

O PARADIGMA DA ÉTICA EM PLATÃO: UMA LEITURA A PARTIR DO INFERENCIALISMO DE ROBERT BRANDOM

THE ETHICAL PARADIGM IN PLATO: A READING FROM THE PERSPECTIVE OF ROBERT BRANDOM'S INFERENTIALISM

Rafael Lourenço Navarro*

RESUMO

Este artigo visa apresentar uma abordagem da teoria do conhecimento de Platão em harmonia com o inferencialismo semântico e o expressivismo lógico de Robert Brandom. Os textos mais relevantes aqui são *O sofista* e a *Carta VII*, pois nesses textos a epistemologia platônica é apresentada em termos mais explícitos. O artigo começa com uma definição de Eventos, pois este conceito será o fundamento ontológico do argumento apresentado. Pois a verdade na teoria de Brandom pode ser compreendida como a força expressiva das razões com as quais alguém se compromete, e em Platão ela é uma atividade da *Psyché* que vincula o desvelar múltiplo do ilimitado Ser em movimento com a estabilidade proporcionada pelas ideias eternas e imutáveis. Assim, será argumentado que o conteúdo conceitual ao qual um sujeito autônomo se compromete é subordinado ao fato de que este sujeito é capaz de apropriar-se de si. A ideia defendida é de que o status social de conhecedor é uma razão que autoriza práticas sociais entre agentes racionais, e um indivíduo precisa reconhecer tal status em outro sujeito para poder participar do jogo de dar e pedir razões.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Brandom. Inferencialismo. Ontologia. Ética.

ABSTRACT

This paper aim to present a account of Plato's theory of knowledge in accordance with the semantic inferentialism and logical expressivism of Robert Brandom. The *Sofist* and the Letter VII are the most relevant platonic texts here, for it is in those texts that a platonic epistemology is most explicit presented. The paper start with a definition of Events, for it will be the ontological ground of the argument presented. For the truth in Brandom's theory may be understood as the expressive force of reasons that one commit oneself to, and in Plato is an activity of the *psyché* that harmonize the illimited manyfold occurrences of being in movement with the stability of eternal ideas. Thus, it will be argued that conceptual content of claims is subordinated by the event that a person can appropriate itself. The Idea is that the social status of knower is a reason that authorizes social practices between rational agents, and one has to acknowledge that status in others in order to make moves in the game of give and ask for reasons.

KEYWORDS: Plato. Brandom. Inferentialism. Ontology. Ethics.

* Doutor em Direito pela PUC Minas, graduação em filosofia (PUC Minas). E-mail: kendernavarro@gmail.com.

I

No *Filebo*¹ é apresentado um esquema do método divino de saber dividido em quatro partes: 1 os fenômenos ilimitados da realidade sensível do Ser em Movimento; 2 a imutabilidade cognoscível determinada pelas ideias; 3 a mistura entre as ideias imutáveis e o ilimitado e; 4 a causa dessa mistura. Respeitando esse esquema é possível afirmar que existem coisas reais (1), cujas qualidades são independentes de nossas crenças (2). Essa realidade é passível de apropriação segundo padrões regulares (3) de tal modo que, com base nas regras da inteligibilidade e através do raciocínio inferencial (4), podemos saber com segurança como as coisas verdadeiramente são.²

Intelecção significa *mediar* a relação da subjetividade racional com a objetividade do real buscando o *paradigma* dessa relação. Paradigma significa aqui o modo no qual as coisas são estruturadas e, portanto, exprime a normatividade ontológica da comunhão [*koinonía*] e participação [*metéxis*] na teoria das Ideias platônicas. Um raciocínio formal que media a razão apenas consigo mesma é incapaz de realizar tal relação. Por isso um raciocínio que se *limite* ao formal não segue as regras da inteligibilidade. No modelo lógico-formal da verdade como correspondência, a adequação constitui-se como um dever imposto ao sujeito de se apropriar dos eventos apenas segundo uma regularidade identificável. E porque regularidades diferentes podem ser estabelecidas a qualquer ato dado, a arbitrariedade na escolha da regularidade que será a medida de adequação é um grave problema desta concepção.

Porém, a racionalidade humana nos faz sermos condicionados não pelas coisas, mas pelo nosso conhecimento delas. Quando Heidegger apresenta sua definição de Fenomenologia no §7 de *Ser e tempo*, além de afirmar que o fenômeno é o mostrar-se da coisa mesma, ele argumenta que *logos* é o discurso que torna explícito esse desvelamento. Há, porém, uma distinção entre o *logos* enquanto verbo e ação do Sujeito e *logos* enquanto o produto efetivo dessa ação. Essa diferença consiste no que Brandom distingue como o *claiming* e o que é *claimed* em um *truth claim*. Assim, são as razões que justificam os fatos e não os fatos por si

¹ As referências aos textos platônicos são retiradas da versão crítica de Burnet: (PLATÃO; BURNET, John. **Opera**. Oxford: Oxonii, 1900-1907. 5v). A tradução para o português, quando houver, é sempre feita pelo autor deste artigo.

² Esta declaração é uma adaptação da premissa pragmaticista de Pierce, em “*The fixation of belief*” (5.384) de 1877, apresentada por Marçal (2011) acerca do conceito de realidade como base do método científico. A substituição das expressões “atua sobre nossos sentidos” e “leis da percepção” por “passível de apropriação” e “regras da inteligibilidade” visa demarcar as diferenças entre o “método científico” como entendido por Pierce e a proposta deste artigo, que se reporta à “ciência dialética” como entendida por Platão.

mesmos que nos revelam a Verdade enquanto *Alethea*, sem a qual não pode haver qualquer ação autônoma.

Com isso quero dizer que somos sujeitos *de* Eventos, mas também sujeitos *a* Eventos. Um dado paradigma, produto da relação inteligível entre as Ideias, só se dá no Presente. Ser sujeito a um Evento significa que o real se dá segundo um paradigma que não é determinado pela subjetividade do indivíduo. Antes, a subjetividade individual só é capaz de tornar-se Sujeito do Evento quando se apropria do conteúdo conceitual paradigmático determinado eventualmente. Isso significa "que conteúdos conceituais são papéis inferenciais e que as inferências que importam para tais conteúdos em geral devem ser concebidas para incluir aqueles que são em algum sentido materialmente corretos, e não apenas aqueles formalmente válidos." (BRANDOM, 1994, p. 105, tradução nossa)³

II

Fenômenos possuem um único modo de aparição, ou eventos são indexados através de múltiplos modos? Pois um acontecimento ocorre enquanto tal, com suas próprias modificações intramundanas e, para colocar mais rigorosamente, *como* essas modificações mesmas. Para que esse acontecimento ocorra enquanto tal é necessário que ele ocorra *para alguém*, que um sujeito esteja lá para presenciá-lo. O que leva à distinção que estabelece, de modo geral, que a diferença entre um fato intramundano e um Evento é seu *sentido*. E que para que haja sentido é necessário um sujeito designado que estabeleça esse sentido. Por um lado, eventos em si mesmos são impessoais, já que eles ocorrem de fato, em um fato, mas, por outro lado, pelo seu sentido mesmo, eles são inseparáveis de serem apropriados ou designados. A impessoalidade de eventos pode, então, ser reconciliada com seu designar característico, que os separam dos fatos intramundanos.

O que está em jogo aqui é o reconhecimento de si mesmo pelo sujeito que possibilita a um fato intramundano se transformar em acontecimento ao ser apropriado por esse sujeito que observa, vivencia o acontecimento. Nesse reconhecimento um fato é significado e convertido em um evento vivenciado e carregado de sentido. Nesse apregoar sentido o sujeito estabelece

³ Para a Lógica de referência material em Platão e refutação da mera validação formal: *Lisis* 216; *Fedro* 90, 101; *República* V 453ss; *Teeteto* 164.

um “mundo”, uma concepção de realidade. Tal concepção se estabelece enquanto uma síntese *aperceptiva normativa*.

O carácter normativo das apercepções é o que permite reconhecer a objetividade dos conteúdos conceituais de um jogo de linguagem. De outro modo, as regras de um jogo linguístico seriam estabelecidas em si mesmas sem nenhum tipo de referência outra, e uma tal ausência de objetividade conceitual exclui a possibilidade de se errar ao seguir uma regra linguística. Toda comunicação então seria perfeita, pois *sempre* estaria de acordo com as regras do jogo linguístico em questão, o que é absurdo.

III

O que demarca a apropriação de um Evento por um sujeito qualquer é seu *interesse*. Propriamente entendido, interesse significa “ser em meio a”, *inter-esse*. A condição de “em meio a” contrasta-se radicalmente com a noção humanista antropocêntrica de que o humano estaria “no centro do mundo”. Quando as teorias filosóficas centradas no sujeito interpretam a realidade como uma projeção realizada pelo humano, o “local” do conteúdo proposicional de um conceito é designado na consciência de um sujeito. Mas

[...] nem linguagem nem pensamento podem ser completamente explicadas um nos termos do outro, e nenhum deles tem prioridade conceitual. Os dois são, aliás, ligados no sentido de que cada um requer o outro para ser compreendido, mas o vínculo não é tão completo ao ponto de que algum deles seja suficiente, ainda que reforçado razoavelmente, para explicar o outro. (DAVIDSON, 2001, p. 156, tradução nossa).

Assim, tratar a realidade como projeções do sujeito é um equívoco, que já aparece “no homem medida de todas as coisas” de Protágoras e ainda perturba a humanidade. Pois se se absolutiza a autonomia, deve-se relativizar a transcendência; mas se a transcendência não puder ser relativizada, a autonomia em si mesma deve ser relativizada. A inconsistência do argumento protagórico foi explicitada por Platão⁴ e também pelo segundo Wittgenstein, quando este ressalta que não pode haver um jogo de linguagem jogado sozinho e com regras modificadas a cada vez. “A ação prática que é valorar não pode ser simplesmente a mesma ação que é valorada. [...] tratar uma ação como correta não pode ser identificada com a

⁴ A refutação da tese protagórica sobre o conhecimento no *Teeteto* e a resposta alcançada com a demonstração da realidade do não-ser e, portanto, a possibilidade do discurso falso, em *O sofista*.

própria produção da ação.” (BRANDOM, 1994, p. 33, tradução nossa).

Logo, o Evento é interpretado a partir do interesse do sujeito, mas em si mesmo não é determinado por esse interesse. Antes, é a objetividade do acontecimento que delimita as possibilidades de apropriação. A valoração que confere sentido ao Evento – e consequentemente nos confere acesso à realidade – não pode recorrer somente às projeções subjetivas. “Se o Ser em si mesmo não possui valor, não podemos dar-lhe valor algum, pois nosso ser mesmo, e tudo que fazemos, incluindo o valorar do Ser, em última instância não tem valor. O valorar humano do Ser é ulteriormente sem valor.” (DESMOND, 1995, p. 223, tradução nossa). Isso significa que Eventos são apropriados a partir de uma perspectiva interessada, mas também que essa perspectiva deve se confrontar com uma valoração objetiva.

Em seu étimo, “objeto” e seus cognatos significam “o que é posto em frente”, indicando sempre uma *relação* com aquilo que se está objetivamente em frente a. O termo se refere ao que se opõe a algo, contrastando para destacar ou refutar. Assim, um valor objetivo é algo que, originário do Evento, se oferece como contraponto para a projeção subjetiva daquele que se apropria do Evento. O horizonte hermenêutico é objetivo.

ALÉTHEIA, PRESENTE DA VERDADE

Por *Alétheia* compreendo o conteúdo conceitual proposicional holisticamente determinado que pode ser endossado como conhecimento e que serve como fundamento para boas inferências materiais. *Alétheia* fundamenta, pois, o compromisso doxático que alguém assume ao se apropriar de um Evento conferindo-lhe o estatuto de realidade. Conferir estatuto de realidade a um Evento significa atribuir ao Evento uma função inferencial de garantia de um estado pragmático. *Alétheia* consiste, portanto, em uma classificação conceitual apropriada e nesse sentido é Verdade Objetiva. Mas consiste também na apropriação do Evento e nesse sentido é Verdade Intersubjetiva.

Um modo possível de explicitar a estrutura ontológico-epistemológica da *Alétheia* é seguir a qualificação feita por Platão na Carta VII 342a-b. Ali o filósofo antigo afirma o seguinte: "Há três coisas necessárias para o conhecimento do que quer que seja, pelas quais o conhecimento de tal objeto é adquirido; e o conhecimento é em si mesmo uma quarta coisa; e como uma quinta coisa há o objeto mesmo que é cognoscível e verdadeiro." Platão declara que dessas cinco coisas, a quinta constitui a realidade efetiva. As outras quatro são

apresentadas em ordem da mais obscura até o conhecimento que é o que mais se aproxima da verdade e do real. "Primeiramente há o nome [*onoma*], seguido da definição [*logos*], em terceiro a imagem [*eidolon*] e em quarto o conhecimento [*epistème*]."

Para todos os efeitos o nome [*onoma*] a que Platão se refere é o mesmo que o vocábulo que serve apenas de rótulo [*label*] para Brandom. Sabemos, por conta do *Crátilo*, que Platão considera o nome como convenção, não havendo uma identidade natural entre um nome e uma coisa. Um nome é apenas um som ou sinal grafado que, quando muito, pode ser usado como um símbolo que aponte a um significado convencional qualquer, todavia sem conseguir explicá-lo. Assim, para que a expressão "Alétheia é a verdade" possa ter algum sentido e servir como premissa em inferências e/ou compromissos doxáticos (o que realmente me interessa aqui), é necessário que algum dos nomes, "Alétheia" ou "Verdade", seja substituído por pelo menos uma definição [*logos*]. Com uma tal substituição supera-se a mera tautologia ao se alcançar um *termo singular*.⁵ Termos singulares são "substitutivamente discriminados, essencialmente expressões subsentenciais que exercem uma dupla função. Sintaticamente eles exercem a função substitutiva-estrutural de serem substituídos *por*. Semanticamente sua ocorrência primária tem uma significância substitutiva-inferencial *simétrica*" (BRANDOM, 2001, p. 151, tradução nossa). Um *termo singular* constitui-se com conteúdos *de dicto* e conteúdos *de re*.

O que Platão chama de Definição [*logos*] é aquilo que Brandom trata como o conteúdo *de dicto* de uma expressão. Isso porque as definições podem variar de acordo com as palavras usadas. Contudo, substituindo o conteúdo *de dicto* por um conteúdo *de re* faz com que cada expressão formulada sirva de premissas para inferências sem perda de significado (*Crátilo* 435). Brandom argumenta consistentemente⁶ acerca das possibilidades e consequências inferenciais das substituições possíveis em termos singulares. Em outras palavras, uma definição sempre pode ser expressa com outras palavras (*Crátilo* 394). Um conteúdo *de dicto* apresentado como uma definição da verdade é a forma mais comum das respostas recebidas por Sócrates nos diálogos platônicos (por exemplo *Mênon*, o livro I da *República*, *Teeteto* e *Filebo*). E o inquirir socrático consiste exatamente em analisar quais são as possibilidades e consequências inferenciais das substituições realizadas em termos singulares. O dialético busca ultrapassar o conteúdo *de dicto*, buscando a coisa mesma da qual se trata no diálogo. Pois "o tipo de inferência cuja correção envolve essencialmente o conteúdo conceitual de suas

⁵ *Sofista* 252c2-4 para termos mínimos do discurso como relação proposicional holística.

⁶ (BRANDOM, 2001, cap. 4) e (BRANDON, 1998, cap. 6).

premissas e conclusões pode ser chamado, seguindo Sellars, ‘inferências materiais’” (BRANDOM, 1998, p. 97, tradução nossa).

O método da pesquisa socrática e de outros interlocutores dos diálogos platônicos, como Parmênides e o Estrangeiro de Eléia, é pragmático e foca em locuções *condicionais*. “O [teórico] pragmatista começa com uma noção de normas implícitas na prática e então é obrigado a desenvolver uma argumentação sobre o que seria para tais coisas se tornarem explícitas proposicionalmente, como vindicações ou regras” (BRANDOM, 1998, p. 26, tradução nossa). No processo dialético, um *logos* determinado é oferecido como premissa por um participante do diálogo, daí seus interlocutores vão apresentando conclusões sempre se reportando à premissa. O processo dialético busca uma transição do *de dicto* ao *de re* progredindo da definição [*logos*] e da imagem [*eidolon*] à sapiência [*nous*]. Ademais, “porque condicionais tornam explícitos compromissos inferenciais como os conteúdos de compromissos assertivos, enfraquecer inferencialmente o antecedente de uma condicional inferencialmente fortalece a condicional” (BRANDOM, 2001, p. 145, tradução nossa). O caminho da *diakrisys* e *diarésis* é um percurso de enfraquecimento do antecedente para que o degrau argumentativo resultante da condicional se torne mais firme e seguro⁷. Pode-se assumir que quanto mais *geral* for o antecedente e mais *específico* o consequente, mais *fraca* será a condicional. E de modo inverso, quanto mais *específico* o antecedente e mais *geral* o consequente, mais *forte* será a inferência condicional.

IV

Quando Platão descreve o quarto elemento (CARTA VII 342c-d)⁸, é equiparado conhecimento [*epistème*], sapiência [*nous*] e opinião verdadeira [*alethea doxa*], declarando que *epistème*, *nous* e *alethea doxa* formam um todo singular na *psyché*. Sabemos pelo *Mênon* que não é possível transmitir a excelência [*areté*] por meio de palavras, definições e imagens, porém sabemos que o conhecimento, e consequentemente a excelência, é alcançável por qualquer pessoa que consiga se dedicar a tanto.

⁷ Sobre a *Diakrisys* e *Diarésis*, ver Marques (2006).

⁸ “O quarto elemento consiste no conhecimento [*epistème*], sapiência [*nous*] e opinião verdadeira [*aléthea doxa*] em respeito às coisas. Estes três devem ser tomados como um todo singular, que não existe em formas corpóreas ou expressões predicativas, mas na mente [*psyché*]; portanto é bastante claro que difere tanto da natureza do objeto quanto dos três elementos [*onoma, logos, eidolon*] previamente mencionados. E desses quatro elementos a sapiência [*nous*] se aproxima mais em relação e similaridade ao quinto, e os outros estão mais distantes [...] E para cada caso, aquele que não tiver de algum modo uma noção dos outros quatro fatores, jamais conseguirá um conhecimento perfeito [*teléos epistèmes métoxos estai*] do quinto.” (CARTA VII 342c-d).

Esse todo singular do qual Platão fala consiste na *Alétheia* enquanto apropriação do conteúdo conceitual. E nesse sentido, conhecimento, sapiência e opinião verdadeira se identificam com a verdade. O conteúdo conceitual, no entanto, dá-se como paradigma e não mera representação. Para Platão, a coisa mesma [*tó auto to ónta*] é paradigma que exerce uma função inferencial. Assim, na proposta aqui almejada,

[...] conteúdo conceitual deve ser compreendido em termos de sua função em raciocínios ao invés de exclusivamente em termos de representação, e a capacidade para tais raciocínios não deve ser identificada exclusivamente com o domínio de um cálculo lógico, e apesar de raciocínios teóricos e práticos serem feitos usando conteúdos constituídos por suas funções em inferências materiais, há um tipo de racionalidade *expressiva* que consiste em fazer de conferências de conteúdos inferenciais implícitas, conteúdos de compromissos assertivos explícitos. (BRANDOM, 1998, p. 116, tradução nossa).

Ora, atos de fala assertivos constituem-se sempre como atos de fala performativos. Por isso, a verdade enquanto apropriação do Evento é uma *performance*⁹ e

Comportamentos são inteligíveis ao exibi-los como racionais conferindo-lhes convicções e pro-attitudes, e fazer isso é exibir uma parte do raciocínio prático que é assumido como, de algum modo, no plano de fundo ou como implícito ao comportamento. O raciocínio imputado demonstra porque um organismo com os estados ou atitudes que proporcionam as premissas, *devem*, racionalmente, se comportar do modo especificado pela conclusão. Mas *o que pode servir como uma premissa em raciocínios deve ter um conteúdo proposicional*. [...] Então conteúdos proposicionais possuem uma prioridade pragmática, não apenas no estabelecimento de assertivas de significados de atos de fala, mas também no estabelecimento de atribuições de estados intencionais que não dependem obviamente de práticas linguísticas. (BRANDOM, 1998, p. 83, tradução nossa).

Logo, um comportamento se faz inteligível ao se estabelecer qual paradigma constitui sua premissa e de como a apropriação desse paradigma vincula o agente a certas condutas apropriadas. A propriedade da conduta vinculada é inteligível pela coerência do paradigma e de como este pode ser estabelecido como a finalidade da ação.

Paradigma deve ser compreendido como a relação das diferentes ideias entre si que, normativamente determinada, confere inteligibilidade a um “isto” ou a um Evento. Assim, o conhecimento de algo se dá como atividade sapiente de apreensão holística das ideias que compõem a coisa mesma. E quando explicitado expressivamente ou tomado como a garantia de crença [*belief*], constitui uma opinião verdadeira. “Paradigma é, em sentido próprio, um

⁹ *O sofista* 248e para o Ser como passivo e a apropriação do Evento, o pensar, como ativo.

objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto de que faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui.” (AGAMBEN, 2010, p. 22).

Epistême é saber determinar as Ideias nelas mesmas e por isso conhecer é apreender a *diferença* entre universais. *Nous* aqui é sapiência enquanto atividade, é inteligir a relação entre uma coisa ou um Evento e as Ideias que permitem apreendê-lo. *Doxa* é a única garantia de que a inteligência humana é realmente capaz, mas quando a atividade de saber respeita as Ideias, o conhecimento delas torna a opinião verdadeira.

V

Platão divide as Ideias em dois grupos, Ideias transcendentais, “invisíveis”, abstratas e Ideias que são imanentes, visíveis e concretas [*orómenaeíde*, *República* 510d]. Tal distinção é feita explicitamente no *Parmênides* (130d), com o contraste entre “semelhança em si mesma” [*auté*] e a semelhança que possuímos, e novamente no *Fédon* (102d-3b) com o par grandeza em si mesma [*auto to mégetos*] e grandeza em nós [*enemin*]. O modo como as Ideias se relacionam é diferente para cada um dos dois grupos. Entre as ideias em si mesmas, a relação de harmonia é recíproca e simétrica. A ideia de Ser participa das ideias que participam dela, seja nas menos extensas que ela como Movimento e Repouso, seja nas igualmente abrangentes como Mesmo e Outro. Logo, na relação entre as ideias em si mesmas, harmonia ou comunhão entre as diferentes ideias passa melhor a mensagem do que “participação”. Platão é notório por evitar um vocabulário técnico estrito. (*Político* 259ss) Apesar de extremamente rigoroso com a busca do conteúdo *de re*, os conteúdos *de dicto*, por serem convencionais e mutáveis, se apresentam ora de um modo, ora de outra maneira. Assim, o que chamamos aqui de harmonia é chamado também de “comunhão”, “participação”, “mistura”, “medida”, “intertextura”, “receptividade”... A minha escolha por Harmonia visa apontar para a metáfora musical tantas vezes usada por Sócrates e indicar que, assim como uma harmonia é composta por notas diferentes, cada uma unitária e distinta das demais, um paradigma é composto por ideias diferentes, cada uma unitária e distinta das demais.

Platão deixa explícito (*Sofista* 251d) que nem todas as ideias podem participar de todas as outras, há algumas que são contraditórias em si mesmas e, apesar de poderem harmonizar perfeitamente com terceiras ideias, não podem comungar entre si. No *Sofista*, o exemplo dado para esse tipo de ideias contraditórias é Movimento e Repouso e sua igual receptividade à Ideia de Ser. Isso significa que Ser não é redutível nem à Imutabilidade do

Repouso nem ao Fluxo constante do Movimento, mas se mistura com ambos, apesar de Movimento e Repouso serem contraditórios.

Como exemplo de Ideias abrangentes que comungam com todas as outras e que, apesar de opostas, não são contraditórias entre si é usada a ideia de Mesmidade e a ideia de Alteridade (*Sofista* 254d ss). A relação entre Ser, Mesmo e Outro, presente em cada coisa, permite a dissolução da aporia do ser do Não-ser, a possibilidade do paradigma falso. Tal relação, quando harmonicamente constituída, faz saber que a coisa mesma permanece si mesma quando em comunhão com outra coisa. E que uma coisa determinada qualquer é sempre outra em relação a todas as outras coisas que ela não é. Dessa maneira, o modo como as ideias se relacionam determina o *conteúdo conceitual* da *Alétheia*.

Já na relação de um singular como um indivíduo humano, por exemplo Maria, com a ideia de humanidade, a ideia não participa do particular, e sua imanência não a modifica pela participação dos particulares nela mesma. A ideia de humano permanece si mesma existindo ou não uma Maria que participe dela. Maria se torna inteligível por sua participação na ideia de humanidade e também por sua participação simultânea em diferentes ideias. Portanto, conhecemos essa Maria particular quando sabemos se ela participa da ideia de mulher, mas também da ideia de criança, adulta ou idosa, se ela participa da ideia de médica, arquiteta, advogada, professora, se participa da ideia de mãe, filha, se participa da ideia de beleza, inteligência e assim por diante. Logo, a ideia de Maria compõe um paradigma que posso expressar declarando quais outras ideias se relacionam com a ideia dessa Maria singular. E quando eu participo de uma mesma ideia específica que Maria, mas não das outras de que ela participa, posso estabelecer um vínculo de *semelhança* entre nós. E essa é uma resposta platônica às críticas pós-modernas à pretensa violência da razão. Pois muito longe de anular as diferenças na semelhança, na dialética platônica a semelhança respeita e *realça* a diferença, demarcando a participação na ideia de Alteridade.

As ideias de Mesmidade e Alteridade são misturadas a Maria sempre que a determinação de participação de uma Ideia qualquer for estabelecida. Se no presente ela participa da ideia de criança, então a relação Maria/infância é estabelecida pela ideia de Mesmidade, Maria é mesmo uma criança. Nesse caso, a ideia de Alteridade torna a participação de Maria na ideia de velhice desmedida, desarmoniosa. O que mostra a si mesmo enquanto tal é o que se desvela, *a-letheia*, como verdade. Enquanto algo que mostra-se apenas para impedir que o verdadeiro possa ser visto é o falso, *pseudos*. É por isso que em Platão “paradigma” possui valor ontológico e não meramente lógico ou epistemológico: um

paradigma é uma relação singular que mostra-se a si mesmo enquanto tal se constituindo como a verdade apropriada.

Minha própria concepção de cada paradigma é uma opinião [*doxa*] que fundamenta meus compromissos [*commitments*], doxáticos e práticos, em relação à realidade. Se eu vindico [*claim*] o paradigma que explicitarei, então sou normativamente obrigado a tratá-lo como real. E se a relação paradigmática que endosso constitui-se apenas de ideias harmoniosas entre si, então possuo *aléthea doxa*, opinião verdadeira. Falta-nos apenas tratar de uma suposta hierarquia entre opinião verdadeira e sapiência, que é um modo, a meu ver equivocado, de ler a famosa metáfora da linha (*República* 511b). Tomemos uma passagem do *Timeu* em que uma possível dicotomia é postulada:

Se sapiência [*nous*] é diferente da opinião verdadeira, então certamente existem ideias absolutas, imperceptíveis para nós e apenas inteligíveis; mas se opinião verdadeira e sapiência [*nous*] não se diferenciam de modo algum, então deve-se assumir que o que percebemos por meio do corpo é a realidade mais estável. (*Timeu* 51d-e).

Timeu continua essa passagem defendendo a primeira posição, em clara oposição ao que Sócrates declarara no *Mênon* (97b ss) defendendo a equivalência entre sapiência e opinião verdadeira. Tal divergência entre os diálogos gerou várias críticas de inconsistência da posição platônica ao longo dos séculos. Defendo que assumir uma identidade plena entre as palavras de um interlocutor qualquer, mesmo Sócrates, e a teoria platônica é um equívoco, e isso por duas razões fundamentais. A primeira é que nos diálogos Sócrates não se posiciona como dono da verdade, mas como um “parteiro” capaz de ajudar no labor do saber [*Teeteto*]. Logo, não se deve tomar os posicionamentos socráticos como doutrinas acabadas, mas como argumentos de um parteiro para nos ajudar a darmos à luz o conhecimento. Nesse sentido, Platão não sustenta suas razões somente por meio de Sócrates, interlocutores como Parmênides e o Estrangeiro de Eleia também sustentam posições que podemos chamar de platônicas.

A segunda razão é que Platão não escreveu tratados, mas diálogos.¹⁰ Assim, cada discussão possui seu próprio contexto, colocando uma questão filosófica em uma perspectiva determinada. Desse modo, nenhum argumento platônico visa valer para todo e qualquer caso indistintamente. Argumentos constituem-se por palavras, pelo *logos*, e como vimos um *logos* pode variar imensamente sem alterar o conteúdo *de re* da proposição (*Crátilo* 435). Por isso é

¹⁰ Sobre este aspecto do legado platônico: Finkelberg (2019).

perfeitamente coerente que a resposta sobre a identidade entre *nous* e *doxa* seja uma no contexto de como elas se dão na *psyché* [*Timeu*] e outra quando a questão é se é ou não possível ensinar a Excelência [*Mênon*]. Afinal, a medida da relação entre ideias é um dever-ser que não demanda precisão matemática (*Político* 285).

E a partir disso podemos nos valer dos argumentos do Estrangeiro de Eleia em *O sofista* (254e ss) para superar a aporia de uma suposta dicotomia entre *nous* e *aléthea doxa*. Essa é a passagem que distingue as ideias de Mesmidade e Alteridade. Assim, pensada em si mesma, a ideia transcendente e abstrata de Sapiência, enquanto mesclada à ideia de Mesmidade, é idêntica a si mesma. Nesse sentido, a ideia abstrata e transcendente de Opinião, que em relação à ideia de Sapiência comunga com a ideia de alteridade é, portanto, outra que a Sapiência.

Contudo, um conteúdo conceitual particular, que serve de premissa para inferências materiais – paradigmaticamente *Alétheia* – participa ao mesmo tempo das ideias de Sapiência e da ideia de Opinião Verdadeira. Quando declaro que há uma pandemia em curso no Brasil em maio de 2020, expresso ao mesmo tempo minha sapiência sobre esse Evento particular e uma opinião verdadeira.

Logo, no processo dialético e intersubjetivo os compromissos que assumo com a expressão de um paradigma podem ser confrontados, postos sumariamente, de dois modos fundamentais. De modo objetivo, demonstrando que a relação entre as ideias imutáveis que assumi não é harmoniosa e por isso deve ser revista. De modo intersubjetivo, apresentando *razões* que embarguem a relação constitutiva do paradigma singular e presente. Como Brandom ressalta em várias ocasiões, os compromissos que assumo vão muito além daqueles que eu explicitamente declarei. E a validação das referências materiais só podem se dar pelo confronto dialético entre minhas razões e as reivindicações que meus interlocutores estão intitulados a fazer a respeito delas.

Alétheia é, portanto, o paradigma hipertextualmente estabelecido de participação de singulares nas ideias. Um Evento é hipertexto sem demanda de estrutura narrativa linear. Um paradigma pode oferecer uma linearidade, nesse caso se tratará da comunhão entre as ideias inteligíveis, transcendentais e abstratas e fornecerá um critério de legitimação para *veritas*. Todavia, o paradigma da realidade não requer estruturação formal, e a participação de um singular em uma ideia pode ocorrer em um momento presente, para jamais se repetir. Há coisas que só acontecem uma vez na vida...

O BOM CORRETO, VALOR APROPRIADO DO BEM

Se, como foi sustentado acima, fenômenos manifestam as coisas mesmas e podem ser conhecidos e “para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem **não ser uma essência**, mas estar acima e para além da essência” (*República*, 509b, grifo nosso), então é preciso explicitar como o Bem proporciona essa possibilidade. Na *República* (608d8-609a) fica claro que o Bem não é absoluto, pois sempre se relaciona com alguma coisa.¹¹ A ideia do Bem é boa, e por isso as coisas que participem dessa ideia também são boas. Todavia, estar acima e para além da essência implica o Bem não ser redutível a uma assertiva meramente predicativa, é impossível simplesmente dar as qualidades substantivas do bem. O *logos* é incapaz de dizê-lo enquanto tal, pois o Bem extrapola as definições predicativas (*República* 517b-c). Nesse sentido a ideia abstrata e transcendente do *Ágaton* não é passível de ser transmitida com palavras e verbos.

Enquanto aquilo que permite a algo ser conhecido, o Bem é uma ideia concreta e imanente às coisas. É a ideia do Bem que produz a coerência de um Paradigma e nesse sentido ele comunga com a Ideia de Harmonia ou Medida (*Filebo* 20d). Como vimos, a impossibilidade de uma descrição exaustiva não impede a apreensão sábia de um conceito, apenas demanda mais trabalho da inteligência (*República* 518b-d, 526d-e). Assim, o Bem pode ser explicitado pela fundamentação que resulta em um conjunto coerente de convicções de quem o conheça.

Em tal ponto de vista, a intuição do dialético acerca do bem conta como um alcançar de uma *arché* não hipotética, porque simplesmente em virtude de seu status como uma *arché*, ele contribui ao máximo para a coerência do conjunto de convicções do dialético e, portanto, para o tipo de justificação que alguém deve ter para que qualquer das posições do dialético conte como não hipotética. (GENTZLER, 2005, p. 487, tradução nossa).

Porque não hipotético, o Bem constitui a autossuficiência de um Paradigma. Um bom paradigma não depende de qualquer outra coisa para ser conhecido e sua estrutura ontológica lhe garante o estatuto de efetividade independentemente de suas relações com uma

¹¹ Para ser algo absoluto, o Bem precisaria ser uma essência ou substância (*ousia*) hipostasiada e sem vínculo algum às coisas singulares. Este é o equívoco daqueles que identificam o Bem com alguma das ideias que dele participam.

subjetividade conhecedora. Nesse sentido, o Bem é autossuficiente (*Filebo* 60c, 61a) e por isso se identifica com a realidade e pode fundamentar o Real enquanto unidade.

VI

O Bem é o objeto universal do desejo (*Górgias* 488c, 499c). Universal para quem? Para todas as criaturas racionais (*Filebo* 20d), seres humanos (*Filebo* 11d), todas as coisas vivas, plantas e animais (*Filebo* 22b). Assim, o Bem imanente às coisas boas é aquilo que é desejado (*Filebo* 61a). A aparência do bem não satisfaz o desejo pelo bem. Outras benesses, como a riqueza, a beleza ou o prazer são capazes de, por vezes, satisfazer mesmo quando ilusórias. Mas algo que não seja um bem *apropriado* é incapaz de satisfazer. Só o genuinamente bom satisfaz o desejo pelo bem. Porque o bem sempre se relaciona com alguma coisa, ele pode se manifestar de tantos modos quantas forem as pessoas capazes de fundamentar um conjunto coerente de convicções. Entretanto, contra a ilusão que conceber o valor apenas como criação humana, é preciso reconhecer que o Bem se relaciona com a verdade (*Filebo* 61a). Logo, o Bem é apropriado, ao invés de criado a partir do nada. Thomas Scanlon, analisando os discursos morais contemporâneos, afirma algo muito parecido: “Bem não é uma única propriedade substantiva que nos dá razões para promover ou preferir as coisas que a possua. Ao invés, chamar algo de bom é declarar que esta coisa possui outras propriedades (diferentes a cada caso) que fornecem tais razões.” (SCANLON, 1998, p. 11, tradução nossa).

O modo de pensar a respeito do bem proposto aqui demanda tratar o Bem como conteúdo *de re*, como aquilo *sobre* o que se trata o discurso. O *logos* do bem, por ser simplesmente conteúdo *de dicto* pode variar livremente, desde que compreendido em termos da interação inferencialmente articulada entre *autoridade e responsabilidade*. Portanto,

Ao fazer uma assertiva, designa-se ao conteúdo asseverado a autoridade do falante, licenciando outros a assumir um compromisso correspondente para usá-la como premissa em *seus* raciocínios. Assim, um aspecto essencial desse modelo de prática discursiva é *comunicação*: herança interpessoal e intraconteudística de intitulamento para compromissos. Ao fazer uma assertiva assume-se também uma *responsabilidade* – justificar a vindicação se apropriadamente questionado e, portanto, redimir o intitulamento ao compromisso reconhecido pela reivindicação. Logo, outro aspecto essencial desse modelo de prática discursiva é *justificação*: a herança intrapessoal e interconteudística do intitulamento para compromissos. (BRANDOM, 2001, p. 165, tradução e grifos nossos).

Logo, o *Bom Correto* estabelece que *vindicar um bem e não se responsabilizar por ele invalida a vindicação*. Para se vindicar um bem é preciso que se possua alguma sapiência sobre a ideia de *melhor*. O agir humano se fundamenta exatamente em se apropriar da verdade de que não há melhor opção do que essa que meu interesse produz.¹² Essa verdade se dá como uma elocução cujo conteúdo conceitual consiste em um paradigma holisticamente consistente, e o compromisso daquele que vindica o bem em questão deve ser tal que sirva de razão suficiente para a eficácia social desejada pelo autor da elocução e como premissas em inferências materiais de seus interlocutores. A posição defendida “toma julgamentos de certo e errado como declarações a respeito de razões – mais especificamente sobre a adequação de razões para se aceitar ou rejeitar princípios sob determinadas condições” (SCANLON, 1998, p. 3, tradução nossa).

DIKAIOSYNE, O COMPROMISSO COM A VERDADE

A questão da Justiça é proposta por Platão em *A república* primeiramente apresentando as concepções tradicionais para refutá-las ou adaptá-las. Ao longo do livro I são tentadas várias definições de Justiça. O rico Céfalo afirma que a justiça [*dike*] consiste em ser verdadeiro e pagar suas dívidas. E nesse ponto já há um aspecto digno de nota, Sócrates pergunta se *Dikaiosyne* se resume a isso de modo a implicar que *Dike* e *Dikaiosyne* devem ter a mesma função inferencial em premissas práticas. Ocorre que *Dike* tradicionalmente era tomada apenas como o resultado de um procedimento. Assim, a terminologia socrática defende que a Justiça deveria ser tratada como um modo de vida, ao invés de um mero produto comportamental.

Polemárcos segue a discussão com várias tentativas de definir a Justiça: 1- “significa dizer coisas verdadeiras e devolver o que se tenha pegado de outrem” mantendo a resposta de Céfalo (331d2); 2- “é aquela técnica que permite dar benefícios aos amigos e prejuízos aos inimigos” (332d5); 3- “[justiça] é útil para os contratos” (333a12); 4- é útil para o caso particular em que “dinheiro será emprestado e deve ser mantido em segurança” (333c7). Em todas estas tentativas, a Justiça ainda é qualificada mirando-se os seus efeitos. Aqui ela é um bem *somente* se for útil. Sócrates, na sequência dessas respostas oferece a sua primeira

¹²*Inter-esse* ser em meio a; *pro-ducere* trazer à tona diante de. Com isso quero evitar a interpretação de que “meu interesse produz” possa significar uma autoprojção de um sujeito determinando, a partir de si e sem se reportar ao objeto em questão, do valor daquilo a que se dirige sua intencionalidade.

tentativa (335d11-336a8), que já aponta a posição platônica: *significa evitar o mal para qualquer um, incluindo os inimigos*. A definição socrática é a primeira que não se limita à utilidade da Justiça e, por isso, apesar de ser coerente com sua teoria do bem (por exemplo *República* 608d8-609^a) ela é um paradoxo para a tradição helênica.

Apesar do paradoxo, essa primeira definição socrática mantém “Justiça” como uma regra de comportamento social. Isso não muda quando Trasímaco entra na discussão oferecendo sua definição de “interesse do mais forte”. A referência continua sendo externa ao agente e ao efeito procedimental. A “Justiça” de Trasímaco¹³ se identifica ao Direito estabilizador de relações de dominação enquanto mediador de conflitos. É difícil apresentar alguma diferença entre o intérprete autêntico de Kelsen e o “mais forte” cujo interesse determina a justiça de Trasímaco.

Entretanto, o argumento do sofista foi capaz de alterar a referência do discurso sobre a Justiça das definições *de dicto* para a busca do conceito alcançado como um conteúdo *de re*. Isso decorre da oposição entre justiça e injustiça e da pretensa utilidade de se guiar por inferências práticas fundamentadas na injustiça. Contudo, quando Sócrates pergunta a Trasímaco se ele “nomeia uma delas excelência [*arete*] e a outra iniquidade [*kakia*]?” (*República* 348c2 e 353b2), o debate deixa de se referir ao resultado determinado de um procedimento e passa a se referir à oposição entre um modo de vida justo e um injusto.

A posição defendida pelos interlocutores de Sócrates e que precisamos refutar é a de que um indivíduo terá uma vida melhor se for injusto, mas não for encarado como tal pela sociedade, do que se possuir um modo de vida justo. A utilidade de ser injusto, nesse argumento, se dá pela posse de um status normativo de pessoa justa sem ter de atender à responsabilidade da dependência-de-atitude que acompanha tal status. E como justiça e injustiça foram concebidas como práticas sociais, pode-se colocar que a utilidade de se ser injusto é poder gozar dos benefícios sociais sem ter de arcar com os custos e as responsabilidades vinculadas a tal autoridade. Argumentar que cada indivíduo deve buscar ao máximo seu próprio benefício pode ser uma formulação defensável de tal princípio (assim pelo menos o apresenta o Utilitarismo de Bentham). Entretanto, Derek Parfit (1979, tradução nossa) propõe a pergunta “quando uma teoria moral é autorrefutável?” respondendo que “uma teoria moral será autorrefutável se nos convenceremos de que devemos fazer aquilo que irá resultar em nossos objetivos morais serem alcançados de modo pior do que poderiam ser”.

¹³ *República* 338e1, 341b5 e 8, 342e7, 343b5, 344a7, 345d6, 346e4, 351b1.

Assim, a questão central da *República* e fundamental no presente trabalho, sobre se é melhor ser justo ou injusto, será proposta nos seguintes termos: *Qual tipo de prática pode me propiciar um modo de vida no qual eu possa me beneficiar ao máximo da sociedade na qual vivo?*

Na proposta do modo de vida útil, mas injusto, de Trasímaco, alguém que possua grande poder financeiro será capaz de arcar com subornos e propinas para evitar fiscalizações e impostos, detendo o status normativo de justo sem respeitar suas responsabilidades. Entretanto, quem quer que viva em uma sociedade em que se sabe que os vigias são corruptos (afinal se é um dos corruptores) não pode possuir qualquer pretensão de que os bens e serviços que compra e contrata e dos quais depende para viver possam ser os melhores possíveis. Se eu participo de um golpe que vende remédios falsos para uma rede de farmácias, não será razoável assumir que qualquer remédio que eu precise usar não será falso (afinal, outras farmácias podem ter seus próprios esquemas de corrupção se aproveitando da corrupção de que eu me aproveito). Esse é um efeito da anomalia que radicaliza a liberdade individual, considerando não ter ela limite algum. Nesse caso, qualquer compromisso normativo exigido “do mais forte” não seria de acordo com sua conveniência.

Uma posição oposta pode ser lida na célebre noção da Justiça apresentada na *República* (432b2-434a2). Ali, Sócrates conclui que o princípio de que cada pessoa se dedique a suas próprias atividades é razão potente para causar o dinamismo social garantidor da harmonia na República. Com esse fundamento se pode contar com que *o que precisa ser feito será feito do melhor modo pelo mais excelente*. Disso resulta que *cada um deve poder se dedicar ao seu modo de vida e não se deve impedir que os outros façam o mesmo*. Estes são elementos fundamentais para que uma sociedade possa promover as capacidades das pessoas que a compõem. E aqui será proveitoso atentar a uma distinção feita por Amartya Sen:

É importante distinguir capacidade – representando liberdade efetivamente desfrutada – tanto de (1) bens primários (e outros recursos), e (2) vidas efetivamente escolhidas (e outros resultados realizados). Para ilustrar a primeira distinção, uma pessoa que possua alguma necessidade especial pode possuir mais bens primários (na forma de liberdades, renda, riqueza, etc.) porém menos capacidade (devido à deficiência). Para tomar outro exemplo, desta vez de estudos sobre pobreza, uma pessoa pode ter mais renda e mais ingestão nutricional do que outra pessoa, mas menor liberdade para viver uma existência bem nutrida por conta de um grau mais elevado de metabolismo básico, maior vulnerabilidade a doenças parasíticas, tamanho corporal muito maior, ou gravidez. Semelhantemente, ao lidar com pobreza nos países mais ricos [e o Brasil se encaixa aqui] devemos tomar nota do fato que muitos daqueles que são pobres em termos de renda e outros bens primários também possuem características – idade, necessidades especiais, propensão a doenças, e assim por diante – que tornam mais difícil para eles converter bens primários em

capacidades básicas, por exemplo, a habilidade de se locomover por aí, de levar uma vida saudável e tomar parte na vida da comunidade. Nem bens primários ou recursos, definidos de modo mais amplo, podem representar a capacidade que uma pessoa efetivamente desfruta. (SEN, 1990, p. 116, tradução nossa).

Na proposta da vida injusta de Trasímaco, um indivíduo até poderá pleitear maior quantidade de recursos, mas ao custo do gozo pleno de seus direitos sociais e políticos. Pois esses dois tipos de direitos, para além das exigências dos direitos civis, se efetivam por meio da dependência-de-atitude que só pode ser atendida em um modo-de-vida coerente ao longo do tempo. As capacidades, como apresentadas acima, representam a efetivação dos benefícios que a vida social é capaz de produzir. Logo, uma teoria moral que defenda a posição trasimaquiiana será pelo menos *indiretamente autorrefutada*. Parfit qualifica esse estado de uma teoria moral dizendo que “[uma teoria moral será] *indiretamente autorrefutada* quando for verdade que, se nós tentarmos alcançar os objetivos dados por nossa teoria moral, esses objetivos serão alcançados de um modo pior do que de outro modo” (PARFIT, 1979, p. 534, tradução nossa).

A teoria sofista da utilidade da vida injusta requer que na sociedade haja pelo menos dois diferentes objetivos morais, o do justo de ter uma vida justa e o do injusto de ter uma vida injusta. Suponhamos que cada um, justo e injusto, possa então: 1) agir de modo a promover seu próprio objetivo moral ou; 2) agir de modo a promover o objetivo moral alheio. Nesse caso o injusto poderia agir em favor próprio (1) e ainda receber ajuda do justo (2) e este seria o cenário no qual o injusto teria o melhor dos mundos justificando sua tese. Entretanto, uma teoria moral será *diretamente coletivamente autorrefutável* quando for certo que, se todos obedecerem às premissas da teoria moral, os objetivos dessa teoria serão alcançados de modo pior do que de outra maneira. Parfit declara que este é o caso sempre que: “(a) nossas teorias morais dão a cada um objetivos morais diferentes; (b) o sucesso do objetivo de cada pessoa depende parcialmente do que outras pessoas fazem e; (c) o que cada pessoa faz não irá afetar a ação dessas outras pessoas” (PARFIT, 1979, p. 535-536, tradução nossa). Portanto, um injusto só pode se beneficiar se, e somente se, ele não se associar com outros injustos, uma ilusão bastante difícil de se sustentar.

Assim, somente em uma sociedade composta apenas por pessoas justas uma proposta de modo de vida injusto poderia se sustentar. Em uma comunidade na qual todos fossem tomados como absolutamente iguais, diferenciar-se pelo desrespeito das normas poderia gerar uma vantagem por meios escusos. Todavia, em um grande grupo de pessoas, como uma democracia, essa premissa só poderia se sustentar se se pudesse prever plenamente as ações

dos demais indivíduos. Além disso, como em uma sociedade a justiça se dá pela *supressão de injustiças*, um grande grupo de pessoas com modo de vida justo suplantara a tentativa do injusto, fazendo da condição de possibilidade da utilidade da vida injusta a razão que torna impossível tal utilidade. No modelo comunitário de agregação de pessoas, o elemento vinculante se dá pela diminuição das possibilidades por meio da adequação da ação do indivíduo a um padrão moral coletivamente endossado. Já em uma associação de agentes, os sócios aumentarão suas capacidades de acordo com o respeito próprio à normatividade que os vincula.

O que Platão não quer manter é o aspecto puramente procedimental da *dike*. Ele o aceita de bom grado enquanto adequação, mas preferiria uma sociedade em que a necessidade para ajustes requeridos para preservar ou restaurar a adequação não existisse. Ele não está disposto a aceitar o fato de individuação [da ação jurídica tomada isolada do modo de vida das partes], que impeliu mesmo as sociedades orais instintivamente a formular e adotar diretivas de uma natureza corretiva – o Grego *dike* sendo um exemplo destacado – que quando aplicado iria restaurar o padrão do *nomos* e *etos* temporariamente perturbado. (HAVELOCK, 1978, p. 321, tradução nossa).

A harmonia entre as diferentes partes da alma e da *polis* almejada na *República* (443c9) e determinada como objeto da atividade política (*Político*) é produto de uma sociedade de pessoas livres buscando a promoção mais eficaz das capacidades sociais, ao invés do efeito de uma sociedade enrijecida em que cada pessoa seria obrigada a seguir cegamente as determinações de um monarca. Afinal, o artesão não é menos justo que o Guardião, eles apenas possuem funções diferentes na República. Em uma democracia isso é ainda mais destacado, pois, “a *autoridade* de uma assertiva consiste em ela inferencialmente licenciar ou garantir outros compromissos, e isso é uma questão de *herança* de intitulação, uma assertiva expressando um compromisso ao qual não é assumido que o interlocutor esteja intitulado também será assumido como desprovido de autoridade” (BRANDOM, 1994, p. 179, tradução nossa). Na teoria platônica, a pessoa justa possui maiores capacidades para buscar a felicidade porque ela possui maior autoridade. E ela não quer só comida, quer comida, diversão e arte.

CONCLUSÃO

Nos diálogos, Platão refere-se com frequência a pessoas com o status normativo de conhecedores por *sófos*¹⁴. Derivado deste termo ele diferencia aquele que deseja saber, o *Filósofo*, daquele que clama possuir conhecimento sobre qualquer assunto, o *Sofista*. A distinção se fundamenta, acima de qualquer outra coisa, na *responsabilidade dependente de atitude* possuída pelo filósofo e rejeitada pelo sofista.¹⁵ Disso decorre a legitimação do status normativo de conhecedor do filósofo e a negação de tal status ao sofista na teoria dos diálogos. A posição platônica pode dissolver a tensão na ambiguidade da *dependência de atitude do status normativo*, o que pode ser feito perguntando: “atitudes de *quem*? O modelo de autonomia [que se constitui contrária à obediência] assume uma postura clara aqui: é a atitude daqueles que são responsáveis, isto é, aqueles sobre quem a autoridade é exercida” (BRANDOM, 2009, p. 67, tradução nossa). A autoridade referida aqui é a objetividade da realidade concebida intersubjetivamente. Um sofista, como Górgias ou Eutidemo, não reconhece tal autoridade quando sustenta argumentos erísticos e de retórica meramente formal. E em nenhuma declaração essa recusa à autoridade da realidade objetiva é maior que na proposição protagórica de que “o homem é medida de todas as coisas”. Para o sofista, o que importa é apenas a adequação *formal* do argumento e se este gera eficácia social em benefício do autor do ato de fala. Para o sofista a semântica responde apenas à sintaxe.

Agir intencionalmente consiste em produzir e aquiescer um compromisso prático em uma performance. Tal performance pode ser efetivada *com* razões, ou seja, sendo intitulado a realizar tal ação pelo reconhecimento conferido pelo interlocutor de que o agente atua de acordo com a responsabilidade assumida. Mas também pode ser efetivada *por* razões, que é o caso no qual a legitimação do compromisso prático é causada por um raciocínio apropriado (BRANDOM, 2001, cap. 2). A erística sofista provoca efeitos sociais em benefício da parte defendida, mesmo sem respeitar as responsabilidades assumidas nas reivindicações de verdade. Assim não é possível que um conteúdo locucionário seja mentiroso sem que se lhe sejam atribuídos conteúdos ilocucionários ou perlocucionários. Portanto, a distinção entre verdade e mentira se dá por meio das práticas sociais possibilitadas pela locução. A verdade

¹⁴ Sobre o uso de *sófos* no contexto grego de Platão, ver, por exemplo, Guthrie (1995).

¹⁵ A participação do *sófos* na política é, possivelmente, o tema recorrente e unificador do discurso socrático ao longo dos diálogos. A proposta da questão pode ser vista em *República* 592b e os exemplos podem ser multiplicados. Para uma excelente análise da digressão no *Teeteto* em que o papel do filósofo em uma Democracia é colocado explicitamente, ver Stern (2002).

possui uma função inferencial expressiva, ao invés de simplesmente descritiva. Por isso, o compromisso cognitivo e ético da resultante de uma declaração de verdade aponta para a perlocução, para as práticas sociais decorrentes da autoridade de um falante com status normativo dependente de atitude. Uma perlocução normativamente consistente deve observar o conteúdo ilocucionário. Um conteúdo ilocucionário pode ser atribuído a uma proposição de pelo menos dois modos: 1- pela vindicação explícita e dependente de atitude, de responsabilidade pelo conteúdo ilocucionário efetuada pelo falante; 2- pela autoridade atribuída ao falante por um interlocutor que confere um status normativo ao autor do ato de fala.

Somente alguém que conheça o conteúdo conceitual pode ter qualquer expectativa da função inferencial que a proposição irá exercer. Logo, a autoridade social que fundamenta um ato de fala performativo decorre do status normativo de conhecedor reclamado ao se assumir responsabilidade ilocucionária. O status normativo de conhecedor demanda a atitude de tratar o conhecimento declarado como realidade efetiva. Assim, para se contar uma mentira é preciso conhecer o conteúdo conceitual da proposição e reclamar a autoridade decorrente do status de conhecedor, mas sem respeitar a responsabilidade decorrente dessa autoridade.

O argumento aqui defendido identifica, por meio de seu étimo, autor e autoridade, e é nesse sentido que quem possui o saber designa ao servidor o que fazer (*Político* 259ss). Possuidor do saber é o status normativo do filósofo, e para este “se reconhece a dependência de atitude do status normativo, mas se insiste que é a atitude daqueles *exercendo* autoridade, os superiores, ao invés das atitudes daqueles *sobre os quais* ela é exercida, os subordinados, que é a fonte do vínculo normativo” (BRANDOM, 2009, p. 67, tradução nossa). Isso significa que a *atitude* do cidadão em almejar o saber, ter *filia* pela *sofia*, é o que garante a democracia. E tal vínculo normativo é a única garantia possível para uma democracia. Por conta da fragilidade inferencial que lhe é inerente, a autoridade consistindo em mera subordinação à letra da lei é tirânica (*Político* 294). E para se livrar de uma cristoocracia e dos males de uma aplicação formalista da lei (*Político* 300) é preciso superar a mera deontologia. Pois se se definem boas inferências em termos de preservação da verdade formal, da letra da lei é produzido todo tipo de contradições performativas de graves consequências.

Seguindo Brandom, respeitamos o princípio semântico de Frege, de que boas inferências nunca levam de premissas verdadeiras a conclusões que não são verdadeiras. E qualificando o que podemos *dizer*, *pensar* e *acreditar* como um paradigma apropriado que é preservado por boas inferências, podemos nos comprometer com a verdade e a vida justa e

democrática decorrente desse compromisso. Afinal, se há uma finalidade unificadora dos argumentos apresentados nos Diálogos de Platão, esta pode ser definida como a busca por fundamentar um modo de vida na Polis que seja comprometida com a verdade apropriada pelo agente racional e o autoriza à felicidade na mesma medida em que o responsabiliza a levar uma vida justa.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**. Barcelona: Anagrama, 2010.

BRANDOM, Robert B. **Articulating reasons an introduction to inferentialism**. Cambridge: Havard University Press, 2001.

BRANDOM, Robert B. **Making it explicit reasoning, representing & discursive Commitment**. Cambridge: Havard University Press, 1998.

BRANDOM, Robert B. **Reason in philosophy: Animating Ideas**. Cambridge: Havard University Press, 2009.

DAVIDSON, Donald. **Inquires into truth and interpretation**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

DEMOS, Raphael. Non-Being. **The Journal of Philosophy**, v. 30, n. 4, p. 85-102, Feb. 16, 1933.

DEMOS, Raphael. Note on Plato's theory of ideas. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 8, n. 3, p. 456-460, Mar., 1948. International Phenomenological Society.

DEMOS, Raphael. Plato's idea of the good. **The Philosophical Review**, v. 46, n. 3, p. 245-275, May, 1937. Duke University Press on behalf of Philosophical Review.

DEMOS, Raphael. Plato's philosophy of language. **The Journal of Philosophy**, v. 61, n. 20, p. 595-610, Oct. 29, 1964, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting. Journal of Philosophy, Inc.

DEMOS, Raphael. The fundamental conceptions of Plato's metaphysics. **The Journal of Philosophy**, v. 32, n. 21, p. 561-578, Oct, 10, 1935. Journal of Philosophy, Inc.

DESMOND, William. **Perplexity and ultimacy**. Albany. SUNY: 1995.

FINKELBERG, Margalit. **The gatekeeper narrative voice in Plato's dialogues**. Leiden; Boston: Brill, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GENTZLER, Jyl. How to know the good: the moral epistemology of Plato's "Republic". **The Philosophical Review**, v. 114, n. 4, p. 469-496, Oct. 2005.

GENTZLER, Jyl. Winner of the philosophical quarterly essay prize 2003: the attractions and delights of goodness. **The Philosophical Quarterly** (1950-), v. 54, n. 216, p. 353-367, Jul., 2004. Oxford University Press on behalf of the Scots Philosophical Association and the University of St. Andrews.

GUTHRIE, W.K.C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HAVELOCK, Eric A. **The greek concept of justice from its shadow in Homer to its substance in Plato**. London: Harvard University. 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp, 2012.

IRWIN, Terence H. Plato's heracleiteanism. **The Philosophical Quarterly** (1950-), v. 27, n. 106, p. 1-13, Jan., 1977. Oxford University Press on behalf of the Scots Philosophical Association and the University of St. Andrews.

MARÇAL, Antônio Cota. Pragmatismo e direito: qual pragmatismo e o que interessa no pragmatismo? **Revista Eletrônica Curso de Direito Serro**, n. 3, 2011.

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

MERLAN, Philip. Form and content in Plato's philosophy. **Journal of the History of Ideas**, v. 8, n. 4, p. 406-430, Oct., 1947.

MORROW, Glenn R. The theory of knowledge in Plato's seventh epistle. **The Philosophical Review**, v. 38, n. 4, p. 326-349, Jul., 1929.

PARFIT, Derek. Is common-sense morality self-defeating? **The Journal of Philosophy**, v. 76, n. 10, p. 533-545, Oct. 1979.

PLATÃO; BURNET, John. **Opera**. Oxford: Oxonii, 1900-1907. 5v.

PLATÃO. **Great books of western world**: Plato. Chicago: Britannica. 1952.

SCANLON JR, Thomas M. **What we owe to each other**. Harvard University Press, 1998.

STERN, Paul. The philosophic importance of political life: on the "Digression" in Plato's "Theaetetus". **The American Political Science Review**, v. 96, n. 2, p. 275-289, Jun., 2002. American Political Science Association.

WHITE, Nicholas. Harmonizing Plato. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 59, n. 2, p. 497-512, Jun., 1999. International Phenomenological Society.