



O discurso de Glauco e o nascimento do tirano em *República II*

*Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona**

Resumo: Neste artigo, defenderei que o recurso à imagem de Gíges que é feita por Glauco no livro II da *República* de Platão serve ao propósito de demonstrar que, dada a ambição (*πλεονεξία*) que é própria à natureza humana, a concessão de um poder ilimitado a quem quer que seja conduz fatalmente à tirania. Antes disso, contudo, reconstruirei a hipótese de Glauco para a origem da justiça e por fim sustentarei como Glauco, ao final do seu discurso, procura superar o plano alegórico do relato que ele faz de Gíges, sem, por outro lado, renunciar aos princípios que ali são postulados. Com isso, pretendo também mostrar que o discurso de Glauco constitui uma unidade minimamente consistente.

Palavras-chave: Glauco; Gíges; Técnica; Tirania.

Glaucon's speech and the birth of the tyrant in *Republic II*

Abstract: In this article, I argue that Glaucon's use of the image of Gyges in Book II of Plato's *Republic* is intended to demonstrate that, given the human tendency towards ambition (*πλεονεξία*), the granting of unlimited power to anyone inevitably leads to tyranny. Before that, I first explain Glaucon's hypothesis for the origin of justice. Then, I maintain how Glaucon attempts to go beyond the allegorical level of the Gyges story in his speech's conclusion, while still holding onto the principles presented therein. Through this, I aim to demonstrate that Glaucon's speech is a consistent unit.

Key-words: Glaucon; Gyges; Skill; Tyranny.

* Doutorado em andamento em Lógica e Metafísica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador do Poiesis. E-mail: matheuscip@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2535797747227870>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8599-0079>.

Le discours de Glaucon et la naissance du tyran dans le livre II de la *République*

Résumé: Dans cet article, je soutiendrai que l'utilisation de l'image de Gygès par Glaucon dans le Livre II de *La République* de Platon vise à démontrer que, compte tenu de la tendance humaine à l'ambition (*πλεονεξία*), l'octroi d'un pouvoir illimité à quiconque conduit inévitablement à la tyrannie. Avant cela, j'expliquerai d'abord l'hypothèse de Glaucon sur l'origine de la justice. Ensuite, je maintiendrai comment Glaucon cherche à dépasser le niveau allégorique de l'histoire de Gygès dans la conclusion de son discours, tout en conservant les principes présentés dans celui-ci. Ainsi, je vise à démontrer que le discours de Glaucon constitue une unité cohérente.

Mots-clés: Glaucon; Gygès; Expertise; Tyrannie.

Introdução

Não persuadido com o resultado da refutação operada por Sócrates das teses de Trasímaco (338c-e, 343c)¹, Glauco inicia o livro II instando Sócrates a dizer o que são justiça e injustiça em si mesmas, e quais os efeitos que elas produzem quando presentes na alma (358b)². Como sabemos, sua motivação para tal provém de uma insatisfação: se Glauco já presenciou inúmeras vezes a superioridade da injustiça ser louvada, nunca ouviu, por outro lado, nada semelhante ser feito quando se trata da justiça (358c-d). Na medida em que pretende ver esta discrepância corrigida, Glauco assume as

¹ As teses são duas: a primeira consiste na ideia de que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte, e a segunda afirma que a justiça e o justo são um bem alheio que, por sua vez, consiste na conveniência do mais forte e do governante, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo.

² Não me deterei aqui nas nuances do desafio de Glauco nem em suas implicações para o desenvolvimento do argumento da *República*. A bibliografia secundária a este respeito é vasta, mas acerca do que significa dizer que a justiça é um bem que se busca tanto por ela mesma quanto pelos efeitos que produz, e como entender isto, na medida em que em diversas passagens Glauco e Adimanto insistem que Sócrates elogie a justiça em si mesma (358b, 358c, 366e, 367a, 367b), vide especialmente a polêmica travada entre Foster (1937, p. 386-393; 1938, p. 226-232) e Mabbott (1937, p. 468-474) e a solução oferecida por Kirwan (1965, p. 162-173).

vestes de um defensor da injustiça e oferece um discurso em sua homenagem, esperando obter, como resposta, um contra-elogio da parte de Sócrates que terá como objeto a justiça em si e por si (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) (358d).

As etapas do procedimento adotado por Glauco na retomada do argumento trasimaquiano são conhecidas e podem ser divididas em três partes: em primeiro lugar, a) ele pretende dizer em que consiste a justiça de acordo com a maioria das pessoas (οἱ πολλοί) e qual a sua origem; a seguir, b) defender que aqueles que praticam a justiça, o fazem constrangidos (ἄκοντες), como algo necessário, porém não como algo bom; e por fim, c) demonstrar que é razoável que procedam assim, na medida em que, insistem os muitos, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo (358c).

Algumas coisas chamam a atenção neste procedimento. Em primeiro lugar, como o próprio Glauco admite, sua posição consiste numa reapreciação de teses anteriormente sustentadas por Trasímaco, o que coloca a discussão que se inicia no livro II em direta continuidade com aquilo que vemos ser desenvolvido no livro I³. Neste sentido, é coerente que a exposição de Glauco se mantenha circunscrita, tal como a de seus antecessores, a uma concepção popular de moralidade, na medida em que pretende dar voz e problematizar as opiniões dos muitos. Que não se trata de um movimento ingênuo, mas consciente da parte de Glauco, parece-me inegável. Ao dividir os bens entre i) aqueles que desejamos possuir não pelas suas consequências futuras, mas simplesmente por eles próprios, como ocorre, por exemplo, com os prazeres, ii) aqueles que desejamos por si mesmo e pelas suas consequências, como é o caso da sensatez, da visão e da saúde, e por fim, iii) aqueles que desejamos apenas pelas suas recompensas,

³ A hipótese, muito fortalecida no século XIX, de que o livro I da *República* pudesse constituir um diálogo separado denominado *Trasímaco* foi convicentemente refutada por Kahn (1993, p. 131-142), de modo que, atualmente, o lugar-comum consiste precisamente em reconhecer a estrita unidade entre o livro I e os demais livros da *República*. Ademais, ainda que o livro I tivesse de fato sido escrito como um diálogo independente, Annas (1981, p. 17) tem plena razão quando sustenta que isto acaba sendo irrelevante no que diz respeito à unidade da *República*, na medida em que o livro I se apresenta como uma introdução completamente apropriada à discussão subsequente.

tal como a ginástica e os tratamentos médicos, na medida em que se tratam de bens penosos, ainda que úteis (357b-d), Glauco deixa claro que a posição dos muitos não é a mesma que a de Sócrates, pois enquanto este acredita que a justiça é um bem de segundo tipo – bem que deve ser estimado tanto por si próprio quanto pelas consequências que advêm da sua posse –, a massa, ao contrário, pensa que a justiça “pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa” (ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνου εἶδους, ὃ μισθῶν θ' ἔνεκα καὶ εὐδοκίμησεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι' αὐτὸ φευκτέον ὡς ὄν χαλεπὸν) (358a)⁴.

Ora, o que Glauco pretende, ao exaltar a vida injusta, é não apenas receber de Sócrates o elogio da própria justiça, mas oferecer uma justificação à posição da massa segundo a qual a justiça seria um bem de terceiro tipo. Acredito que, quando lido deste modo, o discurso de Glauco ganha significativamente em substância e a magnitude do desafio lançado a Sócrates, bem como as dificuldades filosóficas por ele impostas, transparecem de modo mais efetivo no argumento de toda a *República*.

Não obstante as observações introdutórias feitas acima, não pretendo discutir pormenorizadamente as particularidades do desafio de Glauco. Meu interesse é na verdade diverso, mas antes de passar propriamente à análise da *República*, gostaria de revelar em poucas palavras o que animou a produção desse texto.

As linhas que se seguem tomam como estímulo uma das conclusões obtidas por Marcelo Marques (UFMG), homenageado desse dossiê e falecido precocemente em 3 de agosto de 2016, num artigo seu não publicado sobre o livro II da *República* de Platão. Não acredito que a tentativa desenvolver uma hipótese levantada por um texto que (ainda) não foi publicado seja, neste caso, despropositada, uma vez que a obra de Marcelo Marques costumava circular livremente entre todos aqueles que se

⁴ Para fins de citação da *República*, utilizo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (1987). Já para as edições em grego do *corpus platonicum*, utilizo o texto estabelecido por Burnet (1900-1907), mas cotejando a sua edição da *República* com as edições de Adam (1963) e Slings (2003).

interessavam por filosofia antiga, compartilhada por ele mesmo, tamanha a sua generosidade. Muito da produção de Marcelo Marques, aliás, ainda pode ser encontrada em seu blog pessoal⁵. Nele encontramos projetos de pesquisa, programas de disciplinas, *drafts* etc., enfim, um precioso tesouro intelectual, ainda à disposição de todos.

Especificamente sobre o artigo de Marcelo Marques que tomei como ponto de partida, ele não se encontra mais disponível em seu blog pessoal, mas foi neste mesmo blog⁶ que tive acesso a ele anteriormente; trata-se de “Aparecer e vida política: sobre *República II*”, artigo proveniente de uma comunicação oral apresentada no II Colóquio Platônico – *Politeia II*, UFRJ, ocorrido em maio de 2006 em Itatiaia⁷. Em linhas gerais, o que pretende Marcelo Marques é discutir como o “aparecer” é um componente essencial da vida política da cidade. O que tomo como motivação, porém, é a sua hipótese de que a não-visibilidade, aliada a um uso específico da inteligência, antecipa já no livro II a figura do tirano como o paradigma da injustiça.

Inspirado, portanto, pelo artigo de Marcelo Marques, é precisamente esta hipótese que pretendo desenvolver, qual seja, a de que o recurso à imagem de Gíges serve a um propósito específico: demonstrar que, dada a *πλεονεξία* que é própria à natureza humana, a concessão de um poder ilimitado a quem quer que seja conduz à tirania. Antes disso, contudo, reconstruirei o argumento de Glauco para a origem da justiça e por fim sustentarei como Glauco, ao final do seu discurso, procura superar o plano alegórico do relato que ele faz de Gíges, sem, por outro lado, renunciar aos princípios que ali são postulados. Com isso, pretendo também mostrar que o discurso de Glauco constitui uma unidade minimamente consistente.

⁵ <http://marquess56.blogspot.com/>

⁶ Como atestam, por exemplo, postagens em <http://marquess56.blogspot.com/> de 10 de fevereiro de 2010 e 6 de agosto de 2011. Desconheço, contudo, se tal artigo se encontra disponível em outro domínio e até mesmo em função disso, abster-me-ei de citá-lo diretamente.

⁷ Dados sobre os projetos de pesquisa de Marcelo Marques, podem também ser encontrados em: https://www.fafich.ufmg.br/~marquess/projeto_atual_de_pesquisa.php.

Glauco, Gíges e o nascimento do tirano

Começo com a genealogia da justiça. Segundo Glauco, a maioria dos homens afirma que a injustiça é naturalmente um bem e que, sofrê-la, um mal. No entanto, os muitos admitem também que, comparativamente, o mal que há em ser vítima de injustiça ultrapassa o bem que há em causá-la. Consequentemente, na medida em que nem sempre podem evitar o mal proveniente da injustiça sofrida e tampouco podem alcançar o bem que advém do cometimento de injustiças, parece então vantajoso instituir um acordo (συνθέσθαι) para que se evite que injustiças sejam, a um só tempo, causadas e infligidas⁸. É daí que provêm, por exemplo, o estabelecimento de leis e contratos e chama-se, por conseguinte, “legal” e “justo” o que é prescrito por essas leis. Conforme essa ideia, a justiça seria um intermediário entre o maior bem (cometer injustiça impunemente) e o mal maior (não poder vingar-se de uma injustiça sofrida) (358e-359a)⁹.

Ainda que breve, a genealogia oferecida por Glauco na primeira

⁸ Um ponto importante que deve ser notado aqui é que Glauco parece assumir que justiça e injustiça existem anteriormente ao pacto (358e-359a), o que parece contradizer a afirmação imediatamente posterior de que a justiça, tomada enquanto uma convenção, tem origem somente após o contrato (359a). Contudo, não penso que devamos extrair daí consequências maiores a ponto de questionar a consistência interna do discurso de Glauco. Para eliminarmos esta possível inconsistência, basta que assumamos, como Santas (2010, p. 38), que “injustiça”, no estado de natureza, refere-se a qualquer tipo de dano causado a outrem e não necessariamente o que, após o pacto, convencionalmente se chama de injustiça, ou seja, a não observância do que a lei prescreve.

⁹ Toda a primeira parte do discurso de Glauco é remanescente do *Acerca da Verdade* de Antifonte (Oxyrh. Pap. XI n. 1364 ed. Hunt; Fr. B.44 A DK). Nesta obra, da qual só nos restam fragmentos, Antifonte defende contra as prescrições da lei – prescrições que são estabelecidas através de um acordo (ὁμολογη[θέντ]α) –, o caráter inato (φύν[τα] e necessário (ἀ[ναγ]καῖα) das prescrições da natureza. Enquanto aquelas atuam como grilhões sobre a natureza, estas, por outro lado, são livres. O que o sofista pretende provar em sua investigação é que a maior parte do que se diz ser justo, de acordo com a lei, está em guerra (πολεμῖος) com a natureza, e que se deve preferir antes o que é prescrito pela natureza do que pela lei. O fragmento de Antifonte também ressoa fortemente na invectiva de Cálicles contra a filosofia no *Górgias* (482c-486d). Retornarei ao *Górgias* logo mais.

parte do seu discurso é reveladora, na medida em que já nos permite visualizar o porquê de se tratar a justiça como pertencente àquela terceira espécie de bens, dos bens penosos, mas úteis, e que são desejados apenas por seus efeitos extrínsecos. Ademais, é interessante notar que, nessa perspectiva contratualista, a justiça desempenha uma função meramente negativa. O próprio pacto, aliás, é instituído como garantia de segurança, dado o nível de instabilidade que impera no tipo de comunidade que antecede o contrato¹⁰. Nesta comunidade, qualquer tipo de restrição à realização de atos injustos provém não do reconhecimento da justiça como um bem em si mesmo e que, enquanto tal, deveria sempre ser buscado independentemente das circunstâncias; o que impede que injustiças sejam livremente cometidas é antes de tudo o medo que experimentam os indivíduos que vivem nessas condições – medo de que o mal causado a outrem possa, eventualmente, voltar-se contra eles próprios em forma de retaliação. Trata-se, por certo, de um estado de grande insegurança, em que o medo de sofrer injustiça supera o desejo de realizá-la (358e), daí a necessidade de se instituir um acordo que torne factível a vida em comum (359a). É importante salientar que este acordo é constituído mediante uma ação voluntária e, portanto, racional, na medida em que seu estabelecimento depende de uma avaliação prévia da parte dos contratantes dos malefícios e benefícios próprios a cada um dos estados, o estado de natureza e o estado civil.

¹⁰ Sobre o pacto como princípio de ordenamento, vide Allen (1987, p. 5-7) e a comparação que este intérprete traça entre a posição de Glauco e a de Hobbes. Posição similar é assumida por Santos (2010, p. 38-9), para quem, na sociedade pré-contratual, o que impera é um estado de soma-zero: o ganho de um implica sempre na perda de outro. Consequentemente, o que pretendem os homens com o pacto é garantir um estado de seguridade, ainda que para isso precisem renunciar à liberdade (de ferir) e da igualdade que exerciam no estado de natureza. Discordo de Santos particularmente quanto ao estatuto da sociedade que antecede o acordo: se o estado de natureza fosse, de fato, um estado de soma-zero, a própria necessidade de que se estabelecesse um pacto de não agressão seria questionável; porque o estado de natureza é um estado fundamentalmente negativo, desvantajoso para todos, é que o contrato é necessário em primeiro lugar. Glauco parece subscrever esta posição quando afirma que sofrer injustiça é um mal maior do que cometê-la (358e) e que os homens escolhem abster-se de perpetrar um mal precisamente porque as vantagens que adviriam daí não são suficientes para compensar os malefícios que se obtêm quando se é vítima de uma injustiça.

Determinada a natureza da justiça, nota-se que ela é útil sobretudo aos fracos, a quem falta o poder de romper o que foi pactuado. Eis por que Glauco insiste que, havendo alguém capaz (τὸν δυνάμενον), isto é, forte o suficiente para cometer injustiças e evitar as suas consequências nocivas, e que, além disso, fosse verdadeiramente um homem (ἀληθῶς ἄνδρα), jamais aceitaria firmar um contrato que limitasse o seu poder (359b). Fiel aos preceitos antes estipulados por Trasímaco, Glauco mantém, como se pode notar, a associação da justiça à fraqueza e da injustiça à força, e todo o seu discurso, na verdade, é construído precisamente sobre esta oposição. Para ilustrar como aqueles que se mantêm leais à observância da justiça o fazem constrangidos (ἄκοντες), muito em função da sua impotência (ἀδυναμία) para praticar injustiças, Glauco propõe um experimento mental:

Demos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos onde é que a paixão leva cada um. Pois bem! Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade (359c).

δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται, τῷ τε δίκαιῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, εἴτ' ἐπακολουθήσαιμεν θεώμενοι ποῦ ἢ ἐπιθυμία ἑκάτερον ἄξει. ἐπ' αὐτοφῶρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν (359c1-6).

Na passagem acima, gostaria de chamar atenção ao uso que Glauco faz do termo ἐξουσία¹¹. Minha hipótese é de que na *República*,

¹¹ É útil lembrarmos que, em contextos legais, o verbo ἐξεῖναι (assim como o substantivo ἐξουσία) denota a permissão ou a possibilidade que um agente tem de fazer algo, o que implica, conseqüentemente, em certa liberdade de escolha. Este uso de ἐξεῖναι pode ser encontrado, por exemplo, em Demóstenes. Em *Contra Leptino* (20. 102), lemos o orador

especificamente a partir do elogio de Glauco, ἐξουσία assume um sentido muito particular, desenvolvido com mais ênfase no livro VIII, na medida em que se liga a outro conceito, a saber, o de πλεονεξία¹². Como esses dois conceitos estão relacionados? Segundo Glauco, uma vez dotados de ἐξουσία, em nada o homem justo diferiria do injusto, na medida em que as paixões de cada um deles os levariam ao mesmo fim, isto porque a πλεονεξία, um desejo insaciável por ter sempre mais que os outros, é algo para o qual toda criatura naturalmente tende e persegue como um bem,

afirmar que Sólon havia estabelecido uma lei que garantia a um cidadão a possibilidade (ἐξεῖναι) de doar sua propriedade a outrem, desde que aquele não tivesse filhos legítimos. Em *Contra Cálicles* (55. 29), por sua vez, Demóstenes sustenta que se Cálicles tem a possibilidade (ἐξεστίν) de cercar sua propriedade, então ele, o reclamante, também tem o direito (ἐξῆν) de fazê-lo. Em *Contra Aristócrates* (23. 61), vemos Demóstenes elogiar a lei que permite a alguém matar imediatamente como retaliação a quem lhe tenha tomado à força uma propriedade. Ademais, Demóstenes questiona se não seria chocante e ilegal (παράνομον), não apenas contra a lei escrita (γεγραμμένον νόμον), mas contra a lei comum (τὸν κοινὸν) de toda a humanidade, se não fosse permitido (μὴ ἐξεῖναι) investir contra quem usurpasse uma propriedade. Deste modo, nas passagens aqui reunidas, podemos inferir que ἐξεῖναι diz respeito a uma espécie de direito individual que garante a um agente a possibilidade de fazer aquilo que ele queira. Além disso, ἐξουσία também parece descrever uma espécie de direito individual na *Política*, como quando Aristóteles define o cidadão pelo direito (ἐξουσία) de tomar parte nas magistraturas (1275b). Um uso semelhante de ἐξεῖναι e ἐξουσία também pode ser atestado nos próprios diálogos de Platão. No *Crítion* (51c-e), por exemplo, vemos as Leis lembrarem Sócrates que aqueles que permanecem em Atenas e obedecem às leis o fazem voluntariamente, de comum acordo. Além do que, afirmam ser permitido (ἐξουσίαν) a qualquer ateniense que não esteja satisfeito com o que é prescrito pela cidade, mudar-se para onde lhe aprouver. Aqui, ἐξουσία aponta também para uma liberdade de ação, mas não uma liberdade incondicional, é importante frisar, na medida em que ela permanece restrita ao que é prescrito pelas leis. Este caso é interessante pois não se trata, neste contexto ainda, de um poder irrestrito *tout court*, uma vez que a possibilidade de ação é garantida por um elemento externo, tal como é o νόμος. Além do *Crítion*, no *Banquete*, ao defender a complexidade da lei ateniense no que concerne ao amor, Pausânias sustenta que o νόμος concede ao amante, em sua tentativa de conquista, a possibilidade (ἐξουσίαν) de ser louvado na prática de atos extravagantes, atos que, se praticados em vista de qualquer outro objetivo, seriam alvo de censuras (182e-183a). Ora, o que a lei permite é que agentes, desde que sejam amantes e com o objetivo de conquistar o seu amado, façam aquilo que queiram. Por fim, nas *Definições* (415b), obra espúria atribuída ao *corpus platonicum*, ἐξουσία é definida como um poder discricionário garantido pela lei (ἐπιτροπή νόμου). Para mais ocorrências deste sentido de ἐξουσία em Platão, vide ainda *Leis* (768b, 780a, 829d, 936a).

¹² Nestes contextos, é comum ἐξουσία ser traduzida por “licença” e é com este sentido que o termo é utilizado, por exemplo, no livro VIII (557b; 557d).

mesmo que o νόμος, em contrapartida, acabe por forçá-la a estimar a igualdade (359c). Ao invés de ἐξουσία apontar para uma liberdade de ação limitada pelas prescrições da lei¹³, no discurso de Glauco este conceito refere-se a uma liberdade que é de fato irrestrita, na medida em que tudo aquilo que possa servir de impeditivo à ação parece ser completamente removido.

Agora podemos reconhecer de modo mais claro o fundamento psicológico que subjaz à motivação do estabelecimento do pacto: porque a πλεονεξία é um constituinte elementar da natureza humana, uma marca psicológica essencial, é que, aos olhos de Glauco, um contrato é necessário em primeiro lugar. Ora, uma vida pautada pelo desejo excessivo é uma vida naturalmente instável, dada a iminente possibilidade de que o desejo de um particular se choque com os interesses de outrem, inaugurando assim um ciclo de retaliações que acaba por inviabilizar a própria vida em comunidade. Trata-se de uma via de mão dupla: enquanto o contrato, por um lado, garante o aplacamento do medo, por outro, ele estabelece limites ao desejo que até então era desenfreado. Deste modo, para que haja coesão social, não apenas os excessos precisam ser aparados, mas a própria possibilidade de que um indivíduo seja capaz de exercer ἐξουσία necessita permanecer interdita¹⁴. O que Glauco propõe com seu experimento mental é que se imagine uma situação em que os limites impostos pelo νόμος desapareçam.

Da gênese da cidade Glauco passa então a descrever a gênese daquele “verdadeiro homem”, δυνάμενος, capaz de romper o pacto e que, por meio de seu poder irrestrito (ἐξουσία), pode enfim satisfazer aquilo que a natureza prescreve. Para ilustrar em que consiste esse poder, Glauco

¹³ Vide nota nº 11.

¹⁴ É interessante notar a este respeito como a primeira cidade fundada por Sócrates, referida por Glauco como “cidade dos porcos” (370c-372d), consiste precisamente num tipo de organização social em que não há necessidade alguma de que se mantenha os seus membros sob vigilância, uma vez que não se trata de uma cidade pleonética, mas “saudável” (ὕγιης τις).

recorre a uma imagem, a de Giges e seu anel (359d-360c)¹⁵. O relato apresentado na *República* é conhecido. Giges era um pastor que servia ao rei da Lídia e certo dia, enquanto apascentava o seu rebanho, foi surpreendido por uma tempestade e por um tremor de terra cuja violência fez fender o solo próximo do local onde pastoreava. Na caverna que ali surgiu, Giges entrou, e uma vez lá dentro, encontrou maravilhas, dentre as quais destacava-se um cavalo de bronze, oco, mas provido de algumas frestas por entre as quais pôde perscrutar o seu interior; foi então que se deparou com um enorme cadáver que ali jazia, sem qualquer vestimenta, a não ser por um anel de ouro que mantinha em um dos dedos. Giges se aproximou do corpo, subtraiu o anel e depois partiu. Ao se reunir novamente com os demais pastores, Giges notou que se girasse o engaste do anel para dentro, em direção a seu próprio corpo, tornava-se invisível; se o girasse para fora, voltava a ser visto. Convencido de o que anel possuía de fato esse poder (δύναμις), Giges então tratou de se tornar um dos delegados que iam junto ao rei e uma vez lá, seduziu a mulher do soberano e, com a ajuda dela, investiu contra o monarca, tirou-lhe a vida e finalmente se apossou do trono.

¹⁵ O texto dos manuscritos (confirmado por Proclo) é claro ao referir-se em 359d não a Giges diretamente, mas a um ancestral dele (τῷ [Γύγου] τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ), enquanto em 612b a referência é “ao anel de Giges” (τὸν Γύγου δακτύλιον) e não a um antepassado. O ponto aqui, evidentemente, é como conciliar as duas passagens. A maior parte das emendas, no entanto, tendem a considerar que o Giges de Platão é o mesmo de Heródoto (I, 8-13), e “o Lídio” da *República*, neste sentido, referir-se-ia a Cresos. Adam (2009, p. 126), por outro lado, opondo-se a este tipo de leitura, sugere que o Giges da *República* não é o mesmo personagem referido nas *Histórias* e, para justificar sua hipótese, nos lembra que o anel, artefato cuja presença é decisiva no discurso de Glauco, permanece ausente em Heródoto. Isto seria corroborado por Cícero, na medida em que este, quando reproduz o relato, nada diz em favor da unificação de ambos os Giges. Adam conjectura que o Giges platônico se trata, na verdade, de algum ancestral homônimo do Giges herodotiano; este editor baseia-se numa tradição alternativa, da qual o relato de Nicolau Damasceno parece derivar, segundo a qual o Giges que conhecemos por meio de Heródoto não teria sido o primeiro membro da sua família a ter esse nome: haveria um bisavô de Giges que também se chamaria...Giges. Mais recentemente, Slings (2005, p. 22-4) sugeriu que τῷ προγόνῳ é uma glosa à informação original Γύγι τοῦ Λυδοῦ e o motivo da possível intrusão é que a palavra lídia transcrita como γύγης, na verdade, significava “avô” ou “antepassado”. Slings insiste que isto dificilmente pode ser uma coincidência. De minha parte, aceito a sugestão de Slings e refiro-me a Giges como se ele próprio fosse o possuidor do anel, mantendo assim, a passagem do livro II em consonância com o texto do livro X.

Defendo que o que o anel simboliza, nesse contexto, é precisamente aquele poder irrestrito a que Glauco se referia em 359c1 e 359c7, ἐξουσία; e uma vez que alguém seja dotado deste poder, tornar-se-á inevitavelmente um δυνάμενος, aquele “verdadeiro homem” que não mais se sujeitará às normas de conduta antes estabelecidas (359b). Dada a πλεονεξία que é própria a todo ser humano, de acordo com Glauco,

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado a tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus atos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo (360b-c).

εἰ οὖν δύο τοιούτω δακτυλίῳ γενοίσθην, καὶ τὸν μὲν ὁ δίκαιος περιθεῖτο, τὸν δὲ ὁ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν γένοιτο, ὡς δόξειεν, οὕτως ἀδαμάντινος, ὅς ἂν μείνειεν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τολμήσειεν ἀπέχεσθαι τῶν ἀλλοτρίων καὶ μὴ ἄπτεσθαι, ἐξὸν αὐτῷ καὶ ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἀδεῶς ὅτι βούλοιο λαμβάνειν, καὶ εἰσιόντι εἰς τὰς οἰκίας συγγίγνεσθαι ὅτῳ βούλοιο, καὶ ἀποκτείνουσι καὶ ἐκ δεσμῶν λύειν οὐστίνας βούλοιο, καὶ τᾶλλα πράττειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον ὄντα. οὕτω δὲ δρῶν οὐδὲν ἂν διάφορον τοῦ ἐτέρου ποιοῖ, ἀλλ' ἐπὶ ταῦτ' ἂν ἴοιεν ἀμφοτέροι (360b3-c2).

Uma das coisas que Glauco pretende provar com esta imagem é que em nada o homem justo diferiria do injusto, se a cada um deles fosse concedido o poder do anel de Gíges. Mais que isso, a própria caracterização da natureza humana como essencialmente pleonética anula, aos olhos de Glauco, qualquer possibilidade de que o homem justo e o injusto difiram quanto às suas motivações. Além do que, uma vez que todos os homens acreditam que a injustiça é sempre mais vantajosa que a justiça, toda ação

justa, quando praticada, é praticada por constrangimento, e não por livre iniciativa. A justiça, nesse contexto, é vista antes como um instrumento para a manutenção da segurança individual, do que propriamente como um bem desejável em si mesmo. Agem de forma justa os homens exatamente porque incapazes de dar vazão aos seus desejos mais elementares. Uma vez ausente o medo do sofrimento, o próprio pacto torna-se ineficaz. Removidas as sanções impostas pela lei, sanções que garantiam ao corpo social um mínimo de coesão, a natureza pode enfim mostrar a sua força inapelável. O anel, como símbolo de ἐξουσία, permite que o homem até então dominado pelo medo e que se mantinha escorado no νόμος – a quem tomava como uma espécie de guarda-costas porque incapaz –, transforme-se, enfim, num δυνάμενος.

Acredito que estamos diante de um quadro muito claro em que o resultado da combinação entre ἐξουσία e πλεονεξία, como a história de Gíges e seu anel revelam, é potencialmente perigoso: penso que o δυνάμενος aqui aludido pode ser entendido como um tirano *in statu nascendi*, ainda que se deva reconhecer que a palavra “tirano” não é efetivamente utilizada por Glauco. Contudo, acredito que na perspectiva por ele adotada, a origem da cidade se confunde com a própria origem da tirania, e a referência a Gíges, mais uma vez, parece corroborar este ponto.

Pode ser esclarecedor quanto a isto o tratamento dedicado à figura de Gíges em autores pré-platônicos. Ainda que se aceite, como costumeiramente tem sido o caso, que em Heródoto termos como τύραννος, βασιλεύς e μούναρχος são, na maioria das vezes, intercambiáveis¹⁶, de modo que o sentido negativo que se atribui à tirania a partir do século IV a.C., permanece ausente em autores anteriores a este período, nas *Histórias*, Gíges é descrito como τυραννεύω (1.14). Outro ponto interessante a se notar, mesmo em se tratando possivelmente de uma interpolação ao texto, é a referência feita por Heródoto (1.12) a Arquíloco, poeta lírico do século

¹⁶ Este é o diagnóstico de White (1955, p. 3) e Andrewes (1963, p. 20-30). Ademais, para uma lista das ocorrências dos três termos nas *Histórias*, vide o léxico de Powell (1938, p. 58-60; p. 228; p. 363).

VII a.C. Isto porque de fato há um fragmento (Fr. 19 W)¹⁷, legado por Plutarco, em que Arquíloco não apenas se refere a Gíges, como o associa à tirania¹⁸. Além disso, estima-se que a palavra τυραννίδος presente no Fr. 19 W constitua uma das primeiras ocorrências do termo em língua grega¹⁹.

Quanto à conotação que “tirania” assume nesse fragmento, é difícil precisar se se trata de um sentido possivelmente neutro como ocorre em Heródoto, mas se lembrarmos que outros poetas líricos como Alceu (Frs. 48 e 87), Teógnis (I, v. 823-4, 1881-2 e 1204) e Sólon (Fr. 23) referem-se à tirania como um governo despótico baseado no uso da força, não seria absurdo considerar a possibilidade que Arquíloco tenha empregado o termo também com esse sentido derogatório²⁰. Ademais, convém lembrar que o Gíges a que Heródoto se refere é um governante que, motivado por uma enorme ambição pessoal, usurpou o trono assassinando o rei, assim como no mito contado por Platão. De todo modo, a julgar pelo que é dito no fragmento de Arquíloco – mas sem me deter em questões de interpretação –, é importante notar que a persona do fragmento, um certo carpinteiro chamado Caronte²¹, assume uma posição contrária àquela que os muitos costumam tomar em relação às riquezas e ao poder, isto porque Caronte afirma não cobiçar as coisas de Gíges, nem invejar as obras dos deuses, nem ter amor pela tirania. Ora, é a posição de Arquíloco e não a de Heródoto que

¹⁷ O texto grego estabelecido por West (1971, p. 8) é o seguinte: “οὐ μοι τὰ Γύγ<εω> τοῦ πολυχρύσου μέλει, / οὐδ' εἰλέ πά με ζῆλος, οὐδ' ἀγαίομαι / θ<εῶ>ν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἐρ<έω> τυραννίδος / ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν.”

¹⁸ Segundo Clemente de Alexandria, no *Stromata*, Eufóron (sec. III) teria afirmado que o primeiro governante a ser chamado “tirano” havia sido Gíges. Vide Müller (1848, p. 62) e Ure (1922, p. 133-4).

¹⁹ Ure (1922, p. 134, n. 5) sustenta que a origem do termo não é grega nem indo-européia, mas possivelmente lídia. Além disso, este autor refere-se a uma possível origem etrusca da palavra. Chantraine (1999, p. 1146), por outro lado, acredita ser muito duvidoso que o termo tenha de fato uma relação com o etrusco. Sobre a hipótese de que Arquíloco teria sido o responsável por introduzir esta palavra no vocabulário grego, a fonte originária para tal suposição é o sofista Hípias de Élis (FHG, II, Fr. 7).

²⁰ Vide mais uma vez White (1955, p. 2).

²¹ Que se trata de Caronte, sabemos pela *Retórica* de Aristóteles (III, 1418b).

será de certo modo reatualizada na *República*, na medida em que Sócrates puder provar que a vida de Giges não é invejável, porquanto se trata, no final das contas, da mais miserável das vidas, como restará claro no livro IX. Por fim, acredito que o importante aqui, a despeito da conotação que a tirania tem em autores anteriores ao final do século V, é reconhecer que a tradição intelectual com a qual Platão dialoga fornece os pressupostos que permitirão ao filósofo tratar Giges como um tirano e associar o seu modo de vida ao suprassumo da injustiça. Não devemos esquecer ainda que, em seu discurso, Glauco dispõe-se a expor não o que ele próprio pensa, mas os que πολλοί supõem acerca da justiça e da injustiça. São os muitos, portanto, que associariam, na perspectiva de Glauco, a tirania à injustiça. Neste sentido, a discordância que Platão mantém com a posição dos πολλοί não diria respeito, como parece, à associação tirania-injustiça em si, mas à suposição de que a vida de um tirano é a melhor das vidas. Esta é uma das coisas que a introdução da metáfora do anel por parte de Glauco, como acredito, pretende provar, i.e., que a vida em que se possa incondicionalmente fazer o que se queira, em que não haja limites que restrinjam as ações, conduz à tirania.

Ainda sobre a relação entre poder, *πλεονεξία* e tirania, é digna de nota a posição assumida por Cálicles em sua invectiva contra a filosofia no *Górgias* (482c-486d). Nesta famosa passagem, Cálicles procura opor, de modo semelhante ao que fizera Antifonte²², φύσις e νόμος, argumentando que, de acordo com a natureza, tudo aquilo que é mais vergonhoso é pior, o que o leva a concluir que sofrer injustiça é pior que cometê-la (483b). Tal como Glauco, Cálicles também supõe que as leis são promulgadas em favor dos fracos e da massa, na medida em que ela é incapaz de socorrer a si própria quando vítima de alguma injustiça. Essas leis, continua Cálicles, são estabelecidas com o propósito de amedrontar os mais aptos (δυνατούς) a possuir mais (πλέον ἔχειν), como quando se postula que é vergonhoso e injusto o acúmulo de bens (πλεονεκτεῖν). Contra o νόμος que associa a *πλεονεξία* à injustiça, Cálicles crê encontrar na própria φύσις a justificativa

²² Vide a nota nº 8.

para ideia de que é justo que o homem melhor tenha mais que o pior, e que o mais capaz (*δυνατότερον*) tenha mais (*πλέον ἔχειν*) que o menos capaz (*ἀδυνατώτερον*) (483c-d). Para comprovar o seu ponto acerca do que constitui o justo, Cálicles sugere que olhemos especialmente para duas áreas no interior das quais o νόμος não atua: no mundo animal e nas relações entre cidades; se não fosse a natureza, mas a lei que regulasse o funcionamento destas áreas, de onde proviria o respaldo, questiona Cálicles, que permite a uma cidade tomar outra de assalto? (483d-e).

Na medida em que, nesse contexto, a lei é instituída pelos fracos e serve ao propósito de proteger os que porventura sofrem, esse tipo de ordenamento acaba por influenciar diretamente os hábitos da comunidade assim estruturada. Não por acaso, insiste Cálicles, os melhores (*βελτίστους*) e os mais vigorosos (*ἔρρωμενεστάτους*) entre os homens são capturados ainda jovens, como se fossem leões, a fim de serem moldados (*πλάττοντες*) para supor que o belo e o justo consistem não na *πλεονεξία*, mas na posse equânime de bens (*ἴσον ἔχειν*) (483e). Neste sentido, as leis atuariam precisamente com o intuito de tolher disposições que seriam, elas próprias, naturais. Contudo, ainda que a lei, tomada enquanto uma força prescritiva que incide externamente sobre o comportamento humano, condicionando, conseqüentemente, o próprio modo como as relações sociais se estabelecem, Cálicles não supõe, no entanto, que essas mesmas leis tenham força suficiente para imporem-se a si mesmas e sobre os demais em toda e qualquer circunstância. Isto porque,

Se o homem tiver nascido, julgo eu, dotado de uma natureza suficiente, ele demolirá, destroçará e evitará tudo isso; calcando nossos escritos, magias, encantamentos e todas as leis contrárias à natureza, nosso escravo sublevado, se revelará déspota e o justo da natureza então reluzirá (484a-b)²³.

ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν,

²³ Para fins de citação do *Górgias*, utilizo a tradução de Daniel R. N. Lopes (2016).

καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα
καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας,
ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ
ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (484a2-b1).

A imagem do homem-leonino que rompe os grilhões que o mantinham escravizado é paradigmática e, guardadas as devidas diferenças²⁴, remete parcialmente à figura do δυνάμενος do discurso de Glauco. Digo parcialmente, pois Giges não parece ser dotado dos mesmos atributos que o verdadeiro homem de Cálicles e, além disso, seu poder advém não de uma disposição natural, mas de um artefato mágico. Por outro lado, Glauco e Cálicles parecem alinhar-se quando concedem a possibilidade de que haja um homem capaz de romper o pacto instituído, ainda que discordem quanto à natureza deste homem e quanto às suas motivações.

Sobre a tirania especificamente, penso que há indicativos de que o homem-leonino de Cálicles também seja um tirano em *statu nascendi*. A partir de 492a, por exemplo, Cálicles passa a defender que uma vida correta e feliz é aquela em que os apetites são estimulados e satisfeitos livremente num máximo grau possível e que nisto consiste a virtude. Contudo, uma vida intemperante, nos adverte Cálicles, é impossível à maioria dos homens; estes, envergonhados e procurando esconder sua incapacidade (ἀδυναμίαν), chamam de vergonhosa a ἀκολασία, buscam escravizar os melhores por natureza, e elogiam a temperança e a justiça precisamente porque lhes falta a virilidade (ἀνανδρίαν) necessária para satisfazer incondicionalmente os seus apetites. Para aqueles capazes de exercer alguma posição de comando, ao contrário, seja porque nasceram filhos de reis, seja porque são dotados de uma natureza suficiente para afirmarem-se como tiranos ou dinastas, pior e mais vergonhoso são a temperança e a justiça (492b). Ora, neste momento

²⁴ A principal diferença entre Glauco e Cálicles, assim me parece, é que enquanto o primeiro adota uma posição mais neutra, Cálicles efetivamente advoga em favor da superioridade da natureza sobre a lei, de modo a propor uma total reversão dos parâmetros a partir dos quais denomina-se algo justo e belo. De todo modo, tanto Glauco quanto Cálicles compartilham de uma visão de mundo que é fundada numa “antropologia da *pleonexía*”, para utilizarmos uma expressão cunhada por Vegetti (2003, p. 9-26).

Cálicles não procura esconder sua simpatia por figuras capazes de não se submeterem a restrições de qualquer espécie. No contexto do argumento isto é significativo, porquanto Cálicles toma como vergonhoso precisamente o refreamento dos apetites. O tirano, nessa perspectiva, encarnaria a figura do homem potente o bastante para não limitar o funcionamento dos seus próprios desejos²⁵.

Outro ponto que chama atenção é o uso que Cálicles faz da imagem do leão em 483e. Esta metáfora é comum no século V a.c. e tem um sentido quase oracular no que concerne ao nascimento e à criação de tiranos nas cidades. Estima-se que uma das mais antigas ocorrências desta imagem esteja em Heródoto (5.92 e 6.131), que se refere a Cípselo e a Péricles como leões. No *Agâmemnon* (v. 717-736), Ésquilo relata a história de um homem que criou um filhote de leão em sua casa e depois que ele cresceu, precisou arcar com as consequências de ter dado abrigo a uma fera que posteriormente se tornaria insaciável. Nas *Rãs* de Aristófanes, o personagem Ésquilo alerta a todos ali presentes de que não se deve criar um filhote de leão na cidade, sob pena de, depois de crescido, ter que alimentá-lo (v. 1431). Ora, como sabemos, Ésquilo se referia a Alcibíades, cujas pretensões tirânicas eram conhecidas por todos os gregos²⁶. Não por acaso, Tucídides (6.15) nos relata o temor dos Atenenses quanto ao desejo de Alcibíades de liderar a expedição à Sicília, pois enxergavam-no como um aspirante à tirania.

Todas estas referências parecem corroborar a hipótese de que o homem-leonino de Cálicles consiste num tirano em potencial. Além disso,

²⁵ Quanto às preferências políticas de Cálicles, vide a hipótese sustentada por Dodds (1990, p. 13), para quem os sentimentos expressos por tal personagem não são sentimentos democráticos, mas próprios do homem tirânico de Platão. Que este diagnóstico é correto, podemos depreender do próprio livro IX da *República*, em que o tirano é descrito como como escravo das suas próprias paixões (579e).

²⁶ No *Banquete*, o comportamento tirânico de Alcibíades é ressaltado em diversas passagens, como quando, por exemplo, após invadir a festa de Agatão, elege a si próprio simposiarca e demanda a atenção de todos os convivas (213e-214a). A irrupção de Alcibíades, por conseguinte, remete ao aparecimento de Dioniso no palácio de Penteu nas *Bacantes* (v. 576-603).

dada as similaridades por mim apontadas entre Cálicles e Glauco, a despeito é claro, mais uma vez, das diferenças entre ambos os discursos, diferenças que existem e que não podem ser ignoradas, acredito ser razoável presumir que o *δυνάμενος* de Glauco também se apresente como alguém que, uma vez dotado de um poder ilimitado, transformar-se-á num tirano.

A injustiça perfeita

Encerrado o relato de Gíges, o que Glauco pretende agora é provar que é aceitável que se suponha que uma vida de injustiças é melhor que uma vida justa. Se com Gíges tivemos apenas um vislumbre – porquanto se tratava de um experimento mental – do fim a que um poder ilimitado poderia conduzir, a partir deste momento, o objetivo agora é mostrar como é possível alcançar a vida de um Gíges sem, no entanto, possuir o artefato mágico que permitiu ao pastor tornar-se um tirano.

É importante notar que, nesta nova fase da argumentação, o tema da invisibilidade, bem como sua relação com a injustiça, é retomado em nova perspectiva. Para que possamos efetivamente separar a vida do homem injusto da do justo, Glauco sugere que “nada tiremos nem ao injusto em injustiça, nem ao justo em justiça, mas suponhamos que cada um deles é perfeito na sua maneira de viver” (*μηδὲν ἀφαιρῶμεν μήτε τοῦ ἀδίκου ἀπὸ τῆς ἀδικίας, μήτε τοῦ δικαίου ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης, ἀλλὰ τέλειον ἑκάτερον εἰς τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα τιθῶμεν*) (360e). Desse modo o que seria, então, a injustiça em sua forma plena? Na perspectiva agora assumida, para alcançar a perfeita injustiça é necessário que o agente se comporte como os habilidosos artesãos (*δεινοὶ δημιουργοὶ*), que distinguem o que é possível (*δυνατὰ*) do que não é possível (*ἀδύνατα*) fazer com sua técnica, e a partir disso, põem-se a realizar apenas o que é possível; além do que, caso porventura errem, são capazes de corrigir o seu erro (*ἐπανορθοῦσθαι*) (359e-361a), demonstrando possuírem uma capacidade adaptativa e uma plasticidade notáveis.

A referência aos artesãos aqui é decisiva, pois acredito que é ela que permite a Glauco superar definitivamente o plano alegórico inicial do seu

discurso. Neste novo quadro que agora se desenha, a eficácia da τέχνη substitui o poder do anel e a realização da perfeita injustiça depende não mais de um artefato mágico, mas de uma expertise, i.e., do uso da racionalidade, ainda que se trate de uma racionalidade instrumental:

Assim também o homem injusto deve meter ombros aos seus injustos empreendimentos com correção, passando despercebido, se quer ser perfeitamente injusto. Em pouca conta deverá ter-se quem for apanhado. Pois o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser (361a).

οὕτω καὶ ὁ ἄδικος ἐπιχειρῶν ὀρθῶς τοῖς ἀδικήμασιν λανθανέτω, εἰ μέλλει σφόδρα ἄδικος εἶναι. τὸν ἀλίσκόμενον δὲ φαῦλον ἡγήτεον· ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα. (361a2-5).

No relato de Gíges, o que concedia ao lídio a ἐξουσία necessária para transformá-lo num tirano era a capacidade que o anel possuía de tornar invisível quem dele se apossasse. Agora, ao contrário, a possibilidade de que se passe despercebido depende exclusivamente da habilidade, da inteligência do agente. Não por acaso, Glauco insiste que aquele que por algum motivo não conseguir permanecer “invisível” quando no momento de agir injustamente, deverá ser considerado um homem inferior (φαῦλον). A aparência (da justiça), portanto, é o índice da injustiça efetiva, isto é, do “ser” injusto (362a), e a técnica, por conseguinte, o mecanismo que viabiliza que ao homem injusto seja atrelada a reputação (δόξα) da justiça, precisamente porque agora todas as marcas da injustiça tornaram-se invisíveis. Prova disso é que, por ser hábil em falar para persuadir (λέγειν τε ἱκανῶ ὄντι πρὸς τὸ πείθειν), o homem injusto é capaz de corrigir (ἐπανορθοῦσθαι) a si próprio caso vacile no quer que seja. E se a técnica da persuasão não lhe for suficiente para ocultar os crimes que ele tenha cometido, resta ainda a virilidade (ἀνδρείαν) e a força (ῥώμην), que lhe permitem exercer violência (βιάσασθαι) nos casos em que houver necessidade, podendo ainda contar em seu favor com as amizades e com as

riquezas que tenha adquirido por parecer ser justo (361a-b). A máxima injustiça oculta-se agora sob o manto da aparência da justiça.

Técnica, invisibilidade, aparência, eis os ingredientes que misturados produzem o homem perfeitamente injusto. Em seu embate com Polemarco, Sócrates já havia nos alertado sobre os problemas de se tomar o paradigma técnico como modelo à prática da justiça (322c-334b)²⁷. A natureza relativamente neutra da τέχνη revela-se, na verdade, não como um princípio garantidor imediato da realização de ações justas, mas justamente como aquilo que, a depender da motivação do τεχνίτης, pode conduzir ao seu extremo oposto: o homem hábil em guardar manifesta-se, conseqüentemente, como aquele que é igualmente hábil em roubar. (322c-334b). É como se já na sua discussão com Polemarco Sócrates prefigurasse as conseqüências possivelmente funestas que um uso degenerado de uma razão que é escrava dos apetites pudesse gerar, prefiguração que se cristaliza, como agora sabemos, justamente na imagem do homem perfeitamente injusto de Glauco.

Quando se trata, porém, do homem justo, outro procedimento é adotado. Para que se atinja o extremo da justiça é necessário, ao contrário do que ocorre com a injustiça, primeiramente despir o justo da própria aparência da justiça, pois de outro modo, não saberíamos se é por causa das recompensas que se adquire quando se age justamente – reputação que é inerente ao que significa ser excelente quando se trata da injustiça – que ele é motivado a ser como é. Além disso, é necessário fazer com que o homem justo “tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas conseqüências” (μηδὲν γὰρ ἀδικῶν δόξαν ἔχέτω τὴν μεγίστην ἀδικίας, ἵνα ἧ βεβασανισμένος εἰς δικαιοσύνην τῷ μὴ τέγγεσθαι ὑπὸ κακοδοξίας καὶ τῶν ὑπ' αὐτῆς γιγνομένων) (361c4-7). Só assim, insiste

²⁷ Vide Annas (1981, p. 24-29), para quem Platão introduz a analogia da virtude com a técnica na discussão com o intuito precisamente de rechaçar a possibilidade de que a justiça seja uma espécie de expertise. Na *República*, portanto, segundo Annas, a utilização da analogia serviria antes a um propósito refutativo, muito diferente do que veríamos ser avançado nos diálogos socráticos.

Glauco, é que poderemos, quando compararmos o justo ao injusto, perceber qual dois é o mais feliz dos homens (361d).

O movimento final de Glauco consiste em reconhecer que, caso o homem justo fosse de fato tal como ele havia sido delineado, o resultado disso seria trágico: ele sofreria todos os tipos de males, seria chicoteado, torturado, teria os olhos arrancados e seria, por fim, empalado e compreenderia que o que se deve querer não é ser justo, mas parecer (362a). A julgar pelo destino que espera a quem é efetivamente justo, torna-se fácil, segundo Glauco, decidir por qual modo de vida se deve optar. De fato, o que granjeia o homem injusto são fins comparáveis aos que os tiranos, pelo seu poder ilimitado, alcançam:

Em primeiro lugar, [o homem injusto] manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça. De acordo com isto, quando entra em conflito público ou privado, é ele que prevalece e leva vantagem aos adversários; essa vantagem fá-lo enriquecer e fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e efetuar sacrifícios aos deuses e fazer-lhes oferendas numerosas, magníficas mesmo, e prestar honras aos deuses, e àqueles, dentre os homens, que lhe aprouver, muito melhor do que o justo, de tal maneira que é natural, segundo todas as probabilidades, que ele seja mais favorecido pelos deuses do que o homem justo (362b-c).

πρῶτον μὲν ἄρχειν ἐν τῇ πόλει δοκοῦντι δίκαιῳ εἶναι, ἔπειτα γαμεῖν ὅποθεν ἂν βούληται, ἐκδιδόναι εἰς οὓς ἂν βούληται, συμβάλλειν, κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλῃ, καὶ παρὰ ταῦτα πάντα ὠφελεῖσθαι κερδαίνοντα τῷ μὴ δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν· εἰς ἀγῶνας τοίνυν ἰόντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία περιγίγνεσθαι καὶ πλεονεκτεῖν τῶν ἐχθρῶν, πλεονεκτοῦντα δὲ πλουτεῖν καὶ τοὺς τε φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς βλάπτειν, καὶ θεοῖς θυσίας καὶ ἀναθήματα ἰκανῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς θύειν τε καὶ ἀνατιθέναι, καὶ θεραπεύειν τοῦ δικαίου πολὺ ἄμεινον

τοὺς θεοὺς καὶ τῶν ἀνθρώπων οὓς ἂν βούληται, ὥστε καὶ θεοφιλέστερον αὐτὸν εἶναι μᾶλλον προσήκειν ἐκ τῶν εικότων ἢ τὸν δίκαιον. (362b1-c6).

Para finalizar, gostaria de chamar a atenção para mais alguns pontos dessa descrição do suprassumo do modo de vida injusto e como podemos associar este tipo de vida à tirania. Em primeiro lugar, devemos notar que na última parte do seu discurso, as imagens apresentadas por Glauco do que seriam a justiça e a injustiça em estado puro são, na verdade, extremas, no sentido de que se tratam, efetivamente, de casos-limite. Isto é particularmente interessante, pois, como afirmei anteriormente, o objetivo de Glauco nesta última fase da sua argumentação teria o intuito de mostrar como, mesmo sem possuir um anel, aos homens seria permitido exercer um poder ilimitado. Ao fim da intervenção de Glauco, no entanto, somos confrontados antes com “tipos” muito específicos de homens do que propriamente com “casos” facilmente encontráveis na experiência. Acredito que o resultado obtido nesta última parte, antes de se tratar de uma inconsistência entre o que havia sido prometido em 358c e o que realmente é feito agora, é plenamente coerente com o que foi defendido nas duas primeiras partes do discurso. Ora, lembremos que a sociedade fundada a partir do contrato consiste num estado de relativa segurança em que seus membros se encontram numa posição mais confortável do que se estivessem no estado de natureza. Neste, o medo de sofrer um mal supera e muito, como vimos, o desejo de cometê-lo; no estado civil, ao contrário, a lei garante estabilidade à vida em comunidade, na medida em que possibilita, principalmente aos fracos e incapacitados (ou seja, a maior parte dos seres humanos), uma vida sem o temor constante do sofrimento. Uma vez que se trata de uma vida segura, o próprio cometimento de injustiças seria desvantajoso, dada a possibilidade de que a lei incida, aplicando sanções, sobre aqueles que desobedecem a norma estabelecida²⁸. Por outro lado, a

²⁸ Quanto a este aspecto, minha leitura se coaduna com a de Santas (2010, p. 49-51), para quem, na sociedade civil tal como a Glauco descreve, o cometimento de injustiças é prejudicial à maioria dos homens.

vantagem, nesse caso, residiria na possibilidade de se cometer injustiça sem sofrer as sanções da lei. O bom infrator, portanto, seria precisamente aquele que comete injustiças sem chamar atenção alguma, aproveitando-se assim da segurança que a lei lhe oferece. Para ter sucesso nesse tipo de empreendimento, um homem precisaria satisfazer não uma, mas duas condições: conseguir passar despercebido ao radar da lei e, ao mesmo tempo, ter esta mesma lei ao seu lado impedindo que possíveis injustiças lhe fossem endereçadas. Por certo que se trata de uma tarefa difícil, que demanda uma enorme habilidade, mas certamente não impossível; o próprio Gíges, não obstante, obtém o que obtém precisamente porque tem um anel mágico ao seu dispor. É o anel que lhe permite passar despercebido.

Quando olhamos para os casos-limite, especialmente o do homem maximamente injusto, encontramos algo semelhante. Assim como Gíges era um caso excepcional, na medida em que o pastor detinha um poder assombroso, do mesmo modo o homem perfeitamente injusto o é, porquanto possui um poder (a técnica) que também lhe permite fazer o que quiser²⁹. Por outro lado, deve-se admitir que a descrição do suprassumo da injustiça parece inalcançável ao mais comuns dos homens, na medida em que demanda, para sua realização, um enorme desprendimento de recursos, físicos e intelectuais, tais como habilidade, força, inteligência, e etc. Esses recursos, por sua vez, permanecem distantes à maioria dos seres humanos, de modo que seria realmente incrível se pudesse existir alguém tal como o homem injusto de Glauco: alguém que pudesse cometer injustiças como este homem comete, e ainda assim pudesse ostentar uma aura de justiça, disfarçando quando necessário, e persuadindo quando preciso. Insisto

²⁹ É importante salientar que em 362b-c há uma alteração vocabular importante: a ênfase não é mais no poder irrestrito (ἐξουσία), mas no querer (βούληται aparece duas vezes em 362b2 e ἐθέλη em 362b4) propriamente. Penso, contudo, que a variação do vocabulário não constitui um obstáculo à minha interpretação. Ao contrário, trata-se de um desdobramento natural assumir que, uma vez que um agente seja dotado de poder (garantido, neste caso, pelo domínio de uma técnica), dada a sua natureza pleonética (πλεονεκτεῖν e πλεονεκτοῦντα aparecem em 362b7), seu querer o conduzirá a obter vantagens às custas de outros indivíduos. Além disso, no experimento mental em 360b-c, ἐξὸν e βούλοιο aparecem diretamente conectados na mesma sentença em 360b6-7. Sobre a relação entre poder e querer, vide ainda a exemplar passagem do *Górgias* (466a-468e).

particularmente nisto, pois acredito que a excepcionalidade do caso torna factível a associação do homem maximamente injusto à figura do tirano perfeito. Só alguém dotado de uma capacidade e de um poder terríveis seria capaz das realizações descritas por Glauco.

Se quando confrontados com uma experiência possível, os exemplos de Glauco parecem casos extremos, por outro lado, é justamente este teor extremo da imagem do homem perfeitamente injusto que lança as bases de todo o argumento da *República*. Em resposta ao desafio monumental de Glauco, Sócrates apresentará uma prova cuja validade dependerá de uma solução em si mesma difícilíssima, mas não impossível de ser implementada. Essa solução, como sabemos, aparecerá na forma de um tsunami, tamanha a sua excepcionalidade. É somente a partir da convergência entre o poder político e a filosofia que uma *Kallípolis*, condição indispensável para o surgimento da verdadeira justiça, poderá vir a existir.

Considerações finais

Como conclusão, passo agora a elencar os principais pontos por mim apresentados no curso de minha exposição. Em primeiro lugar, procurei reconstruir, em suas linhas gerais, o argumento de Glauco quanto à origem e à natureza da justiça. Enfatizei que o seu contrato é, acima de tudo, um pacto de segurança, instituído racional e voluntariamente, e que ele se fazia necessário dada as condições de temor em que se vivia no estado de natureza. A seguir, expus o argumento utilizado por Glauco para justificar a não-voluntariedade da ação justa na sociedade civil. Seu ponto precípua era reconhecer que porque os seres humanos são naturalmente frágeis, é que se mantinham fiéis à observância do justo e da justiça; o que os determinaria agir, por conseguinte, seria antes o medo do que qualquer outro tipo de motivação.

Ainda sobre a segunda parte do discurso de Glauco, procurei destacar o fundamento psicológico que subjazia à tese de que, caso fosse

dado a quem quer que seja o poder irrestrito de se fazer o que lhe aprouvesse, tanto o homem justo quanto o injusto se comportariam do mesmo modo. Tentei também mostrar como os conceitos de ἐξουσία e πλεονεξία desempenham um papel determinante neste quadro. Sustentei que a combinação de um poder irrestrito com a ambição que é própria à natureza humana poderia conduzir à tirania. Para justificar meu ponto, argumentei em favor da possibilidade de que o próprio Gíges pudesse ser tomada como um tirano, e para tal, recorri à tradição poética e historiográfica para revelar o pano de fundo com o qual Platão possivelmente dialoga e sobre o qual erige sua posição. Dada a suspeita de que houvesse uma tradição segundo a qual Gíges seria um tirano, argumentei ser plausível que, no relato de Glauco, o personagem lídio fosse visto do mesmo modo. Além disso, procurei relacionar o que lemos nesta parte da *República* com as teses sustentadas por Cálicles no *Górgias* com o intuito de fortalecer meu argumento de que, na perspectiva de Glauco, a gênese da (in)justiça descamba na gênese da própria tirania.

Por fim, tentei mostrar como na parte derradeira de seu discurso, Glauco, num movimento que a mim parece consciente, busca superar o plano alegórico do seu argumento, mostrando assim de que modo a vida de um Gíges é realizável, sem que haja a necessidade de um artefato mágico para tal. Ali, a eficácia da técnica visa substituir o poder do anel como o instrumento que permite a realização da máxima injustiça. Finalmente, indiquei ainda como a questão da “invisibilidade” continua a desempenhar papel determinante mesmo nesta última parte do discurso.

Referências

ADAM, James. *The Republic of Plato*. Volume 1: Books I-IV. Edited with critical notes, commentary and appendices. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.003>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.013>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.012>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.006>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.007>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897849>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.011>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.001>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897849.010>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.010>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.004>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.009>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.008>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.002>

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897856.005>

ALLEN, Reginald Edgar. The Speech of Glaucon in Plato's *Republic*. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, n° 1, p. 3-11, 1987. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.1987.0007>

ANDREWES, Antony. *The Greek Tyrants*. New York: Harper Torchbooks, 1963.

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ANTIFONTE. *Testemunhos. Fragmentos. Discursos*. Prefácio e tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ARISTÓFANES. *As Rãs*. Prefácio, tradução do grego, introdução e notas de Américo da Costa Ramalho. Lisboa: Edições 70, 2008.

ARISTOPHANES. *Frogs*. Edited with introduction and commentary by Kenneth Dover. Oxford: Clarendon Press, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198150053.book.1>

ARISTÓTELES. *Retórica*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2ª ed. Coimbra: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ARISTOTLE. *Politics*. Translated, with Introduction and Notes, by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

- BURNET, John. *Platonis opera*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- BURNET, John. *Platonis opera*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901.
- BURNET, John. *Platonis opera*. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- BURNET, John. *Platonis opera*. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- BURNET, John. *Platonis opera*. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- DEMOSTHENES. *Demosthenes, speeches 20-22*. Translated with introduction and notes by Edward M. Harris. Austin: University of Texas Press, 2008.
- DEMOSTHENES. *Demosthenes, speeches 23-26*. Translated with introduction and notes by Edward M. Harris. Austin: University of Texas Press, 2018.
- DEMOSTHENES. *Demosthenes, speeches 50-59*. Translated by Victor Bers. Austin: University of Texas Press, 2003.
- ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- EURÍPIDES. *Bacas*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.
- EURIPIDES. *Bacchae*. Edited with introduction and commentary by E. R. Dodds. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- FOSTER, Michael Beresford. A Mistake of Plato's "Republic". *Mind*, vol. 46, nº 183, p. 386-393, 1937. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.183.386>
- FOSTER, Michael Beresford. A Mistake of Plato's "Republic": A Rejoinder to Mr. Mabbott. *Mind*, vol. 47, nº 186, p. 226-232, 1938. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XLVII.186.226>
- JONES, Henry Stuart.; POWELL, John Enoch. *Thucydidis historiae*. Tomus prior. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- JONES, Henry Stuart.; POWELL, John Enoch. *Thucydidis historiae*. Tomus posterior. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- HERÓDOTOS. *Histórias*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- KAHN, Charles. Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue. *Classical Quarterly*, vol. 43, nº 1, p. 131-142, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800044220>

- KIRWAN, Christopher. Glauco's Challenge. *Phronesis*, v. 10, nº 2, p. 162-173, 1965. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852865X00130>
- MABBOTT, John David. Is Plato's *Republic* Utilitarian?. *Mind*, vol. 46, nº 184, p. 468-474, 1937. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.184.468>
- MÜLLER, Karl. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Volumen Secundum. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1848.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1987.
- PLATÃO. *Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.
- PLATÃO. *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PLATÃO. *Leis e Epínomis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.
- PLATO. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- POWELL, John Enoch. *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- ROSS, William David. *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- ROSS, William David. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957. DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00259280>
- SANTAS, Gerasimos. *Understanding Plato's Republic*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444320138>
- SLINGS, Simon Roelof. *Critical Notes on Plato's Politeia*. Edited by Gerard Boter and Jan Van Ophuijsen. Leiden: Brill, 2005.
- SLINGS, Simon Roelof. *Platonis Rempublicam*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press: 2003.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Prefácio de Helio Jaguaribe. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

URE, Percy Neville. *The Origin of Tyranny*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

VEGETTI, Mario. Antropologias da *pleonexía*: Cálicles, Trásimaco e Gláucon em Platão. *Boletim do CPA*, Ano VIII, nº 16, p. 9-26, 2003.

WEST, Michael Litchfield. *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Volumen 1. Oxford: Oxford University Press, 1971.

WILSON, Nigel Guy. *Herodoti Historiae: Libri I-IV*. Oxford: Oxford University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199560714.book.1>

<https://doi.org/10.1093/actrade/9780199560707.book.1>

WILSON, Nigel Guy. *Herodoti Historiae: Libri V-IX*. Oxford: Oxford University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199560714.book.1>

<https://doi.org/10.1093/actrade/9780199560707.book.1>

WHITE, Mary. Greek Tyranny. *Phoenix*, vol. 9, nº 1, p. 1-18, 1955. DOI: <https://doi.org/10.2307/1085948>

Data de registro: 01/08/2023

Data de aceite: 22/11/2023