois, sábio, porque assumiu o seu movimento filosófico até às últimas consequências, chegou a contemplar directamente o sol, momento místico, laico, significativo da coincidência em acto da humana inteligência intuitiva com o absoluto do sentido em que se metamorfoseia: *a intuição é o bem na relação com o ser humano* («Livro VII», 516b).

Céfalo, quando muito, é filósofo no sentido em que *sempre buscou* ser virtuoso, com o que tal implica indirectamente de «procura de sabedoria», sem que essa busca tenha sido assumida formalmente como tal, por tal e para tal. Céfalo representa todos os seres humanos que se tornaram sábios sem que fossem propositadamente





formais filósofos (como o foram também Odisseu, Penélope, Telémaco ou Édipo e Antígona, entre outras figuras «sábias»).

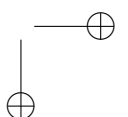
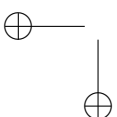
Ora, exactamente, com Sócrates, abre-se uma nova forma de acesso à sabedoria, a que passa pela *assunção do ser próprio como movimento incessante para a sabedoria*, a nada redutível, não fazendo concessões a coisa alguma, dando a própria vida como penhor e prova de fidelidade ao sentido do acerto de tal movimento em tal caminho.

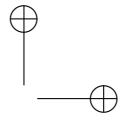
O novo «ethos» individual e a nova «polis», como «topos» único do possível encontro entre os movimentos dos diferentes «ethoi», assim não diversos em sua diferença,⁷ consistirá na *metamorfose do ser humano de coisa passional heterónoma em coisa activa autónoma*, tendo como penhor a própria vida, o próprio ser: para Platão, é sempre este o preço da liberdade, que é ergo-onto-antropopoiética.

É neste horizonte ontológico, antropológico, ético e político, marcado pela contraditoriedade entre autonomia e heteronomia, que a questão da «polis», da justiça, da injustiça, isto é, do bem-comum ou do não-bem-comum, assim como a questão emblemática da tirania – suma injustiça, para Platão; suma justiça para Trasímaco e os tiranos a quem representa – vai ser discutida, sob a forma de vários longos diálogos, em que se esquadriham as grandes possibilidades de movimento antropológico, ético e político, quer dizer, toda a possível ontologia humana, na sua relação com a demais ontologia.

O primeiro grande diálogo ocorre entre Sócrates e Trasímaco, constituindo a parte mais importante e extensa do «Livro I», entre as cotas 336b e 354c.

⁷ A diversidade, porque representa um movimento que aliena infinitamente – o diverso precisamente «diverge» e o limite da divergência é o infinito – e impede a «polis»; a diferença, na semelhança antropológica paradigmática fundamental, permite que todos possam fazer parte de uma acção universalmente *convergente*, definição da justiça e do bem-comum.





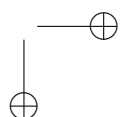
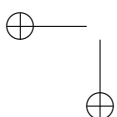
Em 336b, Platão apresenta Trasímaco, quando este irrompe na discussão, como «therion», fera. Tal é profundamente significativo, pois, aquele que vai funcionar, com Sócrates, na dialéctica heurística da busca de uma possível definição para a justiça, bem como para o possível entendimento do que seja a sua realidade própria, é imediatamente marcado com uma distinção que, se bem que se refira ao modo como se comporta no exacto momento em que inicia a sua participação na dialéctica heurística, acaba por ser um marcador ontológico, pois, como tudo o que vai ser dito respeita às relações inter-humanas e à fonte prática de tais actos, no que é a própria definição do acto político propriamente humano, nada do que seja parte deste último âmbito pode não ser considerado como fazendo parte do que define cada ser humano na sua ontologia própria de coisa política.

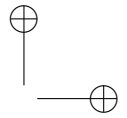
Se o ser humano age de forma que o situa num modo proximalmente bestial, é isso que, *nesse mesmo acto*, ele é. Primeira grande conclusão a retirar: quem age como uma fera, uma besta, nesse mesmo acto é uma fera, uma besta. Tal aplica-se a todos os seres humanos e define o que é o modo ontológico próprio do tirano em acto: uma besta em acto.

O primeiro acto político de Trasímaco é, assim, um acto bestial.

Está posto em cima da mesa diplomática desta discussão o cartão-de-visita filosófico de Trasímaco. Relembre-se que este grande Sofista é quem vai representar a tirania e os tiranos, esta sua primeira entrada serve para mostrar de facto o modo de ser de isso que representa.

Por outro lado, da leitura total do «Livro I», que aqui não cabe, resulta que a figura de Trasímaco, mesmo no uso pleno das suas capacidades multímodas de Sofista, é sempre transparente, como transparente é a sua posição teórica, os supostos princípios que enuncia e em que se baseia. No fundo, Platão mostra, em e com esta figura epistemológica de Trasímaco, como isso em que se ba-





Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da República (Estudo inicial) 11

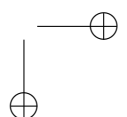
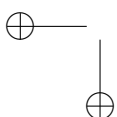
seja a tirania e o modo como se constitui e funciona é axiomáticamente simples (se bem que, na realidade concreta da «polis», a tirania seja complexa e equívoca).

A substância da sua primeira intervenção, de teor aparentemente apenas metodológico, manifesta, à partida, a essência do acto que defende: a tirania. Contesta (336b-d) que se esteja em processo dialógico – aqui, literalmente entendido – e dialéctico, em busca do encontro ou da construção teórica do que seja a realidade substantiva da justiça, apodíctica, reclamando que seja o próprio Sócrates a afirmar o que a justiça é.

Percebe-se que o que aqui está em causa não é uma questão escolar/metodológica, mas o próprio ponto fundamental que separa, em absoluto, o que é o processo heurístico de busca do real na forma do seu sentido teoricamente intuível e racionalmente formulável do que é o puro acto ético e político de afirmação do que esse real seja precisamente como definido pela posição assertiva da palavra de quem tenha poder para tal asserção fazer com força de matriz positiva de realidade, isto é, como realidade que deve o seu sentido teórico ao acto que a põe e a mais nada.

Um exemplo do que tal possa ser é constituído por todo o direito positivo produzido pela humanidade, quer dizer, por quem na humanidade teve o poder de o fazer;⁸ tal positividade assertiva do que constitui este acto de definição parcial do que é a justiça espalha-se desde a mais filantrópica das leis positivas às «Leis de Nuremberga», por exemplo. Esta exemplificação permite-nos perceber não apenas o que podem ser as consequências reais da afirmação inicial de Trasímaco como também o que é a raiz teórica de todo o produto relativo à questão da justiça que não se alicerça numa busca dialógica e dialéctica do que a justiça seja, mesmo em seu pormenor, mas na simples imposição do que seja uma qualquer definição de justiça a partir de uma entidade cuja característica dis-

⁸ Que pode ser, como, de facto, foi, por exemplo, Hitler.



tintiva especial seja apenas o poder fazê-lo simplesmente porque tem o poder, a força, quiçá, a violência para o fazer.

Ora, é exactamente esta capacidade alicerçada sobre a violência que vai marcar todo o discurso de Trasímaco em defesa da tirania e do *tirano*, realidade prática e pragmática da tirania que, sem o tirano, é mera abstracção (isto é, não há «tirania», há tiranos, cuja acção, assim, é a tirania, mas apenas como o acto dos tiranos).

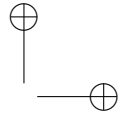
Não se pode passar sem mencionar a referência que imediatamente surge (336d-e) ao efeito de receio que tal atitude provocou em Sócrates e Polemarco. Note-se que não era fácil atemorizar Sócrates. Ora, tal significa que o corajoso – aliás, modelo de coragem, veja-se a atitude no julgamento, no momento da execução, bem como no relato que Alcibíades faz de Sócrates como o mais valente dos soldados de Atenas, no *Banquete*⁹ – Mestre de Platão reage com inusitado receio a esse que defende a tirania. Platão mostra que o intrépido Mestre receia a tirania. Este trecho ajuda a compreender a atitude geral de Platão contra a tirania, de tal modo forte que não nos parece que Platão tenha alguma vez encarado seriamente o destino da tirania, isto é, de esse que a põe em acto, o tirano, senão como necessária aniquilação ou algo de semanticamente próximo.¹⁰

Na sequência imediata, ainda em 336e-337a, Sócrates retorna ao modo dialéctico da persuasão, apelando a uma forma dialógica conducente à descoberta do que se procura, neste caso, isso que seja a justiça.

Antes de Trasímaco apresentar a sua definição inicial de justiça, segundo isso de que é porta-voz, alguns pontos fundamentais, também aparentemente de índole metodológica, mas com um alcance ontológico, são de relevar.

⁹ 219e-221c.

¹⁰ Vejam-se os dois exemplos claros do *Fedro* e da *República*, «Mito de Er». No *Fedro*, cota 248c-249b; na *Politeia*, cota 615a-616a.



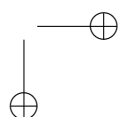
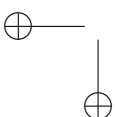
Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da República (Estudo inicial) 13

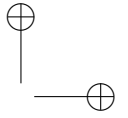
Em primeiro lugar, na cota 337b, Sócrates interroga se se deve dizer algo que não seja a verdade («alethous», de «aletheia»). O sentido de verdade aqui em jogo, bem como em toda a *Politeia*, é um sentido que recobre semanticamente isso que é o objecto heurístico da própria dialogia dialéctica em que se labora. Não interessa um qualquer formalismo definidor do que seja uma qualquer forma meramente conceptual de verdade, mas encontrar, através da mesma dialogia, o ponto em que se intua o que a coisa é. Já não é um processo dialógico este momento, é um acto intuitivo – remete-se para o padrão do que tal acto seja na «Alegoria da caverna», em todos o momentos em que se «vê novo», mas, sobretudo, para o momento culminante da ascensão em que se contempla directamente o próprio sol.

Este é o paradigmático momento da verdade, de que todos os outros são paradigmaticamente devedores, isto é, de cada vez que se intui o que cada coisa é, está-se em acto de verdade, analogamente à contemplação do sol, como se se contemplasse o que há de sol em cada coisa, quer dizer, de bem, de absoluto ontológico em cada coisa, mesmo nas sombras, que não existem ou sequer podem existir sem luz, sem, em última instância, *sol*.

Para Sócrates, apenas a verdade como preparação dialógica e dialéctica processual de um momento culminante de intuição do real interessa. Para Trasímaco, este tipo objectivo de verdade, mas em que tal objectividade é dada numa relação centrada numa subjectividade lógica-dialógica e em culminar intuitivo, não interessa – é, aliás, perigosa para os fins que defende. Interessa-lhe, sim, uma nova forma de entendimento *de verdade como coisa construída pelo tirano*, de qualquer modo que lhe convenha, e, depois, proclamada como tal ao mundo humano para que este o siga. De notar que todas as ideologias funcionam assim.¹¹

¹¹ O mesmo se diga de grande parte do «marketing» e da vida humana agida em forma hipócrita, não como «actor», mas como inventor de realidade auto-centrada: precisamente, a figura do tirano.





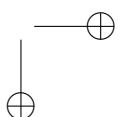
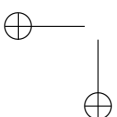
Nesta breve referência platónica posta na boca de Sócrates, encontramos a oposição fundamental entre um modo filosófico de busca de uma eventual verdade que corresponda ao que teoricamente informa o real, independentemente do que seja o poder antropológico, salvo o poder noético de recolha do sentido que se apresenta nas coisas, e um modo não-filosófico que não se interessa pela procura de uma eventual verdade *das coisas e nas coisas*, mas, por razões de domínio e de necessária administração de tal domínio, e prefere impor sobre o real uma verdade fabricada.

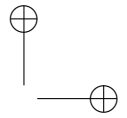
Não interessa ao tirano o que o real seja, mas explorar o real em seu único benefício. O desprezo literalmente ontológico do tirano para com todo o real salvo o que consigo coincide é total. De notar que esta forma prática e pragmática de a humanidade ser é prevalecte, se bem que não universal, desde que há memória da mesma humanidade. Por exemplo, é sobre este desprezo ontológico do real que se funda toda a agressão anti-ecológica operada pela humanidade desde sempre.

Um pouco mais adiante (337c), Sócrates põe uma nova condição para que se possa pensar a seu modo – isto é, segundo o modo próprio de quem é filósofo e busca a verdade como acabada de definir – o que as coisas são, neste caso, o que a justiça seja: a necessidade de reflectir; de reflectir antes de tomar posição.

Como é evidente, esta necessidade imediatamente invalida o modo como Trasímaco se apresentou à discussão, entrando de rompante em diálogo alheio, precisamente sem ter reflectido.

Um outro significado se impõe também, como síntese destes dois «topoi»: o modo como Trasímaco age, não cumprindo a necessária reflexão prévia à tomada de posição, sendo este Sofista o representante do tirano – dos tiranos – é, por Platão, paradigmatisado como modelo de acção irreflectida, que, assim, nunca poderá encontrar a verdade, no sentido previamente exposto. Tal define o modo próprio de agir dos tiranos, agentes feéricos, irracionais, irreflectidos no que ao fundamental da sua acção diz respeito.





Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da República (Estudo inicial) 15

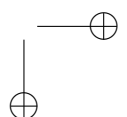
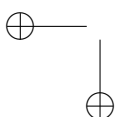
Duas outras notas muito importantes têm ainda de ser relevadas antes de se chegar ao momento em que Trasímaco afirma a sua definição de justiça.

A primeira (337d), que tem um alcance pedagógico geral muito mais vasto do que o que aqui nos interessa, pelo menos para já, diz respeito, e corresponde à afirmação de Sócrates de que a pena que merece quem é ignorante é aprender com quem sabe mais. Este princípio, que é transcendental, não apenas funda a base lógica de todo o possível acto pedagógico, como permite a continuidade da argumentação de Sócrates, que se consubstancia na segunda afirmação.

Esta (337e-338a) põe um outro princípio heurístico e pedagógico no seio da discussão: deve falar aquele que possui ou afirma possuir algo para dizer.

Para lá de servir como o argumento que vai implicar que seja Trasímaco a começar a dialéctica acerca do que seja a justiça apresentando a definição ou uma definição do que afirma saber, tal princípio heurístico marca a condição transcendental de qualquer possível ciência merecedora do nome: *apenas quem sabe* – é esta a restrição do princípio relativamente ao enunciado presente no parágrafo anterior – *deve falar*, isto é, apenas quem sabe deve enunciar afirmações de teor epistemológico. Numa versão mais directa: não há opinião em ciência, apenas teses reflectidas e que correspondam, através do processo reflexivo, teoricamente, a algo de real não restrito a um âmbito puramente teórico.

É o mundo e a ciência do mundo que estão aqui em causa, especialmente do mundo em sentido antropológico, mas, como a *Politeia* nos procura mostrar, na relação com o todo restante do ser.



A definição de justiça avançada por Trasímaco (338c)

De forma desassombrada, Trasímaco avança essa que constitui a fórmula real do exercício comum do poder de forma historicamente transcendental e que se aplica *a toda a humanidade*,¹² salvo eventuais raríssimas exceções. Na versão de Maria Helena da Rocha Pereira, que acompanha de perto algumas outras versões clássicas e capta bem o sentido original: «Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.»¹³

Encontramos nas Belles Lettres, «Je soutiens, moi, que la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort.»¹⁴ e, na Loeb, «I affirm that the just is nothing else than the advantage of the stronger.»¹⁵

Os dois termos presentes no original e que marcam o sentido da definição são «kreittonos ksympheron» («κρείττονος συμφερον»). Literalmente, o que «vai com» o mais forte. Logo, o que convém ao mais forte, o que deve acompanhar o mais forte, o que lhe é mais adequado, por outro lado, o que o define, pois, sem tal, como seria o «mais forte»? Também significa isso sem o que o «mais forte» não pode ser o «mais forte».

No entanto, se se reflectir mais um pouco, percebe-se que, nesta lógica de força, que não é uma força qualquer, mas uma força de «poder político», sem que exista esta conveniência própria de quem detém o poder, não é possível a detenção de tal poder.

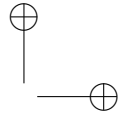
Mais adiante no diálogo, através da análise delicada do sentido que a definição possa ter, descobre-se que, necessariamente, esta

¹² Não se trata de uma questão regional relativa ao chamado «Ocidente», mas algo que informa toda a humanidade, transcendendo particularismos culturais, muitos deles atávicos, reveladores de fases primitivistas do ser-se humano que perduram até à contemporaneidade do século XXI.

¹³ 338c.

¹⁴ Pp. 21 + 21.

¹⁵ Pp. 46-47.



definição está relacionada com um ambiente político de violência, em reciprocidade de funções, reciprocidade que é, aliás, ontológica em tal âmbito.

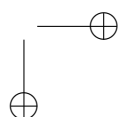
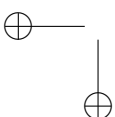
Para já, há que reflectir sobre um aspecto radical, fundamental, que esta definição imediatamente implica e que, também imediatamente, faz desta definição a definição básica e paradigmática da tirania, não em sentido técnico antigo, mas no sentido que se irá, agora, explorar.

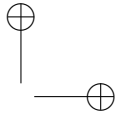
O que esta definição estabelece não é apenas algo do âmbito do político ou mesmo do ético, mas do âmbito da definição ontológica quer de «político» quer de «ético». É ao nível do *acto* – acto complexo – que constitui a «polis» que nos situamos. Não há «mais forte» sem «polis» em que e de que seja «o mais forte». É na «polis», no ser actual da «polis», como acto complexo de relação, de relações, que a definição avançada pode fazer sentido (note-se, esta definição ou outra qualquer).

Esta definição¹⁶ – ou outra qualquer sua alternativa – estabelece a forma (que Trasímaco pensa ser a óptima) da possibilidade da «polis» como acto relacional.

Tal quer dizer que o que qualquer «polis» é depende *fundamentalmente, fundacionalmente*, da forma do acto de relação que a cria. Qualquer definição que fosse avançada por Trasímaco ou por qualquer outro interlocutor marcaria sempre a base fundacional formal do que seria a «polis» como acto complexo de relações entre seres humanos individualmente considerados. A «polis», qualquer seja a forma da sua relacionabilidade onto-poiética, é o acto complexo que metamorfoseia o ser humano de coisa individual – e, assim, abstracta –, irrelativa, em coisa de relação, real na e pela relação.

¹⁶ Sem uma ligação lógico-ontológica – e, daí, semântica – à realidade – em sentido lato – qualquer “definição” não é mais do que um aglomerado de palavras. Semanticamente, todos estes meros aglomerados de palavras têm o mesmo valor: nulo. Como tal, podem ser usadas alternativamente e podem ser aplicadas a tudo. É o mundo retórico em que Trasímaco gosta de se mover.





Neste sentido, a «polis», como forma de relacionabilidade, é logicamente anterior a cada um dos seus componentes humanos individuais, isoladamente considerados.

É esta a razão pela qual qualquer definição de «polis» é tão importante, pois tudo o que são as relações em acto que a hão-de construir dela depende.

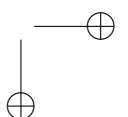
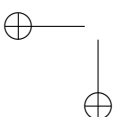
Desça-se por um momento do que parece ser um nefelibatismo especulativo ao mundo do concreto histórico e pense-se no que era e foi o mundo antes de Hitler ter escrito *Mein Kampf* e o que foi depois: a forma definitiva do que deveria ser a nova «polis» de escopo cósmico pensada pelo cabo austríaco, aplicada, melhor ou pior, criou uma real nova forma relacional. Como tal é por demais evidente, cessamos aqui a exemplificação de pés na terra. É este o poder da definição formal das relações que enformam a possibilidade da «polis».

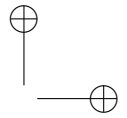
Ora, a brevíssima definição avançada por Trasímaco começa por operar formalmente uma primeira e definitiva divisão política, mas com consequências quer ontológicas quer prolépticas quer analépticas: de um lado, encontramos «o mais forte», que é esse que é o detentor do que lhe convém; de outro lado, encontramos os demais, que são os que não são detentores do que lhes convém.

A razão pela qual estes últimos não são detentores do que lhes convém consiste em ser «o mais forte» esse detentor. E não pode haver dois.

É uma questão lógica, simples, como princípio objectivo: se houver mais do que um detentor do que mais lhe convém e se houver algo que «mais convenha» a ambos, tal não pode, no mesmo acto, convir a ambos como o que mais convém. Ou convém a um ou convém a outro.

Platão toca aqui um ponto nodal da vida humana em comum *como possível*. Esta afirmação de Trasímaco não encerra apenas a definição da tirania, mas também a da oligarquia, assim como a do bem-comum; mas também implica pensar-se quer o contratualismo





quer o mecanismo lógico da guerra. A própria questão da amizade, em seus três aristotélicos níveis, já aqui está também implicada.

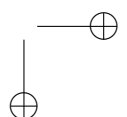
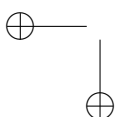
Exploremos, então, de forma breve, todas estas implicações.

Na tirania, a que se aplica directa e imediatamente a definição avançada por Trasímaco, só pode ser um a ter pleno benefício próprio, o senhor. Qualquer eventual benefício que exista – e tem de existir, sem o que esses que são os escravos que beneficiam, com sua escravidão, o senhor, nem sequer podem existir: não se existe sem um bem qualquer, é intuição platónica transcendental – ao nível político dos escravos não é próprio destes, mas apenas o bem necessário para que estes possam funcionar em aproximação ao maior bem possível do senhor, assim, tendencialmente total.¹⁷

Note-se que a questão do bem total para o senhor já está posta no famoso mito de Midas, esse que queria ser dono de todo o ouro e que assim mesmo acabou, num mundo em que só havia ele e o ouro e em que uma das possíveis soluções seria também ele terminar sob a forma de ouro, auto-eliminando-se por toque sobre si próprio (muito haveria a dizer sobre este mito, não sendo aqui o sítio apropriado).

Assim, a definição de justiça que Trasímaco avança implica imediatamente que *o universo do bem possível em termos políticos* – mas também ontológicos, dado que a política, como se verá no «Livro II» da *República*, é o meio universal de prossecução própria de cada ser humano em comunidade de seu bem próprio possível em sinfonia integral com o bem possível dos outros – *se divide em dois campos de possibilidade*. O primeiro é o do bem possível para o tirano; este campo deve ser tendencialmente total. Só não é total, porque o tirano, para poder ser tirano – aqui está a beleza

¹⁷ Este é o modo formal, segundo o bem exclusivo do tirano e suas consequências sobre os demais. Na realidade, o bem que ainda se encontra presente nos escravos – o que os escravos são em seu absoluto ontológico – é mesmo próprio deles, ainda que disso não tenham intuição. Tal significa que uma tirania plena não é ontologicamente possível, o que é reconfortante para quem não seja tirano ou não tenha aspirações a ser.



da hegeliana ironia desta relação – necessita, em sentido lógico estrito, de esse ou esses a quem tyrannizar.

O segundo campo de possibilidade de bem é o do escravo ou escravos, que deve ser tendencialmente nulo, mas que acaba por ser tendencialmente ao modo infinitesimal, dado que não pode desaparecer, não por bem do escravo ou escravos, mas por bem do tyrano (a humanidade teve exemplo concreto desta relação teórica, assim extremada prática e pragmaticamente, nos campos de concentração ou extermínio nazis).¹⁸

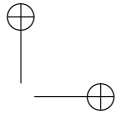
Politicamente, todo o bem possível do escravo ou escravos é, ainda, pertença indirecta do tyrano, pois, segundo o princípio de justiça avançado por Trasímaco, só conta o interesse, o bem do tyrano.

A subtiliza, que tão bem tem funcionado ao longo da história da humanidade e que é alternativa funcional e sustentável ao resultado do mito de Midas, consiste em o interesse de bem total do tyrano ser melhor servido pela existência de escravos, cujo bem próprio, em última análise, e por via indirecta, é, ainda, próprio do tyrano, porque este tem como bem próprio também os escravos e o bem próprio destes.

Terrível mecanismo de opressão, derivado de uma proposta principial tão simples: *o bem exclusivo de e para um só*. Não admira que Platão tivesse pelo tyrano o maior dos desprezos, como se pode ver, ainda na *Politeia*, no seu «Livro X», no «mito de Er» (614b-621d, fim da obra).

Esta alienação com forma política, mas origem ética, pois a escolha de tal princípio é fruto de decisão humana, não sendo um qualquer eixo cósmico, natural, tem como consequência uma *alienação ontológica*, pois impede os seres humanos escravizados de

¹⁸ Ver nossos estudos: *O fascínio do bem. A dimensão agato-ontológica da acção*, in www.lusosofia.net/textos/20140725-americo_pereira_2014_obras_7.pdf; *(Se) questo è un Uomo. Leitura ética, política e ontológica da obra de Primo Levi*, in www.lusosofia.net/textos/20140725-pereira_americo_2014_se_questo_e_un_uomo.pdf.



Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da República (Estudo inicial) 21

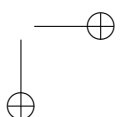
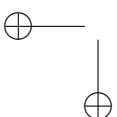
poderem obter *o melhor possível que é próprio seu* como pura possibilidade, apenas por serem humanos. Ao longo de toda a *Politeia*, a relação entre política e ontologia humana não deixa de surgir como um dos transcendentais fundamentais, alicerce de toda a obra (tema de que aqui não trataremos).

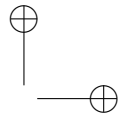
A definição posta por Trasímaco abre também o caminho para que se pense teoricamente a oligarquia. A *oligarquia* existe quando ninguém consegue ser «o mais forte», e a própria democracia é uma forma transcendental deste sistema oligárquico, mesmo que Platão não o diga deste modo.

A oligarquia é o modo político do poder de tiranos falhados, reunidos precisamente como falhados e impotentes para usufruir do bem que deveria ser de apenas um deles. De notar que continua o ímpeto de possível gozo político e ontológico sob a forma da unicidade por parte de todos, isto é, de cada um deles. Se, a qualquer momento, qualquer um deles conseguir vantagem decisiva sobre os outros – isto é, se os conseguir aniquilar, pois não há outra forma segura –, *irá*, por via do que o princípio implica em termos de relação entre o que é como enunciado teórico e o concreto da acção a que se refere, ou não seria princípio algum, *procurar assenhorear-se do lugar próprio de tirano*.

O modo de acção feérica, que Platão intui logo no início da intervenção de Trasímaco, presente nesses de que o Sofista é representante dramático, não significa qualquer particularidade psicológica casual ou efémera, mas *o transcendental comportamental-político*, activo, próprio dos que querem o bem todo só para eles: são feras; note-se que «não são como as feras», são mesmo feras. O tirano é o ser humano que é fera relativamente ao outro ser humano. O tirano é o predador do bem humano alheio. E é-o necessariamente: é este ímpeto predador que faz dele tirano e não outra coisa qualquer.

Ora, a democracia, neste mesmo âmbito principial, corresponde à degradação, por impotência, da própria oligarquia: os «pou-





cos» não foram, sequer, capazes de limitar o sentido predador do bem aos próprios «poucos», permitindo aos «muitos» que também passassem a funcionar segundo o mesmo modo.

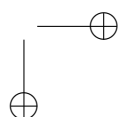
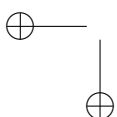
Note-se que não está, neste «topos» principial em causa algo como uma finalidade de bem-comum, a que corresponde sempre e necessariamente um sentido democrático que é concomitantemente aristocrático, pois, neste sentido e forma política, não há uma dinâmica predatória, antes de tipo da amizade de nível superior, como codificada por Aristóteles.

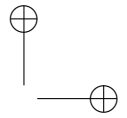
O que está em causa, sob a terrível égide do princípio proposto por Trasímaco, é a *competição pela detenção exclusiva do bem*, precisamente a acção contraditória do bem-comum, e, assim, o contraditório de uma democracia como dinâmica e cínica de bem-comum.

Como sabemos, Platão olhará sempre a democracia segundo o prisma do princípio de Trasímaco, deixando para a dinâmica de bem-comum, a designação de aristocracia ou de basileia, conforme o ponto de mira usado. No entanto, logicamente, não faz sentido um bem-comum que não seja propriamente democrático de forma transcendental, diga Platão o que disser.

O sentido «democrático», aqui, literal, significa a perspectiva, única, do bem-comum, que cada um dos membros do «demos», isto é, cada ser humano – com excepção dos que a tal se recusam, e que são expulsos da «polis» –, tem em si e para si o poder («kratos»/«kratia») de se auto-definir segundo o melhor possível para e de si próprio, mas em concomitância com o direito universal e coevo (transcendental, portanto) de todos os outros seres humanos a proceder/agir de igual forma. Ora, esta é a própria definição de bem-comum.

Se a tirania é o bem de um só, o bem-comum é o que é a antítese da tirania, mais precisamente o seu contraditório, pois, para que não possa haver tirania, *o bem tem de ser necessariamente comum. Sendo comum o bem, todos dele dispõem*, diferentemente, segundo





Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da República (Estudo inicial) 23

o que são, em concomitância potencial e cinética com todos. Não é, assim, possível o bem de um só ou de alguns, sejam estes muitos ou poucos.

O bem único passa, então, a ser o bem de todos.

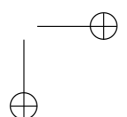
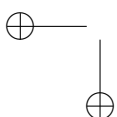
A questão não é a da unicidade do bem, mas a *da posse* da unicidade do bem: ou o tirano ou todos. Estes dois extremos lógicos de posse possível do bem marcam os limites de oscilação da acção política – e ética subjacente, melhor, *interior*, a cada acto posto na comum «agora» da «polis».

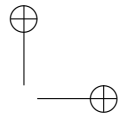
Deste modo, *a acção política*, transcendentemente – de forma válida para toda a humanidade, não é «coisa ocidental» –, *pode variar entre os limites da tirania e do bem-comum*.

Nada como um exemplo brutal para pôr o ser humano em reflexivo caminho para os princípios próprios do ser que é e em que, mais latamente, habita. Tal ocasião é fornecida pelo irromper bestial de Trasímaco no seio da discussão em curso.

O bem-comum, que deveria ser – mas não é, de facto – o nome próprio da democracia, é o acto político, no sentido mais próprio do termo, em que todos são os mais fortes, os mais beneficiados por bens que lhes correspondem propriamente e que não resultam, de modo algum, de acção que retira bens ou possibilidades de bem a outros seres. Aplique-se este sentido do viver democrático segundo o bem-comum ao universo da história universal e a visão haurida mudará significativamente.

De facto, o que sucede, a partir da prática falhada dos candidatos a tiranos é a decorrência, muito antiga, de formas de contratualismo, que implica a *divisão dos interesses*: é esta divisão do bem e dos interesses que o bem implica o que está na base da oligarquia e da democracia. Como já se viu, falhos de conquistar a tirania, os candidatos dividem entre si o bem: se forem poucos, constituem uma oligarquia, se forem muitos, uma democracia, em sentido estrito decorrente do princípio aqui em causa.



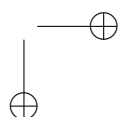
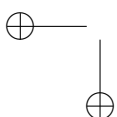


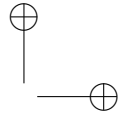
De ter em conta que tal dinâmica surge já, de forma muito clara, quando o poder na mítica ilha de Ítaca fica sem detentor material, quando Odisseu tem de acompanhar, contrariado, os seus camaradas para a guerra de Ílion: uma oligarquia tão grande em número se forma que mais parece uma democracia, tendo como fim que um de entre os seus membros possa ocupar o lugar do rei. Como tal ocupação seria ilegítima, isto é, relativamente a Ulisses, um acto predatório do seu bem próprio e do bem próprio da «polis» que governava, consubstanciaria a substituição de um rei por um tirano (não em sentido técnico helénico comum, mas no sentido que Platão dá a isso que Trasímaco defende).

Sabemos qual a resposta que Homero dá como resolução do problema da usurpação oligárquica do «topos» próprio de Ulisses. Perguntamo-nos se haverá outra realmente eficaz: lembremo-nos do que teve de acontecer com Hitler no fim da Segunda Guerra Mundial.

O mecanismo lógico da guerra nasce, também, a partir do princípio enunciado por Trasímaco, pois, na realidade, *o que o tirano é* é um ladrão do bem alheio, o que constitui sempre o acto que desencadeia a guerra. Todo o acto de guerra consiste em alguém se apropriar de uma possibilidade que é própria de um outro alguém. A doutrina é platónica e surge no «Livro II» da *Politeia*, cota 372e-373e e ss.

Ora, o tirano, apropriando-se do bem próprio de todos os outros, está em permanente estado de guerra com eles. A tirania é um estado de guerra permanente. Por outro lado, todas as teorias e práticas éticas e políticas que impliquem apropriação de bens que são próprios de outro ser humano são, deste modo, formas de tirania. O alcance político desta evidência platónica é terrível, pondo em causa, como acto propriamente tirânico, todos os movimentos políticos de apropriação de bens alheios. Pergunte-se, então, se a história da humanidade, de lés a lés, não tem sido principalmente este movimento de rapacidade inúmeras vezes iterado.





Da tirania, segundo Platão, «Livro I», da República (Estudo inicial) 25

Por fim, a tirania, pela negativa, como pensada por Platão, a partir da sentença de Trasímaco, implica pensar as relações entre os seres humanos num horizonte que antecipa necessariamente o que vai ser a preclara teoria da amizade segundo o discípulo Aristóteles. Não nos interessa, aqui, qualquer sugestão de influências, pois pensamos que o mundo do pensamento não deve ser análogo a uma pandemia de gripe.

Interessa, sim, pensar que é o acto tripartido de amor como Aristóteles o põe conceptualmente que elimina, na prática e pragmática ética e política de tal amor, o perigo da tirania, ocupando, através dos três tipos de actos relacionais que constituem a amizade como um todo ético e político, digamos assim, por brevidade, todos os escaninhos de possibilidade de acção humana, precisamente como relação em que ninguém se pode sobrepor ao outro na relação, escravizando-o.

A amizade em acto, absorve formalmente, mas de forma nobre, o contratualismo, de modo que, no nível mais alto, passa a ser de tipo agápico, já não propriamente contratualista: é o bem do outro, reciprocamente, que está em causa, não o meu; é esta forma, a verdadeira antítese da tirania: enquanto *o tirano é o que se relaciona com alguém a fim de ficar com o bem próprio que compete a esse alguém, o amigo exacto é o que se relaciona com alguém a fim de proporcionar bem a esse alguém*. Nobilíssima forma de se entender o melhor possível da acção ética e política humana, que já se encontra formalmente equacionada como «agápe» no discurso de Fedro, no *Banquete*, de Platão (179a-180b).

Tendo noção das centenas ou milhares de páginas de análise e síntese que faltam a este incipiente discurso, encerramos aqui provisoriamente a nossa reflexão, que esperamos poder prosseguir em futuros estudos.

