
A REPÚBLICA, Platão

Livro II

Adimanto – [...] Por que motivo havemos de continuar a preferir a justiça à extrema injustiça, que, se a praticarmos com fingida honestidade, nos permitirá triunfar junto dos deuses e junto dos homens, durante a vida e depois da morte, como o afirmam a maior parte das autoridades e as mais eminentes? Depois do que foi dito, será ainda possível, Sócrates, consentir em honrar a justiça quando se dispõe de alguma superioridade, de alma ou de corpo, de riquezas ou de nascimento, e não rir ao ouvi-la louvar? Deste modo, se alguém estiver em condições de provar que mentimos e de se dar suficientemente conta de que a justiça é o melhor dos bens, será indulgente e não se encolerizará contra os homens injustos; sabe que, exceto aqueles que, sendo de natureza divina, sentem aversão pela injustiça, e aqueles que se absterem porque receberam as luzes da ciência, ninguém é justo por vontade própria, mas que é apenas a covardia, a idade ou qualquer outra fraqueza que leva a censurar a injustiça, quando se é incapaz de a cometer. A prova é clara: com efeito, entre as pessoas que estão neste caso, a primeira que receber o poder de ser injusto será a primeira a usá-lo, na medida das suas possibilidades. E tudo isto não tem outra causa senão a que nos empenhou, ao meu irmão e a mim, nesta discussão, Sócrates, para te dizermos: “Ó admirável amigo, entre vós todos que pretendeis ser os defensores da justiça, a começar pelos heróis dos primeiros tempos cujos discursos chegaram até nós, ainda ninguém censurou a injustiça nem tampouco louvou a justiça de outro modo, exceto pela reputação, pelas honras e recompensas que a elas estão vinculadas; quanto ao fato de estarem uma e outra, por seu próprio poder, na alma que as possui, ocultas aos deuses e aos homens, ninguém, quer em verso, quer em prosa, jamais demonstrou suficientemente que uma é o maior dos males do espírito e a outra, a justiça, o seu maior bem. Com efeito, se nos falassem todos assim desde o começo e se, desde a infância, nos convencessem desta verdade, não precisaríamos nos defender mutuamente da injustiça, mas cada um de nós seria o melhor guarda de si mesmo, por causa do temor de, se fosse injusto, coabitar com o maior dos males”.

Tudo isso, Sócrates, e talvez mais, Trasímaco ou qualquer outro poderia dizê-lo a respeito da justiça e da injustiça, invertendo os seus respectivos poderes de forma deplorável, parece-me. Quanto a mim — pois não quero esconder-te nada —, foi com o desejo de te ouvir sustentar a tese contrária que envidei, tanto quanto possível, todos os meus esforços neste discurso. Por isso, não te limites a provar-nos que a justiça é mais forte que a injustiça; mostra-nos os efeitos que cada uma produz por si mesma na alma onde se encontra e que fazem que uma seja um bem e a outra, um mal. Coloca de lado as reputações que nos proporcionam, como te aconselhou Glauco. Se, com efeito, não colocares de lado, de um e de outro lado, as verdadeiras reputações e lhes adicionares as falsas, diremos que não aprecias a justiça, mas a aparência, que não censuras a

injustiça, mas a aparência, que recomendas ao homem injusto que se esconda e que aceitas, da mesma forma que Trasímaco, que a justiça é um bem alheio, vantajoso para o mais forte, enquanto a injustiça é útil e vantajosa a si mesma, mas nociva ao mais fraco.

Dado que reconheceste que a justiça pertence à classe dos maiores bens, aqueles que devem ser procurados pelas suas consequências e muito mais por eles mesmos, como a visão, a audição, a razão, a saúde e todas as coisas que são verdadeiros bens devido à sua natureza e não segundo a opinião, louva, portanto, na justiça o que ela tem em si mesma de vantajoso para aquele que a possui e condena na injustiça o que ela tem de prejudicial; quanto às recompensas e à reputação, deixa que outros as louvem. Eu, do meu lado, aceitaria que outro louvasse a justiça e condenasse a injustiça desta maneira, elogiando e condenando a reputação e as recompensas que acarretam, mas não aceitarei que tu o faças, a não ser que me ordenes, visto que passaste toda a tua vida a analisar esta única questão. Não te contentes, pois, em provar-nos que a justiça é mais poderosa que a injustiça, mas demonstra-nos também, pelas consequências que cada uma delas produz em seu possuidor, ignoradas ou não pelos deuses e pelos homens, que uma é um bem e a outra, um mal. [...]

Livro IV

[...]

Sócrates — Tens razão. E isso também se passa com os animais. E o verso de Homero testemunha-o:

Ulisses, batendo no peito, conteve o coração...

É evidente que Homero representa aqui dois princípios distintos: um, a razão, que reprime a cólera depois de haver raciocinado sobre o que é melhor ou pior fazer; outro, que se exalta de forma insensata.

Glauco — Muito bem dito.

Sc5crates — Chegamos, afinal através de inúmeros obstáculos penosamente superados, a estabelecer que existem, na cidade e na alma do indivíduo, princípios correspondentes e iguais em número.

Glauco — Cedo.

Sócrates — Consequentemente, já não é necessário que o indivíduo seja sábio do mesmo modo e pelo mesmo princípio que a cidade?

Glauco — Sim, sem dúvida.

Sócrates — E que a cidade seja corajosa pelo mesmo princípio e do mesmo modo que o indivíduo? Enfim, que tudo o que diz respeito à virtude se encontre igualmente numa e noutro?

Glauco — E necessário.

Sócrates — Então, amigo Glauco, afirmaremos que a justiça tem no indivíduo o mesmo caráter que na cidade.

Glauco — Concordo também com isso.

Sócrates — Mas não podemos nos esquecer de que a cidade era justa pelo fato de cada uma das suas três classes se ocupar da sua própria tarefa.

Glauco — Não creio que o tenhamos esquecido.

Sócrates — Lembremo-nos então de que se cada um de nós desempenhar a sua tarefa própria, será também justo e desempenhará a tarefa que lhe é própria.

Glauco — Sim, precisamos nos lembrar disso.

Sócrates — Portanto, não compete à razão mandar, por ser sábia e possuir a responsabilidade de velar pela alma, e à cólera obedecer à razão e defendê-la?

Glauco — Sim, com certeza.

Sócrates — Mas não é, como afirmamos, um misto de música e ginástica que conciliará estas partes, fortificando e alimentando uma delas com belos discursos e com os conhecimentos científicos, acalmando, abrandando a outra pela harmonia e pelo ritmo?

Glauco — Sem dúvida.

Sócrates — E estas duas partes assim educadas, realmente adestradas e instruídas para desempenhar o seu papel, dominarão e conterão o elemento concupiscente, que ocupa o maior espaço na alma e que, por natureza, é insaciável; irão vigiá-lo para evitar que, saciando-se dos prazeres do corpo, se desenvolva, revigore e, em vez de se ocupar da sua tarefa, busque subjugarlos e dominá-los — o que não convém a um elemento da sua espécie — e subverta toda a vida da alma.

Glauco — Com toda a certeza.

Sócrates — E nos defenderão melhor dos inimigos externos, com toda a alma e todo o corpo, a primeira decidindo, o segundo lutando sob as ordens da primeira e executando corajosamente os projetos elaborados por esta.

Glauco — Perfeitamente.

Sócrates — Denominamos corajoso, pois, um homem levando em consideração o lado irascível de sua alma, quando esta parte salvaguarda, através de sofrimentos e prazeres, as deliberações a respeito do que se deve ou não rezear.

Glauco — É verdade.

Sócrates — E por nós denominado sábio levando em consideração essa pequena parte dele mesmo que governa e enuncia estas deliberações, parte que possui também o conhecimento do que é proveitoso a cada um dos três elementos da alma e a todos em conjunto.

Glauco — Estou de acordo.

Sócrates — Mas nós não o denominamos moderado por causa da amizade e harmonia que existe entre o elemento que manda e os que lhe obedecem, quando estes últimos concordam em que a razão deve governar e não há revolta contra ela?

Glauco — Não há dúvida de que a moderação não é diferente na cidade e no indivíduo.

Sócrates — Portanto, o indivíduo será justo pelo motivo e da maneira que tantas vezes afirmamos.

Glauco — Necessariamente.

Sócrates — Mas será que a justiça se enfraqueceu a ponto de nos parecer diferente do que era na cidade?

Glauco — Não acredito.

Sócrates — Se ainda subsistisse alguma dúvida em nossa alma, poderíamos suprimi-la totalmente comparando a nossa definição da justiça com as noções comuns.

Glauco — Quais?

Sócrates — Suponhamos que precisássemos decidir a respeito da nossa cidade e do homem que, por natureza e educação, é semelhante a ela, será possível acreditar que este homem, tendo recebido um depósito de ouro ou prata, o tenha desviado em proveito próprio? E tu crês que alguém o julgaria mais capaz de semelhante ação do que aqueles que não lhe são semelhantes?

Glauco — Não creio.

Sócrates — Mas esse homem não será igualmente incapaz de cometer sacrilégio, furto e traição, tanto particularmente, em relação aos amigos, como publicamente, em relação à sua cidade?

Glauco — Será incapaz.

Sócrates — E, logicamente, de forma alguma faltará à sua palavra, quer se trate de juramentos, quer de outras promessas.

Glauco — Por certo.

Sócrates — E quanto ao adultério, ao desrespeito aos pais e à falta de piedade em relação aos deuses, combinam mais com os outros do que com ele?

Glauco — Mais aos outros, naturalmente.

Sócrates — E a causa de tudo isso não reside no fato de que cada elemento de sua alma desempenha a sua tarefa específica, tanto para mandar, quanto para obedecer?

Glauco — Não pode ser outra coisa.

Sócrates — E ainda te perguntas se a justiça é algo diferente do poder que produz homens e cidades assim?

Glauco — Certamente que não.

Sócrates — Aqui está, portanto, perfeitamente realizado o nosso sonho, a respeito do qual declarávamos ter dúvidas, a saber, que seria bastante provável que, logo que iniciássemos a fundação da cidade, nos depararíamos com determinado princípio e modelo da justiça.

Glauco — Assim é, de fato.

Sócrates — Portanto) meu amado Glauco, quando exigíamos que o sapateiro, o carpinteiro ou qualquer outro artesão exercesse bem seu ofício sem intrometer-se em outras atividades, estávamos estabelecendo sem querer uma imagem da justiça.

Glauco — Aparentemente.

Sócrates — Com efeito, a justiça se parece perfeitamente com esta imagem, com a única diferença de que ela não governa os assuntos externos do homem, mas apenas seus assuntos internos, seu ser verdadeiro, não deixando que nenhum dos elementos da alma exerça uma tarefa

que não lhe é específica, nem que os outros elementos usurpem mutuamente suas respectivas funções. Ela pretende que o homem coloque em perfeita ordem os seus reais problemas domésticos, que assuma o comando de si mesmo, se discipline e conquiste a sua própria amizade; que institua um acordo perfeito entre os três elementos da sua alma, assim como entre os três tons extremos de uma harmonia — o mais agudo, o mais grave, o médio, e os intermédios, se os houver —, e que, ligando-os uns aos outros, se transforme, de múltiplo que era, em uno, moderado e harmonioso; que somente então se preocupe, se precisar se preocupar, em obter riquezas, em cuidar do corpo, em exercer sua atividade na política ou nos assuntos privados, e que em todas essas ocasiões considere justa e honesta a ação que salvaguarda e contribui para completar a ordem que implantou em si mesmo, e sábia a ciência que governa essa ação; que, ao contrário, considere injusta a ação que destrói essa ordem, e ignorante a opinião que governa esta última ação.

[...]

A REPÚBLICA DE PLATÃO, uma biografia, *Simon Blackburn (2006)*

1

Convenção e Amoralismo

A República foi provavelmente escrita por volta de 375 a.C., quando Platão estava com pouco mais de 50 anos (ele era um aristocrata ateniense nascido em torno de 428 a.C. e morto em 347 a.C.). A obra é convencionalmente dividida em dez livros, embora não haja motivos para se pensar que essa organização lhe tenha sido dada pelo próprio Platão: ela é derivada mais propriamente do tamanho arbitrário de um antigo papiro que de qualquer ritmo argumentativo. É comum considerar-se o primeiro livro uma espécie de introdução, e o último uma coda ou peça final, porém ambos são importantes, tanto dramática quanto doutrinariamente. A discussão central sobre justiça* e política, entretanto, vai dos Livros II ao IX. Em seu interior há um trecho substancial subsidiário, os Livros V a VII, que trata de outras partes da filosofia, em especial a teoria do conhecimento e a natureza da realidade (epistemologia e metafísica). Esses três livros centrais são aqueles em que a temperatura metafísica se eleva. Eles contêm algumas das doutrinas mais famosas e radicais de Platão, incluindo a famosa defesa dos filósofos-reis e o conhecido mito da caverna. Se A República tem um coração metafísico, é lá que ele se encontra.

O personagem principal, claro, é Sócrates. O Sócrates histórico fora executado pela democracia ateniense em 399 a.C., cerca de 25 anos antes que A República fosse escrita, pelo crime de não ter reconhecido devidamente os deuses que a cidade cultuava, de inventar novas divindades desconhecidas e corromper os jovens. É significativo o fato de que o drama se inicie

quando Sócrates desce com devoção até o porto do Pireu, não muito longe da cidade de Atenas. Ele vai rezar, entretanto, em um novo festival, dedicado a uma deusa importada. Há também um impressionante contraste com o diálogo *O banquete*, que trata da ascensão da alma e inicia com uma subida à cidade, e não com uma descida. O primeiro *leitmotiv*, o da desconfortável relação entre religiosidade e crítica, entre os costumes da cidade e o incansável espírito de investigação, se estabelece de imediato.

Não só este é o primeiro *leitmotiv*, como ele percorre toda A República, e muitos outros diálogos platônicos, ecoando por séculos até o nosso tempo. Ele nos confronta com uma escolha. Não existiria nenhum outro recurso para viver bem, a não ser a conformidade aos costumes? Ou haveria também a possibilidade de um ponto de vista crítico, de alguma espécie de base racional com relação a um conjunto específico de regras ou leis, tal como, idealmente, uma prova de que elas merecem lealdade ou de que só elas oferecem uma forma racional de vida aos seres humanos? Trata-se apenas de se conformar a todas as regras em vigor, a fim de participar do jogo social, ou existiria algo a mais, capaz de firmar a autoridade dessas leis? Escrevendo 60, talvez 70 anos antes de Platão, o historiador Heródoto observava o esmagador espaço ocupado pelos costumes na mente do povo:

Pois se fosse proposto aos homens que escolhessem, dentre todos os costumes do mundo, quais os que lhes pareceriam melhores, depois de examinarem a todos eles terminariam por preferir os seus próprios, tão convencidos estavam de que eles superavam a todos os demais. ... Assim é a inclinação dos homens. E Píndaro estava certo, a meu ver, quando disse: "A lei é o rei que governa a todos."

Costume, ou nomos, no sentido em que Heródoto se refere, citando um trecho do poeta Píndaro, compreende as regras da comunidade, o sistema convencional de normas reforçado pela mútua observância de um grupo. Saltando para o final do século XVII, era isso o que John Locke chamava de "lei do costume", reforçada pelo temor da reputação e pela ambição da estima:

Assim, a medida do que por toda a parte se chama e estima-se como virtude ou vício é essa aprovação ou desaprovação, esse louvor ou condenação que, por um consentimento tácito e secreto, se estabelece nas diversas sociedades, tribos e agremiações de homens pelo mundo: segundo ela, várias ações vêm a ter crédito ou desgraça entre os homens, de acordo com a opinião, as máximas ou o costume daquele lugar. ... Mas nenhum homem, tendo ofendido o costume e a opinião dos companheiros com quem trabalha, poderá escapar da punição de sua censura e desaprovação, nem poderia recomendar-se a eles. Nem haverá um entre dez mil que

seja duro e insensível o bastante para suportar a constante desaprovação e condenação de sua própria agremiação. Quem puder contentar-se em viver na constante desgraça e no desprezo da sua própria sociedade particular deve ser dotado de uma estranha e incomum constituição.

Platão tem perfeita consciência dos apelos para não ir além disso. Na verdade, num dos mais densos e eloquentes discursos de todos os diálogos, o chamado “grande discurso” de Protágoras, este afirma que não precisamos de mais nada. Nele, Protágoras (um dos sofistas desdenhados) nos oferece efetivamente uma psicologia evolutiva da justiça, encarando-a sob essa luz e demonstrando como ela capacita os homens a cooperarem, coordenarem suas ações e, dessa forma, cumprirem suas mútuas necessidades. A “lei do costume” é, dessa forma, não só algo levemente vergonhoso que decidimos assumir, por assim dizer, por um desejo de popularidade, ou para nos ajustarmos ao grupo. É uma expressão natural e essencial da natureza e necessidade humanas. Nossa sensibilidade à lei do costume é uma questão de internalizarmos as vozes dos outros, que estão sempre prestes a louvar ou condenar o que quer que estejamos fazendo. Nós absorvemos isso como por contágio, como se fosse um motivo próprio, que nos inclina a favor ou contra uma determinada ação. Essa sensibilidade é uma adaptação darwiniana, pois a vida humana com ela será mais bem-sucedida que sem ela. Nesse campo, somos todos membros de um clube, somos todos adeptos da moda.

A visão de que a justiça, nesse sentido, consiste na lei do costume é provavelmente a visão contemporânea predominante na ética, tanto entre os filósofos que se consideram cientistas atualizados quanto, e principalmente, entre os psicólogos e teóricos evolucionistas. Pode ser servida em diversos sabores. Locke, por exemplo, parecia ter em mente a forma como absorvemos a opinião dos nossos contemporâneos. Certa variante particular do tipo seria o susceptível “homem honrado”, que iremos examinar adiante. Uma variação pode enfatizar a pressão familiar, e outras variantes freudianas mais chocantes podem especular sobre os traumas psicológicos envolvidos na infância, quando resistimos a que as nossas vontades sejam moldadas por forças externas. Seja qual for a forma pela qual a elaboremos, Platão a encara com desconfiança e hostilidade.

Essa desconfiança e hostilidade são compartilhadas, em diferentes bases, pelo liberalismo clássico. O medo é da tirania dos costumes: a pressão repressora, conservadora, impensada, dos “bons modos”, da “boa forma” ou da tradição. George Grote, o grande historiador e filósofo vitoriano, amigo de Stuart Mill e membro liberal do Parlamento, falava com especial desagrado da regra dos costumes, o *nomos basileus* de Píndaro, que ele batizou de Rei Nomos, e cuja tirania via-se fortalecida pelo “trabalho daquela polícia espontânea e sempre presente, que dá um

minucioso poder à autoridade do rei Nomos – uma polícia que não é menos onipotente por não usar uniformes nem documento oficial".

Mas o rei Nomos tem seus defensores. Na época contemporânea, os "comunitários" destacam a sabedoria implícita herdada da cultura popular. Eles podem, assim como Edmund Burke, o pensador e parlamentar conservador do século XVIII, sustentar que se libertar do rei Nomos não é desejável nem possível. Não é possível porque somos um tipo de animal já programado. Só obtemos nossa própria identidade através do olhar dos outros. E não é desejável porque um substituto "racional" – assim como um esquema da sociedade civil concebido na prancheta – apresenta uma probabilidade infinitamente menor de funcionar que outro que tenha passado pelo teste do tempo, adaptando-se insensível e gradativamente às circunstâncias da vida. Vamos descobrir que Platão não é nenhum fã do liberalismo. Mas não pode alinhar-se com Burke, pois ele próprio está concentrado no problema da razão. Seu projeto como um todo pode ser visto como uma busca de pensar a justiça por meio de princípios fundamentais e da concepção de projetos sobre a prancheta.

A oposição entre a esperança por um "fundamento racional" para a ética e o contentamento com nada além de um fundamento nos costumes e a convenção é uma das grandes divisões da filosofia. Para muitos, é doloroso e provoca vertigens supor que seus valores mais caros repousam sobre nada mais sólido que os costumes e a convenção. Isso despe os nossos compromissos favoritos de dignidade da razão e substitui as cadeias possivelmente invisíveis da cultura por uma simples ideologia, e não de uma lei racional. Mas, para outros, nada há de cético ou perturbador em confrontar o fato de que os nossos caminhos, afinal, não passam de nossos caminhos. Na filosofia moderna, a ideia de que as regras, inclusive as morais, refletem simplesmente a forma como, para nós, é natural prosseguir, tem sido apoiada por grandes autoridades, inclusive dois gigantes da filosofia do século XX, W.V. Quine e Ludwig Wittgenstein. Ela se adapta bem ao quadro "pós-moderno" das nossas mentes em grande parte compostas de (e por) forças da convenção, dos costumes e, ao fundo, do poder.

Burke escreveu na Inglaterra, num tempo de relativa complacência política e nervoso conservadorismo, contra a licenciosidade e a rebelião que se observavam na Revolução Francesa. Platão teve um cenário histórico menos confortável para se apoiar: escreveu durante um longo período de rebelião ateniense, de revolução, experimentos, guerra e declínio final. Não é de admirar que ele pensasse que as coisas precisavam desenhar-se segundo um plano mais acurado que qualquer coisa fornecida pelos rabiscos da história. Estava certo de que o reinado do rei Nomos não era suficientemente bom.

Em Protágoras, Sócrates tenta rebater essa visão com uma divisão lógica pouco convincente. No Livro I da República, a posição é distribuída, por assim dizer, entre dois comerciantes ricos, conservadores e satisfeitos consigo mesmos: Polemarco e seu pai, Céfalo. A conversa de Sócrates com esses dois é, na melhor das hipóteses, inconclusiva. De fato, ela serpenteia muito em torno de certa esgrima verbal de pouco interesse para saber se um homem bom pode prejudicar alguém. Também exhibe o irritante intelectualismo de Sócrates: sua tendência a achar que, se não podemos definir alguma coisa, então não sabemos o que ela é. Ele demonstra que esses dois homens, satisfeitos e convencionais, não podem se sair bem ao definir a virtude. Suas tentativas iniciais são no máximo cambaleantes: mas por que isso seria um problema? A lei do costume não tem de ser articulada a fim de funcionar. Ninguém pode redigir as regras da gramática inglesa, porém podemos exercer bastante pressão entre nós para nos conformarmos a elas. Podemos reconhecer aquilo que não conseguimos definir.

Do ponto de vista ideológico, a oposição entre regra da razão e a dos costumes é bastante aguda. Entretanto, ela pode ser abrandada quando a posição convencionalista for refinada de várias maneiras. Em primeiro lugar, as convenções não precisam ser aceitas exatamente como são. Pode haver espaço para a crítica e a reflexão, baseado em outros aspectos da convenção e dos costumes. Segundo uma conhecida metáfora, podemos nos manter sobre algumas pranchas do nosso barco enquanto consertamos as demais. Em segundo lugar, as convenções e os costumes servem a propósitos, e esses propósitos dão assistência à sua autoridade, e até provêm o seu fundamento, só que de um tipo diferente. As convenções atendem às necessidades e aos desejos, alguns mais importantes que outros. Os objetivos de se coordenarem com os outros, de se descobrirem soluções pacíficas, de comunicarem, de se encontrarem meios de indicar sua correção e confiabilidade, tudo isso capacita uma vida reconhecidamente humana a seguir em frente. Em nada diminui a autoridade das promessas, nem tampouco a autoridade da gramática o fato de que preenchem essas necessidades. As convenções surgem para satisfazer as necessidades determinadas por nossas naturezas. Elas não são arbitrárias, ou melhor, dizer que elas são arbitrárias é simplificar as coisas e dar apenas uma parte da imagem. Não é arbitrário necessitarmos de uma convenção para determinar de que lado da estrada se deve dirigir. Só é arbitrária a forma como essa necessidade é posta em detalhes: se devemos ficar à direita ou à esquerda.

Em Aristóteles, a severa oposição entre razão e costumes encontra-se moderada de uma outra forma. Existe um triplo apoio para a ideia da lei: a natureza, os costumes e a razão. A natureza nos fornece a matéria puramente animal com a qual os costumes ou a cultura e a razão têm de operar. O costume, ou *ethos*, surge do modo como imaginamos que surgem as conformidades, enquanto coordenamos coisas como os rituais, ou seguimos modelos que nos capacitam a

cooperar. Ele transcende a natureza porque gera um sistema social de normas, que em si mesmo é distinto do hábito bruto animal. Finalmente, as leis, aprovadas pela razão, dão forma ao costume. Mas não podem existir sem ele: "Em todos os casos, a faculdade inferior pode existir separada da superior, porém a superior pressupõe as que lhe são inferiores." Como veremos novamente no Capítulo 9, a tendência de Platão é separar o pressuposto, achando, neste campo como em outros, que a razão pode libertar-se das suas restrições terrenas de natureza e costume. Em contrapartida, a tendência moderna é pensar essa "razão", ela própria, em termos de política e retórica, o dar e receber dos pronunciamentos parlamentares e dos tribunais, os quais só o costume e o hábito irão contrabalançar com aqueles que se sentem influenciados por eles (e que então são chamados de "boas razões" para esta ou aquela decisão). De novo, temos o domínio do rei Nomos.

Evidentemente Platão continua certo ao insistir no espaço para a crítica, e já que acha que temos muito menos necessidades e possuímos menos naturezas diferentes do que em geral supõe a maioria das pessoas, ele continuará desconfiando dos costumes e das convenções em quaisquer épocas e lugares. Para ele não se deve permitir que o rei Nomos governe, pois comunidades desordenadas terão culturas populares desordenadas e, conseqüentemente, irão encorajar e fortalecer normas desordenadas. Ele tem certeza de que as comunidades podem ser desordenadas: no Livro VIII fornece uma pequena taxonomia das várias maneiras como isso pode acontecer (ver Capítulo 14). No Livro I poucas vezes se opõe a Polemarco e a Céfalo. De maneira dramática, entretanto, a inconclusiva conversa estabelece o cenário para a explosiva entrada de uma outra figura moderna, não o psicólogo evolucionista, ou o comunitário, não um Wittgenstein ou um Foucault, com sua sutil reinterpretação das fontes da autoridade, mas o impaciente, o amoralista cínico, um dos primeiros anti-heróis, o intransigente, o cínico e sarcástico sofista Trasímaco.

FILOSOFANDO COM PLATÃO

- 1) A justiça de Platão é *justa*?
- 2) Você exercita a virtude da *temperança*?
- 3) Você exercita a virtude da *coragem*?
- 4) Você exercita a virtude da *prudência*?
- 5) Você é *justa/o*?