DOI 10.53000/cpa.v13i25.832

A JUSTIÇA E SUA IMAGEM: CONTRADIÇÃO OU COERÊNCIA NOS ARGUMENTOS DE TRASÍMACO?

Rodrigo Silva Rosal de Araújo

Resumo: o tema da justiça, localizado no livro I da *República*, é particularmente agudizado na primeira resposta de Trasímaco, que a identifica com o interesse, a conveniência do mais forte (338c). O justo se reduz e se assemelha com aquilo que está prescrito na lei editada pelo governante. Lei que se coloca como medida da justiça e como condição do exercício do poder. Por esse caminho, nosso intento é sintetizar outros problemas que se ligam inevitavelmente à questão, como, por exemplo, a dialética da *physis* e *nomos* e a possibilidade de conciliação entre elas. Para alcançar tal objetivo, nosso ponto de partida será a tese que afirma haver coerência entre os argumentos apresentados por Trasímaco. Além disso, analisaremos a teoria da aparência subjacente ao tema da justiça.
Palavras-chave: Justiça, Trasímaco, República.

JUSTICE AND ITS IMAGE: CONTRADICTION OR COHERENCE IN TRASÍMACO´S ARGUMENT?

Summary: the subject of the justice, located in book I of *Republic*, particularly it is handled in the first reply of Trasímaco, that identifies it with the interest, the convenience of strongest (338c). Just it is scrumbled and if it is similar with what it is prescribed in the law edited for the governor. Law that it places as measured of justice and as condition of the exercise of the power. For this

* Professor de Filosofia do Direito da AESO - Faculdades Integradas Barros Melo e de Introdução ao Estudo do Direito da Faculdade Maurício de Nassau. Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutorando em Filosofia pelo programa integrado de Doutorado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN.
E-mail: rodrigorsa@hotmail.com

way, our intention is to synthesize other problems that bind to the question inevitably, as, for example, the dialectic of *physis* e *nomos and* the possibility of conciliation between them. To reach such objective, our starting point will be the thesis that it affirms to have coherence between the arguments presented for Trasímaco. Moreover, we will analyze the theory of the underlying appearance to the subject of justice.
Word-key: Justice, Trasímaco, Republic.

Introdução: concepção ética subjacente à controvérsia

A substância do pensamento dos gregos sobre eticidade consistia, inicialmente, na ideia de que a vida boa não se fundamentava apenas na observância das leis, mas fundamentalmente na aquisição e exercício inteligente das virtudes, ou seja, daquelas disposições para agir que merecem elogio e realizam nossas melhores capacidades.[1]

De uma maneira geral, a ética é considerada como uma decisão sobre a conduta do cidadão politicamente inserido. Esta posição autonômica apoia-se em duas fontes de valor: a lei e a natureza. A questão é de relevância singular, e decisiva na reflexão do mundo antigo, a tal ponto que uma história das teorias éticas deveria acabar coincidindo amplamente com uma história geral da filosofia antiga. Isso também implica na inseparabilidade entre o estudo da natureza e a análise dos costumes, das usanças sociais.[2]

A moral dos gregos, como qualquer outra, é tão antiga como sua sociedade e, portanto, como seu primeiro documento poético; a ética grega, ao contrário, inicia-se com Aristóteles, que a elabora imediatamente a partir da indagação socrático-platônica alinhada aos questionamentos da sofística.[3]

---

[1] **Conforme Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.2**.
[2] É o posicionamento de Mario Vegetti. *La ética de los antigos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.22.
[3] Vegetti. *La ética de los antigos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.29. Importante esclarecer, de logo, que tomamos os étimos 'ética' e 'moral' por, respectivamente, reflexão teórica sobre a conduta e

Se a questão dos inícios pode resolver-se em termos cronológicos bastante precisos, existem aspectos de larga duração na reflexão moral e na ética antiga que não variam substancialmente no curso de sua história através dos séculos, e que formam um marco estável para a compreensão desta história. Isso contribui para a compreensão do problema da oposição *nomos/physis.*[4]

A sociedade grega não dispunha de fortes aparatos coercitivos de tipo político como o Estado e a magistratura, e menos ainda de aparatos de condicionamento ideológico e educativo, como uma escola dirigida pelo Estado ou uma Igreja unificada.[5] Nem sequer existiam textos dotados de um valor normativo universal, como um corpo legislativo unificado ou um livro sagrado que pudesse ser interpretado como uma escritura impositiva, embora a historiografia registre algumas leis esparsas.[6] Havia uma série de prescrições para o que fazer e o que não fazer em vários contextos, mas essas prescrições nem sempre eram compatíveis entre si e não eram deriváveis de alguns princípios ou ideais básicos, carecia de sistematização.[7]

Precisamente porque suprem esta ausência de regras coercitivas, a moral e a ética antiga assumem um papel central baseado na pressão que exercem dentro do âmbito da política, do governo da vida e da integração social, exigindo um pensamento mais discursivo, mais argumentativamente articulado, mais exposto à refutação.[8]

---

conjunto de crenças, de usos e costumes de uma sociedade. Para aprofundamentos, recomendam-se leituras de Pamela M. Huby. *Greek Ethics.* London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967; e K. J. Dover. *Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974.

[4] Gigante, M. *Nomos Basileus*. Napoli, 1956, p11.

[5] Burkert, Walter. Religião grega na época clássica e arcaica. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, p.22.

[6] Vegetti. La ética de los antigos. Madrid, Síntesis, 2005, p.30.

[7] K. J. Dover. Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle. Oxford: Blackwell, 1974, p.66.

[8] Nesse sentido Havelock, E. A, Cultura orale e civiltá della scrittura da Omero a Platone, Roma-

Apesar da necessidade de normas e valores interiorizados e socialmente compartidos, nas culturas antigas o sujeito da ação moral, o destinatário do discurso ético, nunca foi o homem em um sentido universal. Sempre fora selecionado a partir de procedimentos de exclusão baseados tanto no engajamento a determinado grupo social, como em importantes aspectos da personalidade individual. O grupo dos bons, como quer que se defina, tem enquanto tal direito ao poder, que pode considerar-se como a recompensa que corresponde à virtude.[9] É uma posição aristocrática, mas agora se fundamenta numa seleção intelectual e moral, realizada pela filosofia,[10]que transformasse a cidade e permitisse a integração recíproca de seus membros.[11]

Para se alcançar essa integração recíproca dos cidadãos, concebe-se o ideal da *eudaimonia*, que se coloca para a ética antiga como a finalidade, a motivação, a satisfação da promessa da ação moral. Estritamente unido ao problema da felicidade está o da virtude, instrumento de conjugação entre *eudaimonia* e moralidade.[12]

Essa reflexão histórica e cultural sobre a moral antiga não pode situar sua origem em outro local que não seja a *Ilíada*. Nesse texto, as normas de conduta estão garantidas por meio da representação poética de figuras perfeitas e exemplares, como regras vivas e encarnadas.[13]

Bari, 1983. Como também Vernant, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Lisboa: teorema, 1987.

[9] Finley, Moses I. Política no Mundo Antigo. Lisboa: edições 70, 1983, p.12. Nessa direção, veja-se Vernant. Entre mito e política. São Paulo: EDUSP, 2001.

[10] Goldschmidt, Victor. A religião de Platão. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p.34.

[11] Conforme w. Jaeger. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.273.

[12] Vegetti. La ética de los antigos. Madrid, Síntesis, 2005, p.37. Também se colhe argumentos semelhantes em Detienne, Marcel. L'invention de la mythologie. Paris: Gallimard, 1981 ; e Dodds, E. R. Os gregos e o irracional. Lisboa: Gradiva, 1988.

[13] Como afirma A. Pinto de Carvalho: 'se Homero não dá conselhos, nem, como Hesíodo, se preocupa com intuitos didáticos, no entanto, na trama de seus poemas, destaca-se, aqui e ali,

O herói, na 'sociedade homérica', é o líder de uma linhagem que detém a soberania sobre uma comunidade humana e sobre seu território. A legitimação da soberania está na capacidade do herói para levar a cabo seu específico dever social, que é, em primeiro lugar, a defesa da comunidade e, em segundo lugar, o esforço por defender seu próprio status. Disso dependerá o consenso coletivo e o respeito, que são os fundamentos para uma soberania de legitimidade institucional.[14]

O conjunto de serviços excelentes de que é capaz o herói constitui sua *aretê*, sua virtude. Em Homero, a virtude se desprende essencialmente do combate guerreiro, da capacidade para fazer prevalecer a própria força sobre inimigos e rivais. A virtude é aproximada da violência.[15] O reconhecimento social outorgado à virtude, essencial para a sobrevivência e legitimação da condição heroica, toma duas formas correlacionadas: a fama e a honra. No âmbito da interação social, a perda da fama dará lugar a duas figuras que prejudicam irremediavelmente a condição heroica: a reprovação ou desprezo social e a consequente vergonha. A vergonha confirma a perda de seu particular direito à soberania.[16]

Nessa sociedade homérica, o *nomos* se resumia e identificava à *physis* do herói e aos imperativos sociais que a própria posição heroica requer enquanto

---

uma ou outra reflexão que nos permite reconstituir, através da ação heróica, a concepção de um ideal moral.' *Aspectos da Moral Homérica e Hesiódica (calocagathía – Arete – hybris*). Revista de História, n.25, 1956, pp.49-57, São Paulo. Registra ainda que 'vamos encontrar duas concepções básicas sobre o valor moral: a *areté* homérica como uma qualidade de classe, qualidade inata dos indivíduos de certo grupo social ao lado da *areté* hesiódica considerada como produto de um esforço individual.

[14] Vegetti. La ética de los antigos. Madrid, Síntesis, 2005, p.43.

[15] Adkins, Arthur W. H. Merit and Responsibility: a study in Greek Values. London: Oxford University Press, 1960, p.31.

[16] No dizer de Gilda Naécia Maciel de Barros: 'no arrebol da idade heróica, Hesíodo compõe um poema – os Erga- onde, em parêntese à justiça, faz sérias advertências sobre os perigos da hýbris e suas conseqüências desastrosas, não só para o indivíduo como para toda comunidade.' Sólon de Atenas: a cidadania antiga. São Paulo: Humanitas, 1999, p.42.

tal. Nesse sentido, todas as ações que se levam a cabo na *Ilíada* seriam consideradas involuntárias e, por isso, irresponsáveis.[17] Nessa questão da responsabilização, havia uma estreita relação entre os deuses e os homens.

Essa excessiva proximidade, em momentos de conflito e crise, não permitia aos deuses funcionarem como garantia de uma norma superior e válida para as diferentes partes envolvidas. Esse modelo não podia responder às exigências de universalização dos valores através de uma justiça que funcionasse como norma imparcial, liberada da virtude heroica.[18]

Para conseguir este objetivo será necessário elaborar um pensamento em torno da lei, tanto num sentido político-jurídico, como moral: uma lei que garantisse a distribuição equitativa dos poderes, que controlasse institucionalmente os conflitos assinalando razões e erros, e que assegurasse a interiorização de valores comuns e compartilhados.

Estamos realmente no clima espiritual da cidade-estado. O velho heroismo guerreiro coloca-se agora a serviço da *dóxa* cívica: o soldado presente ao campo de batalha está obedecendo às leis da cidade. O certo é que, a partir de um dado momento, obedecer à lei, aprender a reconhecer-lhe o poder do *éthos*, passa a ser a qualidade mais importante do cidadão.[19]

---

[17] Dodds, E. R. Os gregos e o irracional. Lisboa: Gradiva, 1988, p.29.

[18] Para Gilda Naécia Maciel de Barros, 'o grande obstáculo a uma compreensão genuinamente democrática do ideal de justiça foi a crença que a nobreza sempre demonstrou na superioridade de sua origem, traduzida pela idéia de natureza (phýsis). Sob esse aspecto, também Sólon foi incapaz de superar o problema: sua concepção de homem, apesar do espírito mais aberto que a norteava, não disfarça o velho princípio aristocrático que distingue entre agathoí e kakoí.' Sólon de Atenas: a cidadania antiga. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 54.

[19] Gilda N. M. de Barros. cit., p.56. 'A par da progressiva assimilação e popularização de valores da aristocracia, o homem sem estirpe encontrou na obediência às leis escritas garantia de direitos, ainda que limitados e um novo ideal de vida. Dessa forma, no seu sentido mais profundo, na sua inspiração mais rica, o ideal de justiça se põe no ambiente espiritual da polis.'

1. O início da teoria do direito natural do mais forte

Desenvolvida a partir da gênese da velha vivência que atravessou a moral da sociedade homérica, a moral politizada ainda não se desgarrava do substrato mais profundo da constituição da subjetividade herdada dos textos homéricos: o complexo da virtude.[20]

Esse complexo é percorrido pelos diversos planos conjugados pela ação. Era então necessário desenvolver a sabedoria política, a técnica eficiente para superar eficazmente os problemas e os conflitos, além do vínculo de colaboração entre os homens, que permitiria a persistência da *polis*.[21]

Reaparecerá então profundamente modificada toda uma gama de elementos que supõem uma continuidade e uma transformação do velho horizonte moral. Justiça e respeito seriam considerados condição moral da nova ordem social. Da mesma forma, a aparência e os resultados continuam sendo mais importantes do que os fatos e as intenções.[22]

Nessa empreitada, é imperioso registrar em breves linhas aquilo que vem sendo considerado o itinerário da teoria do direito natural do mais forte na Grécia, por ser um debate que conservou um valor permanente em grande parte da história do pensamento jurídico, político e moral.[23]

---

[20] Adkins, Arthur W. H. Merit and Responsibility: a study in Greek Values. London: Oxford University Press, 1960, p.40.

[21] Pamela M. Huby. Greek Ethics. London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967, pp.7-11.

[22] Por exemplo: Olof Gigon. Rationalité et transrationalité chez lês sophistes. Actes Du Congrés de Nice, mai 1987, p.232. Gigon afirma que a prática que está no centro do ensinamento de Protágoras e de Górgias é antes de tudo uma prática política, que é organizada por uma técnica política. Essa técnica tem que ser necessariamente uma técnica da palavra, palavra politicamente eficaz. Na polis, um só privilégio não poderia ser abolido: o dom da palavra convincente e eficaz. Isso implica que não existe, na ética nem na política, constrangimentos prévios, pois tudo é constantemente construído e reconstruído pela palavra.

[23] Kerferd, *The Sophistic Movement*, cit. pp. 4-14. E Manzano y Rufino, *Introducción ao movimiento sofístico griego,* cit. pp. 31-43, onde se expõe brevemente essa discussão, analisando a contribuição dos sofistas.

É oportuno, antes de aprofundar o argumento de Trasímaco, tratar dos seus antecessores, daqueles que prepararam o caminho ao desenvolvimento da teoria do direito natural do mais forte. Seus antecedentes se situam na própria sofística. Pode-se afirmar que se iniciou com Górgias, continua com Crítias, aprofunda com Cálicles e culmina com Trasímaco.[24]

Górgias foi um dos grandes sofistas que se concentraram no ensino da retórica, propondo como fim principal a seus discípulos dominar os contrários e interlocutores mediante a palavra, a construção coerente e acertada de um discurso convincente. Afirmava que era da lei natural que o fraco fosse dominado, regido e guiado pelo mais forte, por aquele que tem o poder.

A figura de Cálicles, no diálogo Górgias, serve para mostrar como a linguagem pode ser desvirtuada, prejudicando a comunicação entre os homens, gerando efeitos nefastos. Ademais, Cálicles tem como propósito de vida triunfar sobre os outros. Trata-se de buscar o poder por si mesmo, sem mais justificativa que impor-se aos demais.[25]

Para Cálicles, a ordem da natureza e a ordem jurídica ou convencional são distintas, irreconciliáveis, e se desenvolvem em esferas que não se tocam. Logicamente, no jogo das forças se imporá o mais forte, ou seja, ao mais sábio politicamente. Este ser superior tem que mandar. O domínio se exerce em virtude de uma norma de caráter objetivo, uma espécie de lei natural de cumprimento obrigatório. [26]

---

[24] *La Legge Sovrana*: *nomos basileus*, Milão, BUR/SAGGI, 2006, pp.8-9, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros. Como já dito, pertinente é a Introdução do texto *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987, de F. Heinemann. Também relevante é o texto *A natureza e a lei: reflexos de uma polêmica em três textos da Grécia Clássica*. s/d, pp.77-111. Do Prof. José Gabriel Trindade Santos.

[25] A Menzel. *Calicles*, México, 1964, pp.32-35.

[26] Platão, *Górgias*, 483 b-e.

No entanto, as leis estabelecidas pelos homens nas sociedades não respeitam esta situação e isso provoca que nas cidades mandem os fracos, e os fortes sejam dominados pela astúcia do que não está ornado pela natureza de poder algum. A maioria impõe um limite à dominação dos mais fortes; trata de convencê-los de que tem que submeter-se ao direito, aos mandamentos legais.[27]

Nesse raciocínio, a proclamação e a defesa da igualdade não são mais que uma jogada astuta dos fracos para mascarar o verdadeiro conteúdo político da democracia: a submissão e o domínio do mais forte. O direito é instrumento de opressão contra os fortes, para que não possam emergir e conseguir impor o domínio, o poder que têm outorgado pela natureza. O homem forte triunfará sobre os fracos. Este ser superior será capaz de quebrar a ordem jurídica opressiva, de restaurar a lei da natureza em todo seu esplendor.

A posição de Cálicles é nítida. Concede a supremacia absoluta à natureza sobre o direito. A lei da natureza é uma norma subjetiva, que passa a ser objetiva em virtude de sua constatação real e histórica. Por conseguinte, o homem forte que encarna o direito, a justiça e o poder deve estar ornado pela força física, um verbo persuasivo, inteligência e astúcia para governar a cidade.[28]

Dentro dessa concepção, o vínculo mais sólido não será o respeito às leis, mas as relações internas que garantem e perpetuam o poder. Enfraquece-se a ideia de que a lei poderia educar a natureza humana entendida, nesse contexto, como portadora de um desejo insaciável de poder, de riqueza e de força: está instaurado o conflito entre *physis* e *nomos*.[29]

---

[27] Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, pp.75-76.
[28] Platão, *Górgias*, 491e-492 a.
[29] Tucídides, II, 32-45.

Não se trata simplesmente de uma questão de convencionalidade ou necessidade natural. Dado que a natureza é vida, morte, prazer, representa o âmbito da utilidade primária para o indivíduo, bem como o espaço para sua autêntica liberdade. Diante da natureza, as leis que impõem restrições e sacrifícios cooperativos não representam outra coisa senão vínculos e laços. Tudo isso evidencia uma debilidade na concepção positiva da justiça, em sua identificação com a lei.[30]

2. A problemática inserida na *República*

A argumentação se apresenta rigorosamente articulada: se o justo depende da norma positiva, da lei, e se quem detém a força e o poder promulga a lei na cidade, então a lei está dirigida em qualquer caso à manutenção e consolidação desse poder.[31]

A posição de Trasímaco, porém, não se reduz à afirmação do direito natural do mais forte. Desvela antes de tudo, para além da ideologia da neutralidade da política, da lei e de sua justiça, a inevitável natureza do poder, de qualquer poder e de seu caráter irremediavelmente opressivo. Se *nomos* e *diké* não possuem nenhum outro fundamento, então não são mais que prolongamentos, máscaras do poder e da força.[32]

As dificuldades de conciliar a justiça e o poder na figura da norma (*nomos*) obrigarão Platão a retomar a questão dos fundamentos da justiça e dos limites do poder. Estariam tais fundamentos e limites na concepção da *physis*? É possível estabelecer um ponto de convergência entre a lei e a natureza? Como pensar num poder que possa se coadunar com a justiça?[33]

[30] Kerferd. *The Sophistic Movement*, cit. p.172.
[31] Vegetti. *La ética de los antigos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.97.
[32] Kerferd. *The Sophistic Movement*, cit. p.184.
[33] Introdução do texto *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987, de F. Heinemann, p11.

O *nomos* configurava-se como delimitação do espaço político por excelência. A escrita da lei implicava em sua universalização imediata. Isso não significa que eliminava as diferenças sociais, mas proporcionava um espaço homogêneo no qual cidadãos podem confrontar-se e ser avaliados de forma equânime. O espaço político regido pela lei é neutro e, por essa razão, universal.[34]

Convertida em realidade efetiva por Clístenes, a isonomia invadia cada expressão desta fase da consciência moral grega que se via transformando, gradativamente, em consciência política. A isonomia sanciona e consolida um sentido forte de identidade coletiva, um vínculo privilegiado do cidadão à *polis* e, reciprocamente, da polis ao corpo cívico.[35]

Na busca por superar os conflitos de diversas naturezas, a lei será considerada o eixo do projeto educativo na cidade. A lei estará destinada a formar aqueles cidadãos que ela mesma necessita, a convertê-los em iguais. A lei será o paradigma da virtude.[36] De um ponto de vista ético, a justiça da cidade não parece consistir em outra coisa senão na unificação moderada e responsável segundo a lei e as regras do grupo. Isso é uma forma de manutenção do poder.

Existe, naturalmente, uma forte exigência de interiorizar a justiça do *nomos*, para transformar a *sophrosyne* (autodomínio, sensatez, temperança, uma virtude cooperativa) política em uma norma de comportamento individual, além da pressão educativa do coletivo. Nessa exigência converge o pensamento

---

[34] Impende destacar o entendimento de Domingo García Belaúnde, professor de Filosofia do Direito da Pontificia Universidad Católica Del Perú, no texto *Existe um Derecho Natural en La filosofia griega?*, apresentado em 1972 à Sociedad Peruana de Filosofía. Nesse trabalho, o professor não reconhece no diálogo *República* a existência de duas ordens autônomas que justificasse a relação direito natural/direito positivo. Em sentido contrário, tem-se a perspectiva desenvolvida no texto *La Legge Sovrana*: *nomos basileus*, Milão, BUR/SAGGI, 2006, pp.10-11, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros.

[35] Finley, cit. p.90.

[36] Santos, José Gabriel Trindade. *A cidade dos homens. Polis : educação e democracia.* Philosophica 4, Lisboa, 1994, pp. 81-98.

ético de Sócrates, que teoriza uma 'arte de medir', uma sabedoria prática que permitia eleger de forma equilibrada entre prazeres e dores, ou seja, evitar no comportamento individual tanto a tirania do *thymos* como a do medo (*phobos*).[37]

Os pontos fortes do raciocínio socrático podem ser resumidos da seguinte maneira: o caráter contratual dos acordos convencionais, das leis, não diminui sua eficácia, porque cada cidadão, pelo fato de viver na *polis*, assume o acordo de respeitar o compromisso feito com as leis. Não há virtude sem justiça, e a justiça consiste no respeito à norma positiva decretada por lei.

Nessa visada, a afirmativa de que as normas são feitas pelo homem muitas vezes tem sido mal compreendida. Quase todas as incompreensões podem ser rastreadas a uma incompreensão fundamental, a saber, a crença de que convenção implica arbitrariedade; de que, se somos livres para escolher qualquer sistema de normas que desejamos, então um sistema é precisamente tão bom como qualquer outro.[38]

Deve-se, sem dúvida, admitir que a opinião de serem as normas convencionais ou artificiais indica a existência de certo elemento de arbítrio envolvido, isto é, pode haver diferentes sistemas de normas entre as quais não há muito onde escolher. Mas a artificialidade de modo algum implica a plena arbitrariedade. Esse é o substrato do dilema autonomia versus heteronomia.[39]

3. Justiça como interesse do mais forte (338c)

Ao longo do século V a.C., a democracia ateniense vivenciava um crescente processo de perda de confiança na unidade e solidez que o *nomos* deveria

---

[37] Romilly, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote.* Paris, 1971.
[38] É isso que preocupa Sócrates na argumentação que se dá em 343 b – 344e, apresentando a justiça como um bem alheio.
[39] Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

estabelecer e engendrar na *polis*. A situação era agravada pela sucessão de questionamentos que se levantavam sobre o real alcance e o grau da atuação política dos cidadãos, do seu entendimento e do interesse por ela suscitado.[40]

Por outro lado, a disjunção proclamada entre a vontade divina e o *nomos* urbano como consequência do manifesto caráter variável e convencional deste último produziu um efeito traumático: a relação entre a natureza e a lei, *physis* e *nomos*, também será pensada de um modo fortemente antagônico, tanto para prescindir da garantia divina quanto da garantia que supõe uma ordem natural para lei política.[41]

Emerge, dessa forma, a noção de que a lei não tem nada que ver com os deuses nem com a justiça, pois expressa a lógica desnuda do poder. Nessa direção, levantam-se argumentos que objetivam demonstrar até as últimas consequências a ideologia da lei e da dimensão política, desfazendo a concepção de que representam o lugar de homogeneidade e de superação do conflito social.[42]

A questão recebe significativo tratamento na análise da posição de Trasímaco no Livro I da *República*. O tópico da discussão é: o que é justiça? Presumivelmente, algumas boas candidatas a uma definição sensata são que a justiça é o que os deuses querem, ou que justiça é pagar suas dívidas, ou que justiça é o que as regras do tribunal dizem.

Trasímaco, porém, não defende nada disso. Sua visão é que não importa como se teoriza sobre a justiça, pois o que chamamos justiça numa sociedade é, de fato, o que os elementos fortes da sociedade nos impõem.[43] É, antes de

---

[40] Finley, Moses I. Política no Mundo Antigo. Lisboa: edições 70, 1983, p.92.
[41] Vernant. Entre mito e política. São Paulo: EDUSP, 2001, p.33. Registra também esse processo Dover, K. J. Greek Popular Morality: in the time of Platô and Aristotle. Oxford, 1974, pp.288-291.
[42] Finley, Moses I. Política n*o Mundo Antigo.* Lisboa: edições 70, 1983, p.92**.**
[43] Platão, *República* 338c.

tudo, uma expressão de ceticismo moral. Ela vê a discussão socrática de justiça como vazia.

O poder, e não a reflexão filosófica, domina e determina a ação. Para saber o que é considerado justiça numa sociedade, empreenda-se um estudo empírico das relações de poder entre os constituintes, em vez de se dedicar a reflexões éticas.[44]

Platão parece ver tudo isso, pois ele não trata a proposta de Trasímaco como mais uma análise ética da justiça. Em vez disso, ele tenta extrair de Trasímaco o ideal que este incorpora. A mesma coisa acontece no *Górgias*. Lá, Cálicles é levado a concordar que o seu ideal é uma pessoa politicamente poderosa. Na *República*, Trasímaco é conduzido à mesma confissão. Platão, na sequência, empenha-se em demonstrar o que está errado no ideal defendido por Trasímaco.[45]

Isso suscita a pergunta mais ampla de como a ética individual de Platão e a sua teoria política estão relacionadas. Como ponto de partida é preciso lembrar que a cooperação exigida pelo ideal individual está centrada em esforços para aumentar o entendimento e criar instâncias de ordem e harmonia. Por outro lado, não se discutem estruturas políticas como tais, mas sempre estruturas políticas num certo modo de vida ou no contexto de valores compartilhados.[46]

---

[44] Kerferd. *The Sophistic Movement*, cit. p.186. Na mesma perspectiva Moravcsik, cit. p.119.

[45] Lycos, K. *Plato on justice and power***.** Hong Kong: State University of New York Press, 1987. Na interpretação de Moravcsik, no seu trabalho *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética***.** São Paulo: Loyola, 2006, p.120, Platão estaria apresentando uma ética ideal e a estrutura geral da *República* poderia ser lida da seguinte maneira: as primeiras seções são ocupadas por interpretações superficiais da moralidade e do ceticismo moral. Nas seções seguintes, extrai-se dos participantes do diálogo o comprometimento com certos ideais superficiais, demonstrando-se que são inadequados. Isso culmina com a proposta de um ideal humano adequado, tanto no plano individual como no comunitário.

[46] Antonio Gómes Robledo. La ley en el pensamiento platônico. In: Platón: los diálogos tardios. Actas del Symposium Platonicum 1986. México: UNAM, 1987.

Já com Trasímaco, a questão da justiça e da lei do mais forte ganha contornos especiais: a justiça, sugere o sofista, é injustiça e a injustiça é justiça. Opinião paradoxal, mas que tem em Trasímaco um estrito fundamento na lei do mais forte. Frente à semelhante reversão, pensamos que se propõe um enredo originado na deformação puramente dialética do discurso sofístico. Trasímaco estaria explorando de forma artificiosa as antilogias, justiça injusta versus injustiça justa. Justiça como dano e injustiça como felicidade.

Pelo contrário, é Sócrates que se complica com as palavras e que confunde os argumentos, propondo comparações artificiosas e alijadas do cenário no qual se deve elucidar o assunto, que para Trasímaco não é outro senão o âmbito de convivência cidadã e das relações de mando e sujeição que se verificam na organização político-social grega, cujo sujeito é o governante.[47]

Nessa direção, para além dos fragmentos que a tradição intelectual conservou, as noções de poder reclamam um cuidadoso e contextualizado enfrentamento crítico. Impõe-se antes de qualquer divagação acerca do pessimismo do sofista, e do que não seria mais que uma visão do predomínio do mais forte com relação aos demais, um enquadramento teórico da questão que sirva de ponto de partida ao que se propõe.[48]

Não basta para o sofista dizer que é o necessário, o útil, o vantajoso, o lucrativo, o conveniente. Não se trata de afirmar ou negar qualquer traço qualificativo, senão de vincular algum desses atributos ao conjunto de uma trama complexa.

4. Justiça como um bem alheio (343b)

---

[47] Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.90.
[48] Vegetti. *La Republica. Vol. I. Libro I.* Italia: Bibliopolis, 1998.

Desse modo, desvela-se o horizonte através do qual se desloca o debate, que não é outro senão aquele onde os indivíduos tratam com um bem estranho e de todo alheio a cada um, já que se manifesta nos atos que fazem o conveniente para o mais forte e o que governa, ao ponto que somente por este ato vinculante de obediência recebem um dano, que não é um dano genérico, mas um dano para o que obedece e está submetido.

Inclusive, a mesma injustiça não resulta simplesmente sua antagonista ou contrário, mas tem que remeter o domínio a outro ato similar, vinculante, imposto aos genuinamente justos, de maneira tal que só quando são mandados fazem o conveniente para o mais forte. E tudo isso se confirma com uma singular reversão da reciprocidade que se consuma quando os dominados se submetem aos atos vinculantes do mais forte e servindo-o asseguram sua felicidade e não a própria.

O resultado vai ser sempre algo alheio, estranho aos indivíduos: um bem estranho que se descobre no conflito e que, em todo caso, expressa e resume esse conflito. Todavia, não é a solução proposta que Sócrates estima insatisfatória, o que importa no ato reversivo do sofista, mas a reformulação crítica que contribui a enterrar a ideia restitutiva já impossível de assumir, diante da desigual ordem de negócios, contratos e relações entre os cidadãos fundados no requerimento recíproco, mas não equivalente.[49]

A complexidade do assunto nos leva em verdade para outro terreno, que constitui uma importante chamada de atenção que não se vincula de modo genérico à tópica ocasional, na qual se enreda Polemarco com Sócrates, mas ao único aspecto conflitivo dessa mesma tópica que se relaciona com o amigo bom e o inimigo mau.

---

[49] Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.93.

Em todo caso, os estudiosos que associam Trasímaco com o maquiavelismo e com a filosofia do poder ou da razão de Estado teriam que se perguntar por que o sofista não vincula seus argumentos com este conflito básico amigo-inimigo que se insinua como um tema que encaixaria com perfeição na sua trama teórica.[50]

Isso mostra como a unilateralidade que campeia não chega a modificar-se, nem se tem em conta a relação da manipulação normativa da lei em benefício do mais forte com a situação em que se privilegia a posição do amigo ou do inimigo.[51] Trasímaco se enfada pela falta de equivalência que observa na fórmula de Simónides entre 'a retribuição adequada' e 'o devido', tal como a utiliza Sócrates na sua argumentação. Tampouco parece satisfeito com o colocar o fundamento de tal equivalência as ideias de utilidade, vantagem e conveniente como oposto à justiça. O que nos adverte o sofista é que, num contexto mais amplo, a noção envolvida na ideia do útil, pode ser recuperada com eficácia, na condição de que dita noção se torne funcional e dependente de base argumentativa, significativa e ideológica, na qual a questão não se enclausure numa simples controvérsia verbal, mas que se perfile como uma categoria definida dentro de uma trama teórica que torne inteligível o conjunto de interesses e toda essa enorme variedade de situações que envolvem o homem com a lei e que obrigam a determinar em geral em cada caso a conduta apropriada.[52]

---

[50] Romilly, J. de. La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote. Paris, 1971.

[51] Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.97.

[52] Platão, *República* 336b-d. Alguns autores abordam a questão a partir do que chama fragmentos de Trasímaco. Nessa linha, consideram como provavelmente originais oito, cujo mais importante seria o nomeado 'sobre a constituição', que conteria uma prevenção a respeito do uso do discurso. Nesse texto, supostamente de autoria de Trasímaco, encontram-se recomendações sobre a oportunidade de falar em público e o bom regimento da cidade. A situação é o que para o sofista gera a oportunidade de falar ou calar. Somente quando o desacordo dá lugar ao conflito, apresenta-se a oportunidade de falar, sempre ouvindo os mais experimentados e sábios. o discurso estaria vinculado a uma noção de ter sob controle, sob tutela, com sentido

O resultado ideológico inerente à terminologia de Trasímaco mostra uma espécie de conservadorismo ou, se preferir, uma forma de tradicionalismo estatutário e de conformismo cidadão objetivo, derivado de um patrimônio comum a todos os membros da cidade. De outra parte, parece que esse contexto de conformismo é característico de quase toda a sofística, da mesma forma que a limitação do uso do discurso, que seria privativo dos que podem falar e podem ser escutados.[53]

Alguns críticos assinalam a objetividade e o realismo do sofista, que põe o acento na responsabilidade dos governantes pelas calamidades cidadãs, com independência da ação dos deuses ou da natureza. Esse realismo, sem embargo, é produto de uma descrição sensualista e se origina em uma marcada sobrevalorização da experiência que uniformiza o dispositivo cidadão em duas ordens: a dos que governam e a dos que são governados. [54]

5. Como harmonizar as duas teses?

O ponto forte para auxiliar no deslinde – ou na melhor formulação da questão – repousa no discurso de Trasímaco que destrincha o núcleo do seu pensamento. [55] Aqui, a conveniência ou utilidade parece decididamente marcada

---

objetivo, desprovido de qualquer conotação ética. Por outro lado, expressa o regimento e a direção do que manda, assim como sua manifestação material de direção imposta, o qual o associa diretamente com a ideia de poder que logo resultará central no debate da justiça. Esse é o pensamento, por exemplo, de Annas, J. *An introduction to Plato's Republic*. Hong Kong: Oxford University Press, 1992. A. M. Bellido. *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid: gredos, 1996.

[53] Marcel Detienne**.** *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988**,** p.54. Ver também Kerferd, em *Le Mouvement sophistique.* Paris: Vrin, 1999.

[54] Lycos, K. *Plato on justice and power***.** Hong Kong: State University of New York Press, 1987. Igualmente Kraut, R. *Plato***.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988. Antonio Gómez Robledo. *Platón: los seis grandes temas de su filosofia***.** México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

[55] República 343b – 344c.

por uma relação de necessidade de uns com relação aos outros, com o que se afasta a unilateralidade e acentua-se a trama de vínculos que se associam ao próprio substrato semântico, no qual o par consentir – convir resulta como um limite de possibilidade, que pode servir tanto para afirmar o ponto de vista da justiça entendida no sentido do dever correlativo ao interesse de quem tem uma posição de poder ou supremacia institucional, como para descobrir que a ideia de dever que informa o sentido da justiça pode depender de acordos ou convênios fundacionais.

A tensão dialética entre Sócrates e Trasímaco mostra com nitidez que a conveniência do mais forte não se pode identificar com as leis estabelecidas por quem tem o poder. Quando se trata das leis estabelecidas pelo sistema político, ou aqueles que têm o poder, afirma que, para o correto exercício do governo, o fim imediato é buscar o conveniente para os governados. Mas em última instância o que se busca é o interesse do próprio sistema político, ou seja, do que governa. Logo, seria justo para o governante buscar seu próprio interesse, pois dessa maneira se mantém no poder para cuidar da cidade.

Assim, a injustiça como desvantagem do mais fraco não é contrária à justiça como interesse do mais forte, mas são idênticas, porque na perspectiva de Trasímaco há um conceito para a justiça: buscar o bem de outro; e outro para a injustiça: buscar o próprio bem. Ambos se alteram segundo o ponto de vista que tomemos do governante ou do governado. Na visão do governante, a justiça é o interesse do mais fraco; na visão do governado, seria o interesse do mais forte. A noção de justiça é a busca do bem para o outro.

O conveniente pode ser entendido como aquilo que sempre se considera benéfico ou vantajoso pra alguém em algum momento, de forma determinada. Seu paralelo na política seria o necessário para a manutenção, e conservação

do regime político, mais do que com a imposição realizada pela força da maioria dos cidadãos, pois que todos os princípios da justiça coincidem com o interesse do mais forte, do que tem poder. Assim, é coerente dizer que a justiça é o que convém ao mais forte.

A crítica socrática se embasa na dualidade entre aparência e realidade. Nesse caso, entre a distinção do que parece conveniente ao legislador e a verdadeira e real conveniência da lei para os governados ou para a cidade. No plano da aparência o governante tem um poder absoluto, legisla o que ele crê mais conveniente com independência de que se corresponda com o mais conveniente na realidade. Por isso é possível o erro: não existe, com precisão ontológica, uma correspondência entre o que se legislou e aquilo que é necessário que se legisle. Mas Sócrates argumenta que, embora a lei seja errada, o governante busca sempre o melhor para os governados, assim, pois, o erro do governante é justo.[56]

Portanto, a justiça para Trasímaco é, por um lado, o interesse do que governa, de quem tem o poder para elaborar e impor leis em benefício próprio; por outro, é o que executa o mais forte segundo as circunstâncias que se lhe apresentam, umas vezes buscará o interesse dos governados, outros o seu próprio.

Trasímaco busca um uso do poder para levar a cabo a ação do governo na cidade, onde se atua não no plano do domínio, mas no da reciprocidade. Dessa forma, a luta pelo poder na sociedade, que dá lugar à instabilidade política, não tem por que resolver-se em termos de imposição, mas pode ser produto de um acordo racional entre as partes. A obediência à lei, enquanto obediência material dentro da cidade histórica pode derivar-se de um contrato ou acordo, onde se

[56] Nessa direção, Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.128.

enlaça o par convir – consentir. Daí se segue que o nexo entre domínio cidadão e governo estabelecido não admite outra ideia de justiça senão a que surge da correspondência que une o interesse como a conveniência – consentimento do mesmo governo estabelecido.[57]

Referências Bibliográficas

ADKINS, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960.

ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Hong Kong: Oxford University Press, 1992.

BELAÚNDE, Domingo García. *Existe um Derecho Natural en La filosofia griega?*, apresentado em 1972 à Sociedad Peruana de Filosofía.

BOERI, Marcelo D. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investicaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoria de La acción en algunas teorias de La Antigüedad.* Buenos Aires: Colihue, 2007.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CACCIOARI, Massimo *et al. La Legge Sovrana*: *nomos basileus*, Milão, BUR/SAGGI, 2006, pp.10-11, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros.

DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie.* Paris: Gallimard, 1981.

———-—. *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional.* Lisboa: Gradiva, 1988.

DOVER, K. J. *Greek Popular Morality: in the time of Platô and Aristotle*. Oxford, 1974.

FINLEY, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983.

[57] A chave para harmonizar as duas teses reside, no nosso entendimento, na articulação com a teoria da aparência, que se coloca com imprescindível a resolver a distinção entre bem real e bem aparente, ou ser justo e parecer justo. Dessa forma, temos a convicção de que a 'ponte' unificadora das duas teses está na leitura do Sofista. Conferir Marcelo Boeri. Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investicaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoria de La acción en algunas teorias de La Antigüedad. Buenos Aires: Colihue, 2007.

GIGANTE, M. *Nomos Basileus*. Napoli, 1956.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão.* São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

HAVELOCK, E. A, *Cultura orale e civiltá della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari, 1983.

HEINEMANN, F. *Nomos und Physis,* Damstadt, 1987.

HUBY, Pamela M. *Greek Ethics.* London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967.

JAEGER, W. *cristianismo primitivo e paidéia grega.* Lisboa: edições 70, 1961.

————. *Paidéia: a formação do homem grego.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KERFERD, George Br. *Le Mouvement sophistique.* Paris: Vrin, 1999.

KRAUT, R. *Plato***.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LYCOS, K. *Plato on justice and power***.** Hong Kong: State University of New York Press, 1987.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença : uma leitura do Sofista.* Belo Horizonte : Editora UFMG, 2006.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética***.** São Paulo: Loyola, 2006.

REEVE, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Sócrates y el socratismo*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1994.

————. *La ley en el pensamiento platônico*. In: Platón: los diálogos tardios. Actas del Symposium Platonicum 1986. México: UNAM, 1987.

……. *Platón: los seis grandes temas de su filosofia***.** México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

ROMILLY, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote.* Paris, 1971.

RUFINO, Salvador Rus e MEABE, Joaquín E. Justicia, Derecho y Fuerza : *el pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del derecho*. Madrid : Tecnos, 2001.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *A cidade dos homens. Polis : educação e democracia.* Philosophica 4, Lisboa, 1994, pp. 81-98.

————. *A natureza e a lei: reflexos de uma polêmica em três textos da Grécia Clássica*. s/d, pp. 77-111.

————. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I.* São Paulo: Edições Loyola, 2008.

VEGETTI, Mario. *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005.

————. *La Republica. Vol. I. Libro I.* Italia: Bibliopolis, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego.* Lisboa: teorema, 1987.

————. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

————. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001.

PLATÃO. *A República*. **6**ª ed. Trad. Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

Artigo recebido em abril de 2008.
Artigo aprovado em abril de 2008.