



O personagem desarrazoado n'A República, de Platão

The unreasonable character in Plato's *Republic*

Cristina de Souza Agostini¹

<http://orcid.org/0000-0001-8345-6211>

cristina.agostini@ufms.br

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v11i2.62408>

RESUMO: Partindo da discussão da *Ethica Nicomachea* sobre a configuração dos *pathe* e a intrínseca relação que eles mantêm com as ações humanas, o artigo visa discutir de que modo a personagem Trasímaco, do diálogo platônico *A República*, pode ser considerada um exemplo paradigmático do caráter cuja razão se encontra inoperante. Com efeito, uma vez que o sofista está arraigado a suas concepções de mundo, sem admitir a hipótese de que suas posições e respostas acerca dos mais diversos assuntos sejam demonstradas incorretas, por incidirem em contradição, toda a possibilidade de diálogo com tal homem fracassa, de antemão. Assim, n'A República, a ação dialógica, de um lado, mostra o poder que exerce nas almas dos que estão dispostos a sofrer seus efeitos, mas, de outro lado, aponta para os limites aos quais está submetida. O completo desvio da ordem racional, ou seja, a desrazão, é um obstáculo insuperável ao filósofo socrático na medida em que sinaliza para o fim do discurso e a prevalência da ferocidade bestial. E, certamente, Trasímaco é a besta com a qual não é possível dialogar.

PALAVRAS-CHAVE: desrazão; diálogo; emoções.

ABSTRACT: In this paper, I start from *EN* discussion on *pathe's* configuration and its intrinsic relationship with human actions to discuss how the character Thrasymachus of the *Republic's* Dialogue can be considered a paradigmatic example of a disposition whose reason is inoperative. Indeed, since this sophist is deeply rooted in his world's conceptions, without admitting the hypothesis that his positions and answers about many subjects are shown incorrect for they fall into contradiction, beforehand all possibility of dialogue fails with such a man. Thus, in *Republic*, on the one hand, dialogic action shows the power it exercises in the souls of those who are willing to suffer its effects, but on the other hand, it points to the limits to which it is subjected. The deviation from the rational order, i.e., unreason, is an insurmountable obstacle to Socratic philosopher insofar as it signals to the end of discourse and the bestial ferocity's prevalence. Certainly, Thrasymachus is the beast with whom it is not possible to dialogue.

KEYWORDS: unreason; dialogue; emotions.

¹ Professora Adjunta de Filosofia Antiga da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Doutora em Filosofia. Pós-doutorado em Letras Clássicas – Grego. Bolsista CAPES do Programa Residência Pedagógica (2022-2024). Integra o grupo de pesquisa CNPq: Estudos sobre o Teatro Antigo.



A *Ethica Nicomachea* aristotélica elabora a argumentação filosófica primordial para o delineamento do agente como ocupante de uma posição central na construção do caráter humano, cuja responsabilidade pelos vícios e pelas virtudes lhe é atribuída de modo integral. Para estabelecer o campo da Ética como aquele que encontra exclusivamente no agente o motor das ações, desvincilhado da determinação de divindades ou, ainda, de uma cadeia causal de escolhas que engendraria um efeito necessário, Aristóteles concebe a investigação acerca da virtude como essencial para a classificação das ações de acordo com um parâmetro ético relativo ao louvor e à censura no escopo da vida em uma comunidade. Com efeito, esta deve ter diante de si exemplos reais de ações e, portanto, exemplos humanos, não deídicos, a partir dos quais poderá emular, por meio da prática, os caracteres virtuosos, bem como rejeitar os viciosos. Ademais, ao conceber que o merecimento das recompensas e das punições segundo a lei deve ancorar-se na responsabilidade completa do agente, a *Ethica Nichomachea* oferece, de um lado, importante reflexão acerca da integral responsabilização humana na delimitação de seus padrões de agência e, de outro lado, demonstra a relevância intransponível do contexto no qual a ação ocorre. Assim, longe de abstrair as condições nas quais o agir acontece, é preciso, antes, situacioná-lo na singularidade de uma empiria que é condição para a ação. De modo rigoroso, porém adaptado à diversidade contextual nas quais ocorrem as ações, tais como conhecimento, ignorância, coação, força dos fenômenos naturais e violência, é que a régua do juiz deve formular a métrica do justo veredito. Em outros termos, embora Édipo e Suzane von Richthofen tenham cometido o parricídio, o contexto de ignorância e conhecimento da identidade dos mortos diferencia *em virtude* o filho de Laio da filha de Manfred.

É no escopo da discussão que a *Ethica Nicomachea* fomenta acerca da construção e cristalização pelos próprios agentes de uma segunda natureza virtuosa ou viciosa capaz de explicar o fenômeno da acrasia ou incontinência, que a educação das emoções (*pathe*) se impõe como uma das ações mais fundamentais para a possibilidade de uma existência feliz. Na medida em que Aristóteles concebe a naturalidade e irredutibilidade das emoções na vida humana, elas se apresentam como constituintes do agir e, portanto, partícipes do próprio desenvolvimento da virtude, por um lado, mas também do vício, por outro.

Se as emoções estão sempre presentes nas ações virtuosas e, por conseguinte, no ápice existencial, ou seja, na Eudaimonia², é preciso, inicialmente, conferir-lhes definição. Afinal, o que são as emoções (*pathe*)? De acordo com o filósofo, “entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer

² A *Eudaimonia* é definida como “certa atividade de alma segundo perfeita virtude” (Ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν) (Arist. EN 1.13 1102a5).

ου dor”³ (λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη) (Arist. *EN* 2. 1105b21–22). Assim, Aristóteles explica o que são as emoções, primeiramente, classificando-as entre um dos “três tipos de estado que se geram na alma” (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ) (Arist. *EN* 2. 1105b20) e, em seguida, por meio dessa lista exemplificadora.

Além dos *pathe*, a alma possui capacidades (δυνάμεις) (1105b23), isto é, “os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções: por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos” (δυνάμεις δὲ καθ’ ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ’ ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι) (Arist. *EN* 2. 1105b24–25); bem como disposições (ἔξεις), ou seja, os estados “em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções”⁴.

Nesse sentido, o filósofo especifica, contudo sem definir, em que consistem as emoções, por meio de uma enumeração compreensível e aquiescida pela opinião corrente, distinguindo-as dos outros estados anímicos para, no entanto, determinar capacidades e disposições por meio da relação que estabelecem com os *pathe*. Desse modo, as emoções adquirem um papel central na ética, já que dos três estados de alma que Aristóteles concebe em *EN* todos têm a participação emocional. Assim, “emoções são afecções envolvidas na ação que contém um elemento cognitivo (para sentir medo, por exemplo, é preciso *considerar* que algo presente é capaz de causar dano à nossa vida, e esta consideração é de natureza cognitiva)” (ZINGANO, 2008, p. 120). O que, por conseguinte, significa que “as emoções se formam a partir de uma cognição” e “por isso mesmo elas não são refratárias a toda razão; ao contrário, podem escutar a razão e, deste modo, aperfeiçoar-se, tornando-se assim emoções moderadas pela razão” (ZINGANO, 2007, pp. 153–154).

Entretanto, emoções moderadas pela razão, traduzidas pelo autodomínio nas ações, são raras. Na *Ethica*, Aristóteles insiste no fato de que a educação virtuosa é difícil de ser alcançada pelos mortais. Mas é precisamente porque tal *paideia* é decisiva para uma vida feliz, que a reflexão sobre o papel que as emoções têm desempenhado em nossas ações jamais pode deixar o local de nossa vida prática para ornamentar a *kalipolis* de nossos sonhos.

E em nossa existência de pessoas comuns, com atividades comuns e preocupações comuns no sentido que o professor Osvaldo Porchat atribuía ao ‘homem comum’ (PORCHAT, 1994, pp. 22–45), confrontamo-nos com a vitória da desrazão e o fracasso dos conselhos de nossos pais: ‘pense,

³ Todas as traduções de *EN* são de ZINGANO (2008).

⁴ ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ (Arist. *EN* 2. 1105b25–28).

antes de agir', 'escute, antes de falar', 'não interrompa quando alguém estiver falando'. Obviamente, nossos pais não fracassaram *agora*, mas nossa espécie tem fracassado todas as vezes que pisoteia a racionalidade e abre mão de algo que apenas os racionais são capazes de fazer, a saber, uma *escolha*. E, assim, igualando-nos em atos às feras, temos cristalizado diariamente a natureza da barbárie.

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. (ADORNO, 2012, p. 154)

As sociedades acráticas⁵ vivem a imanência da destruição, uma vez que a deliberação — atividade que, necessariamente, requer o uso da razão — não encontra espaço, sendo, portanto, as resoluções sociais oriundas de impulsos emocionais que, ao não se legitimarem racionalmente, são inexplicáveis sob a perspectiva teleológica do bem humano. Assim, Adorno (2012, p. 158) de um modo bastante aristotélico, continua: “suspeito que a barbárie existe em toda parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade”. No entanto, como esclarece o filósofo frente às objeções de Becker, as considerações racionais não podem operar em uma abstração que elimine o contexto da ação, dirigindo esforços somente para a análise dos objetivos a serem atingidos e o emprego da razão exclusivamente para o alcance destes fins. Com efeito, “as reflexões precisam, portanto, ser transparentes em sua finalidade humana” (ADORNO, 2012, p. 160), ao custo de recaírem no extremo oposto da dominação cegamente tecnicista, tal como configura-se a razão instrumental, temática longamente debatida por Adorno e Horkheimer no texto fundamental da primeira geração da teoria crítica *Dialética do Esclarecimento*.

Nesse sentido, embora identifique-me como platônica⁶, é incrivelmente a *Ethica Nicomachea* que articula o pressuposto da análise que aqui desenvolverei acerca dos momentos iniciais da participação da personagem Trasímaco, n'A República. Pois, se de um lado, Aristóteles (EN 1. 1102b26-27) elabora a ideia de que as virtudes morais são efetivadas em uma prática de vida,

⁵ A *acrasia*, ou incontinência, é a condição do caráter humano refém do apetite. Caráter esse, portanto, incapacitado de realizar a escolha deliberada, uma vez que a razão não é senhora das ações.

⁶ Uma vez que concebo ser o conhecimento condição necessária e suficiente para o bem agir, compreendo-me enquanto platônica e, ademais, sei, empiricamente, que essa é uma posição que tem muito mais argumentos para ser abandonada do que abraçada.

revelando, assim, um caráter que se submete à razão, cujo corolário se apresenta na moderação das ações; por outro lado, ao analisar as posturas, discursos e emoções que o sofista Trasímaco expõe e provoca em Sócrates, penso, poderemos vislumbrar na práxis dialógica socrático-platônica as consequências ético-epistemológicas de uma razão inoperante em decorrência da torrente de emoções que a sobrepuja.

De fato, Platão ensina-nos que a possibilidade do diálogo, enquanto método e essência filosóficos, se liga intrinsecamente à predisposição dos participantes a mudarem seus posicionamentos de acordo com a força do *logos*. Escutar e falar alternadamente sem a interrupção da voz alheia discordante e sem o apreço por certezas arraigadas é índice de uma alma que, pelo menos no que concerne ao exercício dialógico, se autocontrola. Assim como a preponderância da razão em relação às emoções é uma virtude essencial para o microcosmo do diálogo, o domínio de si adquire proporções ainda maiores para a boa vivência no macrocosmo das comunidades. Logo, se o diálogo é a única possibilidade filosófica para o prosseguimento no caminho do bem humano, quando ele é inviabilizado por uma alma que se debate no sentido oposto ao da razão, nada há a ser feito: é preciso aceitar que a fera não reconhece argumentos, mas apenas a vociferação e violência da força irracional. Em outros termos, o diálogo encontra seu limite de ação na bestialidade do interlocutor: quanto menos racional, mais difícil se torna a discussão e, assim, é preciso admitir com os ensinamentos da *República* que o diálogo não se destina a todos e, por isso mesmo, devemos refletir acerca de nós cujas posições, doravante tão aprofundadas na pretensão de esclarecimento super racional sobre os fatos histórico-sociais e econômicos, nos impossibilitam estabelecer uma reflexão consistente sobre a diferença que não somos, mas poderemos talvez ser se também nos abrimos para a escuta. Portanto, até que ponto não estamos jogando o jogo instrumentalizado da razão, desconsiderando que as vicissitudes são elementos constituintes de nossos julgamentos e ações? Será que não aprendemos ainda que são as nossas emoções peças fundamentais para a simpatia ou antipatia com que apreendemos os fatos, bem como os discursos sobre eles?

No Livro I da *República*, após o meteco Céfalos deixar o diálogo iniciado com Sócrates a fim de se dirigir para o sacrifício, seu filho, Polemarco, assume o posto herdado na discussão acerca da justiça e apresenta a concepção de que cabe ao homem justo beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos. Na análise dialógica dessa tese, Sócrates e Polemarco acordam tanto que (1) a justiça é uma virtude dos homens (ἀλλ' ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεῖα ἀρετή); (Pl. R. 335c2); quanto que (2) os homens “quando são maltratados, necessariamente tornam-se mais injustos” (καὶ τοὺς βλαπτομένους ἄρα [...] τῶν ἀνθρώπων ἀνάγκη ἀδικωτέρους γίγνεσθαι) (Pl. R. 335c3-4). A partir dessas duas teses derivadas da concordância de ambos, Sócrates recorre ao argumento

por analogia, referindo-se às artes da música e da equitação como parâmetros para a compreensão acerca do que é a justiça no escopo determinado por Polemarco, ou seja, o de que ela gera ações essencialmente contrárias. Vejamos a passagem de *R.* 335c5-d9⁷:

S: - Então, será que com a música os músicos podem tornar os outros ineptos para a música?

P: - Impossível.

S: - Mas, com a equitação, os cavaleiros são capazes de tornar os outros ineptos para a equitação?

P: - Não são.

S: - Mas, com a justiça, os homens justos são capazes de tornar os outros injustos? Ou, falando de maneira mais geral, com a virtude os bons são capazes de tornar maus os outros?

P: - Mas é impossível!

S: - Não é, creio, tarefa do calor o tornar frio, mas a do seu contrário.

P: - Sim.

S: - Nem é próprio da secura o umedecer, mas a do seu contrário.

P: - É, sim.

S: - Nem é próprio do homem bom causar prejuízo, mas do seu contrário.

P: - Parece.

S: - E o homem justo é bom?

P: - Sem dúvida.

S: - Ah! Não é tarefa do homem justo, Polemarco, prejudicar nem o amigo nem a nenhum outro, mas a do seu contrário, o homem injusto.

P: - Parece-me, Sócrates, verdade o que dizes.

Σ: ἄρ' οὖν τῇ μουσικῇ οἱ μουσικοὶ ἀμούσους δύνανται ποιεῖν;

Π: ἀδύνατον.

Σ: ἀλλὰ τῇ ἵππικῇ οἱ ἵππικοὶ ἀφίππους;

Π: οὐκ ἔστιν.

Σ: ἀλλὰ τῇ δικαιοσύνῃ δὴ οἱ δίκαιοι ἀδίκους; ἢ καὶ συλλήβδην ἀρετῇ οἱ ἀγαθοὶ κακοὺς;

Π: ἀλλὰ ἀδύνατον.

Σ οὐ γὰρ θερμότητος οἶμαι ἔργον ψύχειν ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Π: ναί.

Σ: οὐδὲ ξηρότητος ὑγραίνειν ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Π: πάνυ γε.

Σ: οὐδὲ δὴ τοῦ ἀγαθοῦ βλάπτειν ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

φαίνεται.

Σ: ὁ δὲ γε δίκαιος ἀγαθός;

Π: πάνυ γε.

⁷ Essa é a única passagem de *República* cuja tradução é da professora Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2006). As traduções das passagens que se seguirão são de minha autoria.

Σ: οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, ὦ Πολέμαρχε, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου.

Π: παντάπασί μοι δοκεῖς ἀληθῆ λέγειν, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

Na analogia entre justiça, música e equitação, estas últimas demonstram ser responsáveis por proporcionar aos homens mais aptidão nas respectivas artes ao invés de provocarem o contrário. Assim, analogamente, a justiça também só pode fazer com que aqueles que estão sob sua égide, necessariamente, tornem-se *mais justos*, e não o inverso. Ademais, Sócrates e Polemarco já haviam concordado que a justiça é uma virtude e, portanto, só pode *melhorar* os homens. Ora, o que torna algo melhor é bom, enquanto o que provoca a piora é mau e, nesse sentido, aquela ideia de justiça de Polemarco, a saber, a de que o justo prejudica os inimigos, neste momento, já não se adequa à noção de que a justiça é uma virtude (pois esta torna aquilo em que está presente melhor com sua presença). Em outros termos: o prejuízo é um mal e a virtude é um bem e, logo, a junção concomitante de ambos é impossível. Sendo a justiça um bem, não pode ser má e o prejuízo não pertence à sua definição. Assim, se o homem bom é o homem justo e este só causa o bem, cabe ao contrário, o mau e injusto causar o mal e, deste modo, a tese inicial de Polemarco é superada pela conclusão de que o justo não prejudica absolutamente ninguém.

No entanto, antes de prosseguirem em direção a uma melhor definição de justiça e do homem justo, é preciso identificar a qual tipo de alma pertence o discurso que identifica na justiça o privilégio aos amigos e a destruição dos inimigos. Certamente, não poderia ser de outro tipo de gente, que não fosse “— De Periandro, creio, ou de Perdicas ou de Xerxes ou de Ismêneas de Tebas ou de outro homem rico que se considere muito poderoso” (οἶμαι αὐτὸ Περιάνδρου εἶναι ἢ Περδίκκου ἢ Ξέρξου ἢ Ἰσμηνίου τοῦ Θηβαίου ἢ τινος ἄλλου μέγα οἰομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός) (Pl. R. 336a5-6). Assim, a tese inicial de Polemarco não é, em sua origem, proveniente de uma alma tão solícita ao diálogo, como o é a do filho de Céfalo, mas finca suas raízes em tiranos. E se Polemarco, por um momento, é capaz de afirmar o que afirma, é porque não *pensa corretamente* acerca daquilo que ouve. Entretanto, quando se dispõe a pensar, de fato, seu pensamento pensa sem ser obsediado pelas emoções. Ademais, e este é um traço importantíssimo para o sucesso do rapaz como interlocutor, que se articula com a noção precedente de que as emoções têm um aporte cognitivo: Polemarco dedica afeição por Sócrates. É ele quem envia o escravo até o filósofo e Glauco para pedir que o esperem (Pl. R. 327b5). Também é ele quem ameaça coagir Sócrates por meio da força física a permanecer no Pireu, no caso de o filósofo continuar sua subida até a *astys* (Pl. R. 327c9) e anuncia que se recusará a ouvir qualquer argumento que vise persuadir acerca da necessidade socrática de retornar para o alto antes que a noite chegue (Pl. R. 327c12). Por fim, é este amigo, Polemarco, quem oferece ao filósofo o irrecusável objeto de desejo de Sócrates: “Lá

nos uniremos a muitos jovens e dialogaremos” (καὶ συνεσόμεθα τε πολλοῖς τῶν νέων αὐτόθι καὶ διαλεξόμεθα.) (Pl. R. 328a8-9).

Após, portanto, a refutação da tese defendida por Polemarco acerca da justiça, apresenta-se a situação que segue:

Enquanto estávamos dialogando, Trasímaco muitas vezes lançava-se de modo irrequieto entre o raciocínio, tendo sido, em seguida, impedido pelos que se sentavam a seu lado e queriam ouvir o discurso até o fim. Quando fizemos uma pausa, após eu falar, de modo algum conduziu-se tranquilamente, mas contorcendo-se tal que uma besta, veio em nossa direção como se fosse nos dilacerar.

καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγομένων ἡμῶν μεταξὺ ὄρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον· ὡς δὲ διεπαυσάμεθα καὶ ἐγὼ ταῦτ' εἶπον, οὐκέτι ἡσυχίαν ἤγεν, ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον ἤκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος. (Pl. R. 336b1-8)

A emblemática descrição de Trasímaco, por Sócrates, ganha contornos mais nítidos quando relacionada à conclusão que a precede: a tese de que a justiça consiste em ajudar os amigos e arruinar os inimigos pertence àqueles cujo poder permite, tal como os tiranos, assassinar, roubar dinheiro e expulsar da cidade quem for de seu parecer, no mesmo sentido daquilo que Polo afirma acerca do rétor, no *Górgias*.⁸

Desse modo, acompanha-se na descrição de Sócrates sobre o comportamento de Trasímaco uma gradação de inquietude com o desenrolar do diálogo entre o filósofo e Polemarco, até o momento em que, ao ouvir sua própria concepção de justiça ser refutada, não consegue mais dominar-se a si mesmo, manifestando o caráter feroz que o descredencia do posto de bom interlocutor dialógico, uma vez que sua razão se encontra soterrada no mar de emoções com as quais se moldou. Assim,

Polemarco e eu ficamos assustados e, tendo emitido um grunhido, disse, em direção ao nosso meio:

-Que é isso, Sócrates! Vocês estão há muito falando disparates. Por que têm essa simplicidade, sendo complacentes um com o outro? Vamos, se verdadeiramente desejássemos saber o que é o justo, não perguntes somente, nem se empenhes em refutar quando alguém te responde algo, sabendo que é mais fácil perguntar que responder. Mas responde tu e enuncia o que dizes ser o justo. E não me digas que é o dever, nem que é o benéfico, nem o proveitoso, nem o conveniente, nem o vantajoso,

⁸ “Mas o quê? Não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem for de seu parecer? (τί δέ; οὐχ, ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτείνουσιν τε ὃν ἂν βούλωνται, καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῇ αὐτοῖς;) (Pl. Grg. 466c1-2).

mas, diga claramente e com acuidade o que dirias! Pois não aceitarei coisas sem lê com crê como essas que dizes.

καὶ ἐγὼ τε καὶ ὁ Πολέμαρχος δέισαντες διεπτοίθημεν· ὁ δ' εἰς τὸ μέσον φθεγξάμενος, τίς, ἔφη, ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει, ὃ Σώκρατες; καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδάν τίς τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκῶς τοῦτο, ὅτι ρῆον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φησ εἶναι τὸ δίκαιον. καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μηδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μηδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μηδ' ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς. (Pl. R. 336b8-d4)

A reação bestial de Trasímaco assusta Sócrates e Polemarco. Estes, que anteriormente dialogavam, agora se calam e prestam atenção ao animal que têm diante de si. Se outrora ele foi contido pelos demais, nesse momento, sem controle, desvencilha-se da força dos jovens e segue na direção do filósofo e do filho de Céfalo, emitindo som não discursivo (*phtengomai*) para, finalmente, interpor-se fisicamente entre os amigos e coagi-los, pelo medo, a ceder espaço para sua demonstração. O jovem Polemarco já não pode continuar no diálogo: a melhor defesa do inexperiente contra a fera é sair de cena, deixando-a para aquele que, controlando melhor as emoções, poderá encantar a serpente.

Na *Apologia*, em sua defesa contra as acusações que lhe foram imputadas, Sócrates afirma:

São essas coisas, pois, que vós mesmos vistes na comédia de Aristófanes: um Sócrates transportado na cena, apregoando caminhar no ar e aloprando muitos outros disparates.

ταῦτα γὰρ ἐωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαίω. (Pl. Ap. 19c2-5)

A interpretação que Sócrates concebe acerca de sua personagem cômica é bastante fiel à realidade do comportamento da personagem Sócrates, de *Nuvens*. De fato, lá, o filósofo anda pelos ares (v. 225) e propaga ensinamentos esdrúxulos como a técnica de medição dos saltos da pulga (vv. 149-150) e a investigação do barulho produzido pelo cu do mosquito (vv. 160-164).⁹ A terminologia empregada por Sócrates, na *Apologia*, para caracterizar o que seu duplo ridículo diz é *phluarian phluarounta* (φλυαρίαν φλυαροῦντα), que traduzi por ‘aloprando disparates’. Com

⁹ Entretanto, o ensinamento da reversão dos discursos, a saber, tornar o discurso errado, correto, e o correto, errado, enquadra-se no âmbito de saberes importantes no campo democrático ateniense e, é atrás desse aprendizado que Estrepsíades se dirige ao pensatório socrático, em *Nuvens*.

o emprego desse vocabulário, Sócrates deixa claro que não há um efetivo discurso nas palavras proferidas pelo personagem aristofânico, mas coisas sem razoabilidade e que, portanto, não perfazem um raciocínio.

Na *República*, deve-se ter atenção para o fato de que Trasímaco também utiliza *phluarian* para caracterizar o diálogo desenvolvido por Sócrates e Polemarco, como viu-se anteriormente. Se, por um lado, Sócrates, na *Apologia*, reconhece que sua versão cômica nada diz além de bobagens, por outro lado, na *República*, Trasímaco acusa o próprio Sócrates *filosófico* de fazer *na vida real* as mesmas coisas que faz na peça que o ridiculariza, ou seja, de não ser capaz de desenvolver discursos, mas apenas idiotices que são exacerbadas pelo emprego autoritário da frase “Pois não aceitarei coisas sem lé com cré como essas que dizes” (ὥς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς.) (Pl. R. 336d4).

No entanto, sob a perspectiva da cena platônica, Trasímaco demonstra uma contradição radical entre a racionalidade que ele próprio exige do discurso de Sócrates e o contexto da bestialidade na qual essa demanda é expressa. Antes mesmo de irromper entre Sócrates e Polemarco, Trasímaco vinha sendo domado, como se fosse um bicho selvagem, pela audiência de jovens que acompanhava o desenrolar dialógico. Quando, finalmente, consegue falar o que pensa, durante a pausa feita pelos interlocutores, grunhe sua torrente de emoções que, definitivamente, não se constituem em um *logos*, mas em *phluaria*.

Após ouvi-lo falar, assustei-me e olhando para ele, senti medo. Parece-me que se não o tivesse visto antes que ele me visse, teria perdido a voz. Ora, quando ele começou a tornar-se selvagem por causa do raciocínio, olhei para ele primeiro e, assim, engendrei a resposta e disse, tremendo de pavor:

— Não sejas duro conosco, Trasímaco! [...] Acredite nisso, amigo. [...] Assim, é mais adequado que vós por serdes hábil, muito mais vos apiedeis de nós que vos irriteis.

καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καί μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφωνος ἂν γενέσθαι. νῦν δὲ ἡνίκα ὑπὸ τοῦ λόγου ἤρχετο ἐξαγριαίνεσθαι, προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, ὥστε αὐτῷ οἷός τ' ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι, καὶ εἶπον ὑποτρέμων· ὦ Θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι. [...] οἷου γε σύ, ὦ φίλε. [...] ἐλεεῖσθαι οὔν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστίν που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ χαλεπαίνεσθαι. (Pl. R. 336d6-337a2)

Ao vislumbrar o perigo, inesperado na situação de familiaridade em que está, Sócrates teme Trasímaco na mesma medida em que temeria o inexplicável surgimento de um animal feroz e pronto para o ataque na casa de Céfalos, no Pireu. Em outros termos, uma coisa seria Sócrates, enquanto aventureiro destemido, embrenhar-se no Pantanal e deparar-se com uma cobra, um jacaré

ou uma onça pintada: a aparição dos animais selvagens não causaria grande surpresa, mas, quiçá, poderia ter sido aguardada. Contudo, outra coisa, é perceber que a fera estava à espreita o tempo todo, no lar, travestida com as vestes de animal domesticado. Logo, com imenso espanto, por pouco a razão socrática não é vencida pela emoção: a afirmação do filósofo que assegura quase ter perdido a voz é índice disso:

A antiga crença de que aquele que não olha um lobo antes de ser por ele olhado fica emudecido é lembrada por Sócrates não apenas para sugerir a inconveniência da conduta de Trasímaco, mas também para introduzir na República um tema com muitas implicações para o destino do diálogo: a associação de Trasímaco, da sofística e da retórica em geral com a tirania. (LOPES, 1998-1999, p. 48)

Com efeito, se a conclusão à qual chegaram Sócrates e Polemarco antes da entrada de Trasímaco em cena apontava para exemplos distantes de tirania, com a selvageria indômita do aloprado tem-se a literalização do comportamento tirânico, pois ele está entre nós.

No entanto, a despeito da situação extrema, reiterada por Sócrates com a utilização de palavras como *exemplagen* (ἐξεπλάγην), *ephoboumen* (ἐφοβούμην), *exagriainesthai* (ἐξαγριαίνεσθαι) e *hypotremon* (ὑποτρέμων), ele não cede ao medo e foge, nem mimetiza o comportamento voraz de Trasímaco, pois isso desviaria o confronto dialógico para o nível da luta física e, talvez, este fosse o objetivo do sofista. Porém, é na permanência de uma emoção orientada pela razão que o filósofo elabora uma resposta compreensível à fera, arrastando-a para o tatame do embate de raciocínios. E qual é o discurso compreensível a esse tipo de besta? Apenas um: o elogio.

Assim, o espaço aberto por Sócrates para a fala de Trasímaco, de um lado, constrói-se sobre a censura aos erros que, doravante, ele mesmo e Polemarco possam ter cometido no diálogo e, de outro lado, no louvor da figura do sofista que, por ser hábil (*deinos*; δεινός) em discursos, deve apiedar-se dos que são mais fracos que ele (*eleesthai*; ἐλεεῖσθαι), ao invés de enfurecer-se (*chalepainesthai*; χαλεπαίνεσθαι). Com efeito, louvar as qualidades do interlocutor e, ao mesmo tempo, provocar a comoção relativamente ao orador que fala é, por excelência, um expediente retórico e, nesse sentido, Sócrates vale-se do terreno de atuação de Trasímaco para convidá-lo a falar. Quanto a isso, o animal expõe mais uma vez seu caráter grotesco com um riso descontrolado:

Ao ouvir isso, gargalhou muito convulsivamente e disse: Ó Hércules, eis a costumeira ironia de Sócrates [...]

καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπεν· ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη 'κείνη ἢ εἰωθῖα εἰρωνεία Σωκράτους, [...] (Pl. R. 337a 2-4)

Entretanto, embora considere, a princípio, o elogio socrático como fruto de uma contumaz ironia, é, certamente, isso que Trasímaco espera do filósofo e de todas as pessoas para as quais se

dirige. Ora, ele mesmo explicita essa posição após expressar sua opinião sobre o justo: “Eu afirmo que o justo não é outra coisa que o vantajoso para o mais forte. Mas por que não me louvas? Isso não queresas [...]” (φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. ἀλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἀλλ’ οὐκ ἐθέλησεις.) (Pl. R. 338c2-4).

Assim, é porque conhece de antemão a que tipo de coisa o caráter de Trasímaco é aficionado, que o filósofo pode atendê-lo, em uma espécie de prolepse, naquilo que realmente constitui objeto de louvor, antes mesmo da demanda da besta. Aliás, sob a perspectiva do significado que Sócrates confere ao diálogo enquanto método essencial que busca a verdade, o elogio ao sofista não poderia aparecer em outro lugar: o louvor destina-se aos que sobrepujam os perdedores, e Sócrates e Polemarco realmente perdem em habilidade retórica para Trasímaco, que é *deinos*. Em contrapartida, no âmbito da atividade dialógica não há vencidos, pois a mudança de posicionamento dos interlocutores de acordo com a força do argumento representa a vitória do conhecimento e, portanto, ambos avançam juntos. A esse campo dialógico Trasímaco não adere, porque compreende o discurso enquanto expediente de persuasão que deve conduzir almas para o lado que *ele* quer. Quando, então, seu discurso se mostra contraditório, também se mostra ineficaz em cumprir com aquilo que promete, a saber, persuadir. Logo, na medida em que não consegue sustentar por meio de argumentos a tese que defende, Trasímaco encara-se como derrotado e age como tal: tenta deixar o ringue, não sem antes despejar um *macrologos* nos ouvidos do auditório (Pl. R. 343b-344d).

Entretanto, os jovens não deixam o sofista abandonar a discussão desse modo, falando o que quer para, em seguida, dar as costas ao público e sair de cena. Segurado como fera, Trasímaco é forçado a permanecer e explicar, a contragosto, sua fala. O fato de ser um desarrazoado não o desobriga de responsabilizar-se pela inoperância de sua razão cristalizada na barbárie de seu comportamento e no discurso aloprado que propaga. Uma vez que a bestialidade de Trasímaco não é obra da natureza, mas construída de acordo com sua responsabilidade, ele deve prestar contas por promover o terror e incitar a discórdia animalesca quando joga no campo cujo mandante é o diálogo. No entanto, desde Sócrates, o diálogo está em processo de falência, e por isso Trasímaco continua a sentir-se completamente livre para aloprar entre aloprados.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. Educação contra a barbárie. In: **Educação e emancipação**. 7. Imp. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- ARISTOPHANES. **Clouds**. A commentary. S. Douglas Olson. Michigan: University of Michigan Press, 2021.
- ARISTÓTELES. **Ethica Nichomachea I 13-III-8**. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2008.

- ARISTOTELIS **Ethica Nicomachea**. Edited by Ingram Bywater. New York, Cambridge University Press, 2010.
- LOPES, Antônio Orlando de Oliveira Dourado. A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do Livro I, da República de Platão a partir dos poemas homéricos. **Revista Kleos**, Rio de Janeiro, n.2/3, 1998-1999.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. Prefácio a uma filosofia. In: **Vida comum e ceticismo**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2015.
- PLATÃO. **A República**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas: Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PLATONIS **Rempubicam**. Ed. S.R.Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2007.



