

O FILÓSOFO NA CASA DE UM HOMEM JUSTO (segunda parte) (comentários a República 327a-331d)

THE PHILOSOPHER IN THE HOUSE OF A FAIR MAN (second part) (Comments to Republic 327a-331d)

Jacyntho Lins Brandão *

Resumo

Este trabalho, cuja primeira parte foi publicada no número anterior de *VirtuaJus*, tem como objetivo examinar como, na cena inicial da República de Platão (327a-331d), surgem os temas do homem justo, do modo de vida justo e da justiça em si, que serão explorados na sequência do diálogo. Os comentários têm em vista o texto na sua inteireza, interessando-se pelos recursos dramáticos e poéticos de que lança mão, bem como pelos temas que confluem na exposição inicial (a política, a economia, a herança, a morte, o caráter), chegando na primeira definição de justiça deduzida por Sócrates das palavras de Céfalo (“a justiça, diremos ser assim simplesmente a verdade e o restituir se alguém toma algo de alguém”) e imediatamente posta em xeque pelo filósofo (“também com relação a essas mesmas coisas é possível agir às vezes de um modo justo, às vezes de um modo injusto?”)..

Palavras-chave: Platão; República; justiça; política; verdade.

Abstract

The first part of this paper was published in the last issue of *VirtuaJus*. In this second part we analyse the emergence of the themes of a fair man, of a fair way of living, and of fairness itself, in the initial scene of Plato’s *Republic* (327a-331d). The comments concern the text in its entirety, from the dramatic and poetic features of the text, to the themes that follow from the initial exposition (politic, economy, heritance, death, character). They also consider the culmination of the previous themes in the first definition of justice deduced by Socrates in the words of Cefalo

* Professor Titular de Língua e Literatura Grega da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Pesquisador 1B do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. Autor de, dentre outros, "Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século" (Editora Unicamp, 2014), "Antiga Musa. Arqueologia da ficção" (Relicário, 2015).

(“we can say justice is simply the truth and the restitution if someone takes something from someone else”), immediately put into doubt by the philosopher (“also in relation with the same things, is it possible to act sometimes in a fair way and sometimes in an unfair way?”).

Key-words: Plato; Republic; justice; politic; truth.

1. INTRODUÇÃO

Na primeira parte deste artigo, publicada no último número de *VirtuaJus*, tratei dos primeiros movimentos da *República* de Platão, com o objetivo de mostrar como o diálogo inicial entre Sócrates e Céfalo introduz temas de capital importância, a serem explorados no restante do texto. É propriamente nas passagens de que agora me ocuparei que Céfalo, enquanto personagem de Platão, se apresenta em toda a sua dimensão: um estrangeiro residente em Atenas, isto é, um meteco, que tem direitos econômicos, mas não políticos, sendo dessa perspectiva que se manifesta o modo como ele entende e pratica a justiça.

2. AS VÁRIAS CIDADES

Não há como negar que a apresentação de Céfalo é benevolente (mais do que deseja Annas): um anfitrião que recebe bem os amigos. Sua fala inicia com uma repreensão, ou, mais propriamente, um lamento, motivado pelo fato de que Sócrates não frequenta sua casa:

Então, logo que me viu, Céfalo me saudou e disse:

- Ó Sócrates, você não nos visita com frequência, descendo ao Pireu. Entretanto, devia. Pois se eu ainda tivesse capacidade (*dynamis*) para facilmente viajar até a cidade (*ásty*), você não teria necessidade de vir aqui, mas nós íamos até você. Mas, agora, é preciso que você venha com mais frequência aqui. Como você bem sabe, para mim, quanto mais os prazeres relacionados com o corpo murcham, na mesma medida crescem o desejo e os prazeres relativos aos discursos (*lógoi*). Portanto, não faça nada diferente, mas misture-se com esses jovens e venha com frequência aqui, como à casa de pessoas amigas e de fato familiares. (328 c-d)

Evidentemente que a referência a descer ao Pireu ecoa a da abertura da *República*. Antes, eram Céfalo e os seus que subiam à *ásty* para ver Sócrates, mas, agora, estando o primeiro velho, falta-lhe a *dýnamis* para tal, motivo por que se esperaria um movimento inverso.

Não se fala, neste ponto, de *pólis*, mas de *ásty*, como também Sócrates, anteriormente, ao dizer que retornava com Gláucon à cidade, utilizara o mesmo termo (*apêmen pròs tò ásty*). Ora, *pólis*, na origem, denominaria propriamente a cidadela (cf. o sânscrito *pur* e o lituano *pilis*, fortaleza, da raiz indo-européia **pol*), indicando, para os habitantes da Ática, a acrópole de Atenas, por oposição ao resto da cidade, o *ásty* propriamente dito (termo derivado do indo-europeu **was/wes*, morar, cf. o sânscrito *vastu*). Este último espaço é constituído pelo conjunto abrangido pelas muralhas, ou seja, designa a cidade material, opondo-se ao *agrós*, o campo (em Atenas, durante a Tirania dos Trinta, distinguem-se os que estão *en ástei* daqueles que habitavam Falera e o Pireu). Enfim, o termo *ásty* estabelece um novo nível de oposição com a *pólis* enquanto instituição política: recorde-se a declaração de Temístocles quando da evacuação de Atenas, na iminência da invasão de Xerxes, incluindo a transferência de seus habitantes, além de para locais vizinhos, sobretudo para os navios: “abandonamos nossas casas e nossas muralhas porque não acreditamos que por umas coisas sem sentido devíamos sujeitar-nos à servidão; mas ainda assim possuímos a *pólis* mais poderosa da Grécia, que são esses duzentos navios” (Plutarco, *Vida de Temístocles*, XI). Em resumo: abandonou-se o *ásty*, mas preservou-se a *pólis*. Esse exemplo, que se tornou proverbial, vem bem a propósito, pois a primeira vez que o termo *pólis* ocorre na *República* é na anedota relativa ao mesmo Temístocles, que ilustra as relações entre a cidade e o cidadão (cf. 330 a). O Pireu, portanto, constitui parte da *pólis* ateniense, embora não se encontre no *ásty*. A ligação entre os dois espaços físicos é, entretanto, fácil, havendo mesmo os grandes muros, que vêm a ser uma sorte de amarração umbelical entre o *ásty* e seu porto. Mais ainda: é através dessa ligação que o *ásty* se abre para o exterior, pelo mar, ou seja, é através do Pireu que Atenas evita o risco de autocentrismo, de ipseísmo, com o que não seria Atenas. Um sofista como Trasímaco, ao chegar à cidade, passa necessariamente antes pelo porto, como qualquer estrangeiro, do mesmo modo que um dia ali aportara Céfalos, como imigrante.

Augusto entende que Sócrates se encontra como estrangeiro (*xénos*) no Pireu e na casa de Céfalos, da mesma forma que também o é com relação à experiência da velhice, de que Céfalos é *oikeîos*, isto é, familiar. A sugestão é importante, pois, de fato, passa-se naturalmente do tema de ir ao *ásty* ou dele sair para o tema da velhice. Céfalos afirma que não tem mais a *dýnamis* para “atravessar facilmente para o *ásty*”, o que se entende bem em vista dos grandes muros. Mais adiante, quanto Sócrates introduz o tema da velhice, o faz declarando crer que sempre se pode

aprender com os mais velhos, como “com os que já percorreram um certo caminho que também nós, do mesmo modo, deveremos atravessar” (328 e). O interesse de Sócrates será saber se esse caminho é “áspero e difícil ou fácil e transitável” (328 e). Note-se bem: na juventude, a passagem do porto para o *ásty* é fácil, porque se tem a *dýnamis* para isso; na velhice, é difícil e áspera, porque falta a *dýnamis*, esgotada na própria passagem da juventude.

Esse trânsito do porto para a cidade diz todavia respeito ao próprio exercício da cidadania: Céfalos não tem direitos políticos, mas é *isotelés*, isto é, tem direitos e obrigações civis, o que significa, principalmente, que está sujeito ao pagamento de tributos. Dessa situação peculiar encontramos um bom testemunho em Lísias, que, ao lamentar a sorte de sua família, assim resume as virtudes próprias ao meteco:

Tínhamos custeado todas as coregias que nos tocaram, concorrido com muitas contribuições, mostrando-nos ordeiros, cumpridores de quanto nos determinavam; jamais contraímos inimizade alguma e a muitos atenienses resgatamos da mão do inimigo. E foi desse tratamento que eles nos julgaram merecedores, a nós que cumpríamos nossos deveres de metecos melhor do que eles os seus de cidadãos! (*Contra Eratóstenes*)

Dizendo de outro modo, não tendo direitos políticos, o meteco não tem acesso à *pólis*; tendo direitos civis, acede ao *ásty*. Ao transferir-se para Atenas com seu negócio, Céfalos abriu mão de sua *pólis*, entendendo que o *ásty* bastaria para seus fins e que a privação de vida política seria provavelmente compensada pela riqueza que, no porto, amealhava, o que tem relação com o problema que mais adiante se impõe com relação à velhice (a riqueza a torna mais leve?), conduzindo à questão da justiça, pertinente à *pólis* enquanto tal.

No jogo entre a riqueza e as ocupações mais elevadas dos cidadãos, Céfalos declara algo sintomático: “bem sabes que, para mim, quanto mais murcham os outros prazeres do corpo, tanto mais crescem os apetites e os prazeres relativos ao *lógos*”. Ora, no plano político, o desejo e o prazer do *polítes*, na sua forma mais elevada, estão no *lógos*. Annas entende que essa declaração desvela em Céfalos um espírito mesquinho, no contraponto com Sócrates: só porque lhe murcham os prazeres do corpo, cresce-lhe o desejo do *lógos*; o apetite pelo *lógos* não passaria, portanto, para ele, de uma consequência da perda do apetite corporal, ao contrário do que se observa em Sócrates, que fizera durante toda sua vida justamente o contrário: em nome do *lógos*, abria mão de todos os outros apetites e prazeres. Por isso Sócrates seria estrangeiro na casa de Céfalos:

porque sempre foi filósofo, enquanto este não o é. Entretanto, simplesmente classificar a posição de Céfalos como mesquinha implica deixar de lado um aspecto importante, ou seja, a representação de um caráter cuja vida não se dedicara à política, mas à economia (a administração do *oîkos*). Ora, da perspectiva da *vita activa*, nada desmerece a conduta de Céfalos, sendo antes o interesse de criar um ambiente externo para o debate sobre a *pólis* que parece regular a apresentação que dele faz Platão: não apenas o interior de um *oîkos* (e não um espaço público), não apenas o interior do *oîkos* de um meteco (e não de um cidadão), mas o interior de um *oîkos* próspero de um meteco justo, ou, na fórmula de Lísias, de alguém que cumpria seus deveres de meteco melhor do que a maioria observava os seus de cidadãos. Se é verdade que Sócrates se encontra na casa de Céfalos como *xénos*, então, mais que como estrangeiro, está aí como hóspede, conforme o duplo e complementar sentido do termo grego.

Só porque se trata de um espaço onde se pratica o devido é que Sócrates é recebido “como na casa de pessoas amigas e de todos familiares”. O “como” indica uma delicadeza, mas, ao mesmo tempo, que Sócrates não é, de fato, *oikeîos* de Céfalos. Trata-se de um contraponto significativo: Sócrates é *oikeîos* em Atenas, onde é cidadão; Céfalos, em Atenas, é *metoîkos*, isto é residente, já que não-cidadão. Usa dos benefícios do *ásty*, tem acesso a ele, mas falta-lhe competência para tomar parte na vida política. É significativo que *ásty* designe, em Atenas, a cidade baixa, cujo ponto central é a ágora, onde tanto se faz comércio quanto assembleias, portanto, trocas tanto das coisas materiais, relativas ao corpo, quanto de *lógoi*, na esfera política. A experiência da cidade, da parte de Céfalos, está na ágora enquanto a praça do mercado. Mas o decréscimo da *dýnamis* do corpo faz nascer nele o desejo do *lógos*. Isso não implica, entretanto, passar do mercado à assembleia, na sua qualidade de meteco, redundando, pelo contrário, na eliminação da travessia até o *ásty* e no confinamento no *oîkos*. Assim, o ambiente em que tem início a *República* é exterior à cidade – seja no que diz respeito ao corpo, seja com relação ao *lógos*. No seu confinamento, Céfalos elaborará uma visão da justiça que, afinal, prescinde da *pólis* – e, ainda que declare encontrar um novo desejo e um novo prazer no *lógos*, trata-se de um *lógos* doméstico (mais exatamente: um *lógos* econômico), cuja segurança se encontra na vida tranquila que a riqueza garante. Na avaliação da função de sua fortuna e nessa espécie de tranquila abstinência das incertezas do corpo e da *pólis*, Céfalos não imagina que se trata de uma segurança efêmera, o que os acontecimentos futuros, envolvendo Lísias e Polemarco, demonstrarão.

3. AS VÁRIAS IDADES

A primeira questão que Sócrates propõe é qual a dificuldade da vida para quem já tem a idade em que Céfalo se encontra, a qual os poetas dizem ser “o limiar da velhice”. Com a experiência de quem já está lá, espera-se que ele esclareça se realmente é difícil e quanto, ou que outra coisa seria:

- Sem dúvida – disse eu – ó Céfalo, gosto muito de conversar com os muito mais velhos, pois parece-me ser preciso informarmo-nos junto deles, como junto de alguém que já percorreu o caminho que também nós devemos percorrer: como ele é, áspero e difícil, ou fácil e transitável? Então, também com você eu agradavelmente poderia informar-me sobre o que lhe parece isto (uma vez que você já se encontra nessa idade): o que os poetas dizem ser “o limiar da velhice” é uma fase difícil da vida, ou como você o descreveria? (328 d-e)

A remissão aos poetas introduz no diálogo um novo elemento que será referencial em toda a sequência: a tradição. Como observa Augusto, com base na interpretação de Havelock, Platão “tentava suplantiar uma tradição oral de educação – e, conseqüentemente poética, uma vez que a obra de Homero e Hesíodo constituíam seus fundamentos – por um programa de educação filosófica” (*Politéia e dikaiosyne*, p. 106). Ora, a consideração da velhice nos poetas difere desde uma perspectiva que enfatiza os benefícios da experiência e da prudência (a *sophrosýne*) acumuladas pelos anos (cf. a figura de Nestor em Homero, por exemplo), até a perspectiva desesperada dos líricos arcaicos, que ressaltam as privações da velhice, as quais consistem na perda dos prazeres do amor, do vinho, da dança e do canto. Nesse sentido, ela torna-se uma sorte de antecipação da morte e sua consideração leva ao chamado hedonismo: aproveita a juventude enquanto dura, pois logo a velhice e a morte pairam sobre cada um.

De fato, é Céfalo que, na sua primeira fala, dá azo a que Sócrates se refira aos poetas, na medida em que afirma que, os prazeres do corpo murchando, crescem os prazeres do *lógos* – ambas metáforas vegetais, as quais recordam justamente as da lírica hedonista (por exemplo, a de Mimnermo). Sócrates responde da perspectiva, também consagrada pelos poetas, incluindo Homero, da velhice como tempo de sabedoria: dialogar com os muito mais velhos é sempre ter ocasião de aprender algo. A citação dos poetas, de modo indeterminado, não decide, afinal, qual das duas opções ele escolhe, uma vez que prefere ser esclarecido por Céfalo, como alguém que ouve algo que um mensageiro comunica do exterior. Da mesma forma que no limiar da velhice –

o que tem aqui dois sentidos: o limiar da própria velhice, entrando nela; ou o limiar da morte que a velhice é –, Céfalos está também no limiar da cidade, na condição de meteco, que é como que estar sempre no limiar (aliás, concretamente, ele habita o porto, que é o portal da cidade). Uma característica dos diálogos socráticos está em buscar situações no limiar, de que o paradigma seriam a *Apologia*, o *Críton* e o *Fédon*, que retratam o próprio Sócrates no limiar da morte. Ora, a *República* e os demais diálogos, ainda que implicitamente, guardam também essa perspectiva limítrofe, pelo mero fato de terem sido escritos após a morte de Sócrates. É porque ele morreu como morreu que tudo o que disse adquire o caráter que tem. É inevitável que Platão, ao representar Sócrates, na *República*, dialogando sobre a *pólis*, tenha sempre em vista que foi a *pólis* que o condenou e executou.

A resposta de Céfalos é duplamente interessante, motivo por que a apresento dividida em partes:

[Introdução]

A você – ele falou – por Zeus! lhe direi, ó Sócrates, como me parece:

[Parte 1: o que dizem os velhos]

Muitas vezes nos reunimos alguns que têm mais ou menos a mesma idade, confirmando o ditado antigo.

[Parte 1: primeiro motivo]

Então, a maioria de nós, quando junta, lamenta-se, tendo saudade dos prazeres da juventude, recordando-se dos prazeres sexuais, das bebidas, dos banquetes e de todas as outras coisas do mesmo tipo – e atormentam-se como se privados de algo grande: se então viviam bem, agora não mais vivem.

[Parte 1: segundo motivo]

Alguns deploram também os ultrajes da parte dos familiares, por causa da velhice – e por isso hincam a velhice como causa de quantos males suportam.

[Parte 2: introdução]

Mas estes parecem-me, ó Sócrates, não atinar com a causa, pois, se isso fosse a causa, também eu dessas mesmas coisas padeceria, já que sou sim velho, e todos os outros que chegam a essa mesma idade.

[Parte 2: o exemplo de Sófocles]

Eu próprio já me encontrei com outros que não se sentem assim, como, por exemplo, Sófocles, o poeta, com quem estava certa vez quando foi interrogado por alguém:

- Como – ele falou – ó Sófocles, você anda de sexo? Você ainda é capaz de ter relações com uma mulher?

E ele:

- Dobre a língua, homem! – falou ele – estou felicíssimo por ter escapado disso, como se tivesse fugido de um déspota enraivecido e selvagem.

[Conclusão: introdução]

Que ele falou muito bem pareceu-me então – e não menos agora: pois, com relação a todas as coisas desse tipo, na velhice muita paz há e liberdade.

[Argumento inicial: cessam os desejos]

Uma vez que os desejos param de torturar e relacham, de todo o que diz Sófocles acontece: de déspotas, que são muitíssimos e loucos, se é libertado.

[Argumento final: o modo de ser das pessoas]

Mas quanto a tudo mais e ao que se refere aos familiares, há sim uma causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o modo de ser (*trópos*) das pessoas, pois, se elas são moderadas (*kósmioi*) e afáveis (*eúkoloi*), também a velhice será medianamente penosa (*metríos epíponon*; se não, não só a velhice, ó Sócrates, como também a juventude acaba sendo difícil (*khalepé*) para alguém assim. (329 a-329 d).

Afirmar que a resposta de Céfalo é duplamente interessante porque, em primeiro lugar, ele não morde a isca da citação poética, mas toma como base o que acham outras pessoas, como ele, velhas – as quais lamentam a perda dos prazeres da juventude (como cantada pelos poetas) e as injúrias de que são vítimas (o que também os poetas enfatizam). Veja-se bem: sem que se citem os poetas, os velhos com os quais Céfalo convive não fazem mais que confirmá-los. Para eles, a velhice é sim o limiar da morte, já que, como dizem, “antes viviam bem, agora nem vivem”. Em segundo lugar, a resposta de Céfalo é inteligente, porque busca num poeta respeitado, Sófocles, um contraponto para essa visão comum, mas não em sua obra poética, senão em sua experiência de vida – não em verso, mas em prosa comum: estar livre dos desejos do sexo, na velhice, é como escapar de um senhor enraivecido e selvagem. Céfalo concorda com o que diz Sófocles, acreditando que, diante dessas paixões, “na velhice há muita paz e liberdade”.

Ora, os males de que os velhos se lamentam, citados em primeiro lugar, seriam causados, ainda conforme Céfalo, não pela velhice, mas pelo caráter de cada um. Os diferentes *trópoi* (maneiras de ser, humores, costumes, usos, caracteres) é que determinam o tipo de velhice: para os que são *kósmioi kai eúkoloi* (moderados, ordenados, honestos e benevolentes, de humor fácil, conciliadores), a velhice é moderadamente penosa; para os que não são *kósmioi kai eúkoloi*, tanto a velhice, como a juventude são difíceis. Seja como for, a velhice é sempre penosa (*epíponon*) e a diferença entre a de uns e de outros estaria antes numa diminuição ou elevação de grau, que numa oposição, como aconteceria na juventude, supondo-se que essa idade dos *kósmioi kai eúkoloi* não fosse difícil. A diferença de grau com relação à velhice dependeria, portanto, de uma medida de valor adverbial, capaz de nuançar o que nela sempre há de penoso: ela pode ser ou *comendidamente* penosa (*metríos epíponos*), ou *difficilmente* penosa (*khalepôs epíponos*) – ou seja, conforme o sentido de *métron*, trata-se de uma diferença de extensão, duração, moderação.

O que torna a velhice de Céfalo penosa apenas *na medida* é o fato de ele substituir os prazeres do corpo pelos do *lógos*, o que tem como consequência livrá-lo dos apetites despóticos e gozar de paz e liberdade. Não deixa de haver, assim, uma relação entre a *epithymía* (desejo) e as

hedonai (prazeres) do *lógos* com a paz e a liberdade que reinam na casa de Céfalos, apresentada como o ambiente propício para o diálogo.

4. O VALOR DA RIQUEZA

Tomado de admiração, Sócrates declara ter desejado mover Céfalos a ainda falar (*légein*) e introduz no debate, astutamente, o tema da riqueza, como se fizesse referência a uma opinião comum:

E eu, maravilhado por ele ter dito isso, querendo que ainda falasse mais, impulsionei-o e disse:

- Ó Céfalos, acho que a maioria, quando você diz isso, não aceita, mas pensa que você leva facilmente a velhice não por seu modo de ser, mas por possuir grande fortuna. Pois, para os ricos, muitos consolos dizem que há. (329 d-e)

Não o caráter, mas a riqueza. Mover o outro a falar, como se vê, é não se contentar facilmente com o que ele diz, mas (con)testá-lo, procurando as brechas de seu discurso e exibindo a fragilidade das respostas que parecem prontas. Céfalos, entretanto, continua a mostrar-se um interlocutor digno de Sócrates: a resposta, valendo-se de um exemplo famoso, desviará o enfoque da relação da riqueza com o caráter, para a relação do caráter com a *pólis*, vindo a ser, assim, um movimento de capital importância no diálogo:

- O que você diz – ele falou – é verdade (*alethê*): eles não aceitam. E não deixam de ter razão, embora não tanto quanto julgam. O que se conta de Temístocles aplica-se bem ao caso: este, ao habitante de Serifo que o injuriava e dizia que não era por ele mesmo, mas por sua cidade, que ele era respeitado, respondeu que nem ele próprio seria renomado se fosse serfio, nem aquele se fosse ateniense. Assim, para os que não são ricos e dificilmente levam a velhice o dito é adequado: porque nem quem é moderado (*epieikês*) suportaria facilmente a velhice aliada à pobreza, nem o não moderado, por ser rico, se tornaria, em algum momento, cordato. (329 e-330 a)

É a primeira vez que o termo *pólis* aparece no diálogo (não mais *ásty*), num contexto que é o louvor tanto de Atenas, quanto de seu cidadão Temístocles – e de depreciação do estrangeiro. Ora, esse exemplo deseja mostrar que também com relação à riqueza não se trata de um esquema linear: “nem... nem...” Mas o exemplo mostra mais que isso: embora rico, Céfalos está em Atenas na condição do estrangeiro criticado por Temístocles – e nem por isso sua velhice é dificilmente penosa, já que seu modo de ser (*trópos*) a torna *penosa na medida*. Ainda que estrangeiro, tem ele

uma relação conveniente com a *pólis*, o que lhe dá a tranquilidade de não dever nada a ninguém, de ter cumprido suas obrigações civis, em virtude da riqueza, que, como observei antes, como que compensa a falta de vida política. Assim, a relação com a *pólis* não depende linearmente de ser ou não ser cidadão, mas do modo de ser do indivíduo em relação dinâmica com o modo de ser da cidade: um homem comedido (*epieikés*) de Serifo poderia não ser honrado, como um não-comedido (*mè epieikés*) de Atenas também não o seria. Está dado, aparentemente de forma marginal, o mote para a discussão da justiça no indivíduo e na *polis*. Melhor: da relação entre os dois níveis.

Sócrates insiste, entretanto, na questão da riqueza, desejando saber quanto Céfalos recebeu em herança e quanto adquiriu por si mesmo: “E o que você diz – falei eu – ó Céfalos: do que você tem, a maior parte você recebeu ou adquiriu em seguida?” (330 a). Ele então declara-se *no meio* (*mésos*) entre o avô e o pai:

- Quanto a aumentei – falou ele – ó Sócrates? Em acumular riqueza, acabei ficando no meio de meu avô e de meu pai: pois meu avô e xará, recebendo mais ou menos a fortuna que tenho agora, aumentou-a muitas vezes, enquanto meu pai, Lisânias, a fez menor do que agora é. Eu dou-me por satisfeito se não menos deixo para estes, mas um pouco mais do que recebi. (330 b)

Sócrates esclarece em seguida que a motivação da pergunta é que ele, Céfalos, não parece amar muito a riqueza, como acontece com quem os a adquiriram por si, os quais a estimam em dobro:

- O motivo por que lhe perguntei isso – disse eu – é que você me parece não amar muito a riqueza (*khémata*) – e, em geral, agem assim os que não a acumularam por si mesmos, enquanto os que a acumularam prezam-na duas vezes mais que as outras pessoas. Pois, como os poetas amam seus próprios poemas e os pais os seus filhos, assim também os que acumularam fortuna (*khrematísámenoi*) cuidam de seus bens por serem obra (*érgon*) sua – e ainda em vista da utilidade (*kheía*), como as outras pessoas. São, por isso, difíceis de conviver (*khalepoi syngénésthai*), pois não querem louvar nada além da riqueza.
- É verdade – falou ele – o que você diz. (330 b-c)

Ainda que à primeira vista não pareça, não deixa de ser adequado que se ponha em foco o tema da riqueza e que pais e poetas compareçam como símiles da atitude do *khrematísámenos* – uma figura importante que, em certa medida, garante que Sócrates, no fundo, não desviou a discussão do tema da *pólis*. Ora, *khrematízein* (negociar, enriquecer, tirar proveito, ganhar

dinheiro, lidar com o dinheiro), de *que khrematisámenos* é um particípio, deriva de *khreîma* (negócio, posses, bens), por sua vez procedente de *khreîsthai* (servir-se de, tomar emprestado, usar, ter relações com, ter necessidade de, desejar), forma média de *khreîin* (fornecer para uso, pôr à disposição), da mesma raiz de *khreî* (*eînai*) (ser necessário, convir) e de *khreîa* (necessidade, indigência, pobreza, proveito, vantagem, negócios, serviço, emprego, função). Assim, *khrematízein* (enriquecer), em vista de *khreîa* (necessidade), é, em certa medida, tautológico: prevalece um ponto de vista que, nessa mesma medida, faz o interesse do *khrematízein* estar em si mesmo – e provavelmente por isso gera ele esse amor em dobro, já que não se encontra outra justificativa para a riqueza além da necessidade. Importante, contudo, é recordar que são as nossas necessidades (*khreîai*) que fundam a própria *pólis* (cf. 369c) e que a passagem da primeira cidade, que Gláucon considera “uma cidade de porcos”, para a segunda (uma cidade humana, seria necessário supor), se faz pela acumulação de riquezas além das simples necessidades (cf. 372e ss.), ou seja, existe uma relação entre a *pólis* e as necessidades, mas existe também uma relação mais poderosa entre o humano e o *khrematízeisthai*.

Nesse contexto é que o tema da herança se torna importante, tanto que, logo adiante, Céfalo deixará em herança, a Polemarco, o próprio *lógos*: “dou-vos em herança o *lógos*” (*paradídomi hymîn tòn lógon*, 331 d), declara ele, retirando-se do diálogo, o que, segundo Sócrates, torna Polemarco “o herdeiro do *lógos*” (*ho toû lógou kleronómos*, 331 e). Herdeiro (*kleronómos*) é termo composto de dois elementos: *klêros* é, na origem, o emblema individual que se põe na urna para tirar a sorte, em seguida o próprio sorteio, em especial para indicação dos magistrados e para a proferição de oráculos (donde também o sentido de oráculo), designando ainda aquilo que se obtém por sorteio numa partilha, ou seja, um lote, uma propriedade, um bem, um domínio, ou, em resumo, a parte da herança que cabe a cada um; o segundo elemento, *nómos*, bem conhecido no sentido de modo de agir, costume, hábito, lei, é da mesma raiz de *némein*, que significa dar como parte, repartir, designar, escolher, ocupar como lugar de pasto, apascentar, nutrir-se de, usar, explorar, habitar, dispor, organizar, governar, reger e, enfim, ter como destino. Ora, a idéia de *kleronómos* assenta-se assim, basicamente, no conceito de partilha e tem sua autoridade no costume do próprio *nómos*, cuja origem é igualmente a partilha – conforme Hanna Arendt, o estabelecimento de limites entre os *oîkoi* – donde decorre a organização que o regula, garantida pela lei e proferida pelo rei, ideia que já se encontra nos *Trabalhos e dias* de Hesíodo, explorada em suas relações com a *díke* (a justiça, cuja distribuição ao rei compete). Num certo

sentido, a figura da herança que é compartilhada por gerações sucessivas aplica-se bem ao “patrimônio cultural herdado” (para usar a expressão de Dodds), cuja exploração se iniciou, na *República*, com a citação tanto da fórmula homérica, quanto do antigo provérbio e da opinião da maioria. Na figura, fica claro que essa transmissão não se dá de modo intocado, mas cada geração deixa no patrimônio sua marca, fazendo-o crescer ou diminuindo-o, como na linhagem de Céfalo. O diálogo inteiro que se dramatiza na *República* não deixa de ser um vasto debate com a tradição, o que se aplicaria bem a toda obra de Platão, no sentido analisado por Joly (Joly, R. *Le renversement platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin, 1974). A figura de Sócrates, inquieto, crítico, sempre pronto a testar os postulados do patrimônio cultural herdado, encarna a atitude do herdeiro que, justamente por sê-lo, manifesta um certo descuido com a tradição, lida com ela como algo que lhe cabe em partilha, mas não o afeta especialmente, na medida em que não é resultado de seu próprio esforço, seu *érgon* (isto é: um produto de sua *enérgeia*).

Mais apropriado seria aplicar a figura do herdeiro às relações de Platão com Sócrates, insistindo em seu caráter complexo. Como Polemarco herda o *lógos* do pai, Platão decerto é também herdeiro do *lógos* de Sócrates (ou seja, ele sabe que o recebeu em parte, no processo de partilha que a sucessão supõe). Isso explicaria seu desinteresse em representar, para o leitor, que reproduz fielmente esse *lógos*, manifestando assim a consciência de que o *lógos* que representa não é seu, mas circula livremente e é mesmo compartilhado por outros herdeiros que dele receberam outras parcelas, fazendo-o crescer ou diminuindo-o, a partir da perspectiva de cada um, até porque parece que, para o herdeiro, não existem senão essas duas possibilidades, já que não se pode manter intocado um patrimônio, pois, a ser assim, deixaria ele de ser herança. Mas tudo não se reduz ao mesmo e, decerto, podemos entender que, em Céfalo, se representa a figura do bom herdeiro (espelho de Sócrates que herda a tradição, espelho de Platão herdeiro de Sócrates, em contraposição a outros, que, como Lisânias, dilapidam a própria herança – a tradição e o *lógos* socrático): enquanto o avô fez crescer muitas vezes a fortuna, incluindo-se assim, em tese, na categoria dos *philokhrematistai* (isto é, dos que amam a riqueza), de acordo com as palavras de Sócrates sobre o amor que cada um tem pelo que é seu próprio *érgon* (o fruto de seu trabalho), o pai diminuiu-a, com a despreocupação de quem herda o *érgon* alheio, e Céfalo fê-la crescer moderadamente, sem incorrer na *philokhrematía* do avô, mas também sem dilapidar, como o pai, o que lhe coube em herança. Se Platão deve ser considerado (e, pelo menos, ele se consideraria) um bom herdeiro de Sócrates, isso supõe que tenha podido recuperar o cabedal

diminuído por outros herdeiros – isto é, como Céfalo, colocou aí algum *érgon* seu, mas moderadamente, a fim de não cair na atitude do *self made man* para com os bens materiais, dos poetas para com seus poemas e dos pais para com seus filhos. Dizendo de outro modo, se o poeta gera filhos (seus poemas) do mesmo modo que o amante das riquezas gera fortunas, o filósofo tem como vocação adotar (e educar) os filhos alheios, o que lhe dá a liberdade que é própria do bom herdeiro do que lhe é alheio.

Não será exagero pensar que, como acontece geralmente em Platão, a imagem da herança possa aplicar-se também a outras esferas, e, no presente caso, de modo especial, à política. Além de ser ilusório pretender que alguma passagem da *República* não guarde alguma relação, por mínima que seja, com o tema da *pólis*, esta será provavelmente o que de mais concreto alguém pode receber em herança, com a consciência de que não se trata de obra sua, uma vez que gozar de cidadania é compartilhar um “destino coletivo”, ideia cuja representação mais eloquente seria a da cidade-navio, sobretudo para um “povo marítimo” de que “muitas cidades foram fundadas na sequência de migrações pelo mar” (Trabulsi, José Antônio Dabdab. *Participation directe et démocratie grecque*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006. p. 62-66). A figura já se encontra em Ésquilo, será retomada por Demóstenes – e, em especial, é introduzida em diálogos socráticos por dois de seus herdeiros: em primeiro lugar por Xenofonte, no *Econômico*, que equipara a administração da casa à condução de um navio; em seguida, pelo próprio Platão, na *República*, quando retoma a figura da nau da *pólis* ao tratar da (in)utilidade do filósofo no campo da política. A casa e a cidade, portanto, configuram destinos coletivos, o que legitima que, falando de seu *oîkos*, Céfalo possa dizer algo sobre a *pólis*. É o mesmo sentimento coletivo que permite, como se faz na *República*, que se possa passar do cidadão à cidade e desta ao cidadão. Ora, se Céfalo escolheu Atenas, abandonando sua pátria, Sócrates recebeu-a em herança, com todos os bônus e ônus que isso implica. Recebendo-a, tem para com ela a atitude do bom herdeiro que procura pôr no patrimônio que lhe foi legado algo de seu, sem contudo pretender que seja obra sua. Assim se vislumbra um traço da dimâmica das relações de Platão com Atenas, sobretudo com a democracia como nela se praticava (um aspecto da *República* que costuma incomodar o leitor de nossos tempos, como pretenderia fazê-lo também com os contemporâneos de sua composição): sem Atenas, não há a *pólis* da *República*, cuja retidão só pode ser pensada tendo como referência os desvios daquela. Dizendo de outro modo, a *República* é o que Platão pretende pôr de seu no “patrimônio político herdado”, o qual

ele não descarta, mas também não ama com os excessos que têm os pais para com os filhos, os poetas para com os seus poemas e os que acumularam fortuna com relação à riqueza. Se há os que dilapidam esse patrimônio (os tiranos e os demagogos, por exemplo), compete ao filósofo fazê-lo crescer, o que torna a política uma das vocações mais altas da filosofia: a volta à caverna.

A fala de Céfalo, completada por Sócrates, na verdade trata de variações do *agapân* (estar contente com, amar, ter predileção por): Céfalo se diz contente (*agapân*) em deixar para seus filhos o mesmo que tinha inicialmente o avô, revelando assim “não amar muito a riqueza” (*ou sphódra agapân tà khremata*); os poetas e os pais não deixam de, como o amante da riqueza, iludir-se, não percebendo a fugacidade da fortuna (exemplo que se encontrará na própria família de Céfalo), as necessidades da natureza (ela própria, em princípio, responsável pelo *érgon* dos filhos, que não pertencem aos pais), ou as relações com a tradição, que fazem de cada um e de todo poeta herdeiro do patrimônio cultural, no qual ele busca inspiração e no contexto do qual tem sentido sua produção (que, portanto, lhe pertence sem lhe pertencer de todo). O Sócrates de Platão tem consciência de que age no diálogo com a tradição, na qual inclui algo de seu (o seu *lógos*), sem que ela se tome de toda sua (o seu *érgon*). Por isso parece desconcertante a relação do filósofo com o patrimônio herdado: ele não nega a grandeza de Homero, mas nem por isso o deixa intocado, ou justamente porque faz aquilo não faz isto. Já o Pseudo-Longino percebia bem como, no fundo, Platão combate todo tempo com Homero, movido por imitação e emulação (*mímesis te kai zélōsis*): não combater Homero, mas combater *com*, ter zelo para com sua obra e invejá-la, querer ultrapassá-la como o bom herdeiro que, no patrimônio recebido, põe algo de seu. Resumindo de um modo ousado, mas exato, no registro do símile da paternidade: o filósofo de fato não gera filhos que lhe sejam próprios; ele cria os filhos dos poetas (o que não é pouco!).

5. A PRÁTICA DO JUSTO

Uma vez tendo sido demonstrado que Céfalo não é *philokhremastitēs*, Sócrates continua incitando o diálogo com nova pergunta, ainda a respeito da riqueza, uma vez que ela não é determinante para tornar a juventude e a velhice fáceis:

- Sem dúvida – disse eu. Mas diga-me ainda isto: qual o maior bem (*agathón*) que lhe parece ter redundado do fato de você possuir uma grande fortuna? (330 d)

Céfalo *introduz* então o tema da *díke*, a justiça, de uma perspectiva individual (a vida de cada um) e comportamental (cometer ou não cometer injustiças), se quisermos, de uma perspectiva prática, que fica bem na boca de um meteco comerciante. A resposta trata, com efeito, de uma mudança, uma reviravolta (*stréphein*) que acomete o homem – já antes definido como *epieikés* – no fim da vida:

É algo – disse ele – de que não poderei convencer muitos ao falar. Pois você bem sabe – ele falou – ó Sócrates, que, uma vez que alguém julgue estar próximo de morrer, lhe penetra um medo e uma preocupação a respeito de coisas que antes não o tocavam. Então, os mitos que falam sobre o Hades, sobre como as injustiças que aqui se cometem devem lá ser pagas, de que ele antes ria, agora perturbam-lhe a alma se não seriam verdadeiros. E ele, seja em virtude da fraqueza da velhice, seja porque já mais perto dessas coisas, considera-as mais. Fica repleto de desconfiança e medo, calcula e verifica se em algo cometeu injustiça. Quem então descobre em sua própria vida muitas injustiças, do sono, como as crianças, acordando com frequência, teme e vive com uma má expectativa; ao que não constata em si nenhuma injustiça, acompanha sempre uma esperança agradável, benfazeja nutriz da velhice, como diz Píndaro. Com efeito, Sócrates, belamente disse ele que, a quem justa e santamente levou a vida, “doce esperança, que o coração lhe / rejuvenesce e se torna nutriz da velhice, o acompanha, / esperança que, mais que tudo, governa, dos mortais, / o espírito inconstante. Sem dúvida que ele o diz de modo muito admirável. É em face disso que considero a posse das riquezas ser de muito valor, não para todo homem, mas para o sensato e ordenado: pois alguém, incontinentemente, não enganar nem mentir, nem devendo algo, seja algum sacrifício a um deus, seja dinheiro a um homem, e então partir daqui sem medo – para isso a posse de riquezas contribui muito. Tem também outras utilidades. Mas, pesando umas e outras, eu consideraria, para o homem inteligente, ser este não o menor dos benefícios da riqueza. (330 d-331 b)

Como se vê, a primeira parte da resposta articula-se em face da perspectiva da morte (o *teleutésein*, um infinitivo futuro: o *haver de morrer*). O verbo morrer (ou finir, *teleutân*) merece consideração. Deriva de *télos*, que significa a chegada ao acabamento natural, o fim, o cumprimento, a realização, a finalização (num concurso, especificamente o prêmio); o poder de levar ao acabamento, o poder de decidir, logo, o poder político, a autoridade, a magistratura (*tà téle* designa os magistrados); a maturidade, o aperfeiçoamento; os fins, o limite, a extremidade, o termo; o objetivo; a realização de cerimônias ou oferendas aos deuses, o rito (geralmente no plural: *tà téle*); o cumprimento de um serviço, o preço a pagar, o pagamento, o valor recebido, o ganho. Assim, a esfera semântica de *teleutân* desdobra-se em duas partes complementares: de um lado, levar uma coisa a seu fim, terminar, cumprir, atingir certa finalidade; de outro, morrer, ou melhor, finir. Dito de outro modo, o *télos* é o fim enquanto término e enquanto finalidade, dois sentidos recorrentes e inseparáveis. Se o destino do homem, como mortal, é *teleutân* – finir – isso

indica que a morte é o fim da vida humana, enquanto sua finalização e sua finalidade. Céfalos, de fato, no “portal da velhice”, apresenta-se como alguém próximo de atingir seu *télos*, estando no ponto mais alto de sua vida, completo, realizado, senhor de si.

No entanto, a reviravolta a que ele se refere tem origem no medo e na inquietação que o acomete em vista dos “mitos que falam sobre o Hades”. Se antes pouco lhe importavam, agora lhe provocam medo (*déos*) e preocupação (*phrontís*). Ora, o que dizem os mitos faz parte do patrimônio cultural herdado – assim como o que dizem os velhos e os poetas. A *phrontís* de Céfalos tem como ponto de partida esse patrimônio por ele recebido, do mesmo modo que a herança paterna. E o conteúdo dessa tradição oral é que “o que aqui comete injustiça lá deve ser justificado” (*tòn entháde adikésanta deî ekeî didónai díken*). Qualquer tradução em português perderá a nuance que o grego constrói entre *adikésanta* (o que cometeu injustiça, o que foi injusto) e *didónai díken* (ser justificado, literalmente, *devolver justiça*) – e uma opção alternativa seria verter: “o que aqui é injusto deve lá sofrer justiça”. A dificuldade está em não se deixar perder o sentido de *didónai díken*, isto é, dar a compensação, ser punido, o que se opõe a *lambánein díken*, receber a compensação por uma injustiça sofrida: num tribunal, dizia-se, era possível “dar e receber justiça” (*díkas doûnai kai labeîn*). A *díke*, portanto, não é a Justiça como algo abstrato, mas algo que tem relação com a *práxis*, pelo menos no sentido em que Céfalos utiliza o termo, de um ponto de vista individual e prático. Assim entendida, pode-se perceber a reviravolta pretendida por Sócrates quando volta a propor-lhe nova pergunta, não sobre a *díke* ou as diferentes *díkai*, mas sobre a *dikaíosyne* (331c), como no *Mênôn* ele conduz seu interlocutor da consideração do “enxame das virtudes” para a virtude em si.

O percurso que vai da *díke* à *dikaíosyne* foi examinado por Augusto (*Politéia e dikaíosyne*, p. 106-116), importando-me aqui reter sua conclusão de que, na tradição homérica, a primeira pode ser definida como “o modo de ação do homem justo” (isto é, do *díkaios*), o que, embora em parte tautológico, sublinha bem o aspecto comportamental da *díke* e sua vinculação com o agir, aplicando-se adequadamente à concepção de Céfalos. Este, de fato, não se refere jamais à *díke* como substantivo abstrato, mas a *adikeîn* (cometer injustiça), *didónai díken* (ser justificado), *heurískein heautôi pollà adikémata* (encontrar em si mesmo muitos resultados de ações injustas), *medèn heautôi ádikon xyneidénaí* (nada injusto em si reconhecer), *dikaíos tòn bíon diagageîn* (levar uma vida com justiça). Se considerarmos o valor adverbial do acusativo, enquanto determinante de um verbo, compreenderemos como, de fato, tudo se passa na esfera da

ação (*adikeîn*) ou de modalidades de ação. É por isso que se pode concluir que, no entendimento de Céfalos, a justiça é um modo de ação, que ele mais à frente não propriamente definirá, mas aplicará à consideração do valor da riqueza. Isso é importante: não se trata de nenhum tipo de definição (isto é aquilo). Sócrates é que concluirá que, referindo-se ao agir, ele disse algo a respeito da Justiça (*dikaíosyne*, 331c).

Do ponto de vista prático de Céfalos, não *adikeîn* é, portanto, a garantia para chegar-se ao fim (*télos*) da vida com uma esperança (*elpís*) que seja agradável (*hedýs*) e boa nutriz da velhice (*agathè gerotróphos*), de acordo com Píndaro, cujos versos se citam em seguida: além dos atributos referidos, a esperança, para quem vive de um modo justo, é doce, nutre o coração e governa a mente revolta dos mortais. Ressalte-se com precisão: a preocupação com o ter agido com justiça ou não se instala no homem que está perto de seu fim na medida em que os mitos que falam sobre o Hades reviram sua alma; se ele constata que passou a vida justamente (*dikaíos*), conhece a agradável esperança que governa a mente revolta dos mortais. São virtudes (ou vícios) que, em cada situação, fazem o homem voltar-se em determinada direção. O discurso de Céfalos discorre sempre sobre uma prática de vida em cujas ações transparece o caráter do homem, seu valor e sua esperança no futuro.

Recorde-se que todas essas considerações têm como função aquilatar o valor maior da riqueza para o *epieikés*, assim expresso:

para alguém, inconsistentemente, não enganar nem mentir, nem devendo algo, seja algum sacrifício a um deus, seja dinheiro a um homem, e então partir daqui sem medo – para isso a posse de riquezas contribui muito.

Há pois duas esferas, desdobradas em duas,

1. o [não] enganar	a) nem sem consentimento
2. o [não] mentir	b ¹) nem devendo algum sacrifício a um deus
	b ²) [nem devendo] dinheiro a um homem

em que a relação pode construir-se entre as duas proposições da esquerda e as duas da direita, a segunda das quais dividida por sua vez em duas partes, de modo excludente (1 + a, ou 1

+ b^1 , ou $1 + b^2$, ou $1 + a + b^{1/2}$, ou $2 + a$, ou $2 + b^1$, ou $2 + b^2$, ou $2 + b^{1/2}$, ou, enfim, $1 + 2 + a + b^{1/2}$). Permitir realizar essas ações de modo completo seria a utilidade (*khresimon*) não desprezível da riqueza para o homem inteligente.

6. O ESTATUTO DA JUSTIÇA

É na fala imediatamente seguinte que Sócrates transferirá a questão do plano do agir para o da definição, ou seja, ele substantiva a questão, num enunciado em que, embora a *dikaíosýne* se apresente ainda como um acusativo, exerce a função de sujeito do infinitivo *eînai* (ser):

Você falou muito bem – disse eu – ó Céfaló. Mas isso mesmo, a justiça, diremos ser assim simplesmente a verdade e o restituir se alguém toma algo de alguém, ou também com relação a essas mesmas coisas é possível agir às vezes de um modo justo, às vezes de um modo injusto? (331 c)

Assim, ainda que reconheça que Céfaló falou de todo bem, Sócrates põe em sua boca uma definição que ele não formulara: como vimos, este não havia dito, em nenhum momento, que a justiça (*dikaíosýne*) é a verdade (*alétheia*) e o devolver (*apodidónai*) o que se tomou de outrem. Por outro lado, não seria exato afirmar que Sócrates trai as palavras de Céfaló na medida em que as *traduz* em termos de uma definição da justiça, pois se trata de um procedimento legítimo na situação de *diálogo*, em que os *lógoi* devem estar necessariamente em relação e o único que não se admite é a repetição, por ser incompatível com o próprio debate. É importante, todavia, ressaltar esse modo mesmo como o diálogo se desenvolve, com base em processos de deslocamentos entre o que se diz e o que se ouve (ou entre o que se quer dizer e o que se quer entender).

Retomemos: Céfaló havia falado do sentimento que o assaltou com a velhice, juntamente com a perda dos prazeres do corpo e com o crescimento do desejo do *lógos*. É nessa situação que ele constata a utilidade da riqueza para o homem comedido, pois ela lhe permite não enganar nem mentir, seja sem querer, seja devendo alguma oferenda aos deuses ou alguma coisa a um homem. O que se expressa a seguir qualifica o enganar e o mentir: trata-se de não fazê-lo incontinentemente; trata-se também de não fazê-lo em vista do interesse da dívida para com

algum deus ou homem. Esse detalhamento é importante, pois o mentir poderia justificar-se em certas circunstâncias (por exemplo, para salvar a própria vida ou a dos companheiros, como muitas vezes fez Ulisses).

Assim, a declaração de Céfalos é radical, o que o comentário de Sócrates, na forma da definição, realça, dando margem a um contra-exemplo, em parte odisséico, em que o *não restituir* e o *não dizer toda a verdade* implica agir com justiça:

falo de algo assim: todo mundo diria, se alguém recebesse armas de um amigo sensato e se este, enlouquecido, as pedisse de volta, que não só estas não deveriam ser-lhe restituídas, como também que não seria justo quem as restituísse e, mais ainda, quem quisesse dizer toda a verdade a alguém nesse estado. (331 c)

É evidente que esse exemplo põe em xeque a definição que Sócrates deduzira das palavras de Céfalos, pinçando, de um lado (o lado direito do quadro em que a esquematizei), o não mentir e, do outro, o não dever algo a alguém. Abandonou-se assim o mentir no interesse do que se deve a um deus ou a um homem, já que o amigo que não devolve as armas ao amigo louco nem lhe diz a verdade não o está enganando por dever-lhe algo, mas em vista da situação em que este se encontra. Sócrates desconhece essa nuance do que Céfalos declarara e, assim, introduz a definição bipartida da justiça como o dizer a verdade e o devolver o que se tornou emprestado de alguém – o que significa que o contra-exemplo se dirige mais à definição socrática que à declaração de Céfalos, ou seja, que Sócrates tem consciência de que elaborou uma conclusão apenas provisória sobre o tema em discussão e que, contra-argumentando, tem em vista o prosseguimento do diálogo. O próprio termo *apodidónai*, que ele introduz no debate, pode ser motivado pela referência ao sacrifício (*thysía*) e às coisas devidas aos homens (*khrémata*), já que tanto pode significar, na esfera religiosa, *sacrificar*, quanto, no âmbito dos negócios, pagar, restituir, dar em compensação. O mesmo conceito tem também relações com o fato de que, no Hades, como vimos, quem agiu de modo injusto deverá *didónai díken*,

Talvez seja justamente esse resvalar das palavras de Céfalos na boca de Sócrates que justifique o desinteresse alegre daquele no debate que está para começar (é rindo que ele profere sua última frase, cf. 331d). Embora Polemarco, com base na autoridade de Simônides, se apresse em defender o ponto de vista do pai na forma como Sócrates o transpusera na definição, reduzindo-o, por sua vez, à segunda parte da mesma (a justiça é restituir o que se deve, cf. 331e), Céfalos, que se dissera desejoso dos prazeres do *lógos*, transfere-o aos demais (*paradídomi hymîn*

tòn lógon, 331d), pois deve cuidar das coisas sagradas (*tà hierá*). Ora, o que ele faz é justamente aquilo que Sócrates recortara como o ponto importante de suas considerações: transmite aos outros o *lógos*, priorizando o cumprimento do que deve aos deuses. Essa transmissão se faz ao modo da herança, tanto que Polemarco se torna, como vimos, o *herdeiro do lógos*, mas não de *tà hierá*.

A obrigação com relação aos deuses é particular a Céfalos, faz parte de seus deveres individuais, que pesarão em sua sorte futura no Hades. Já a obrigação com relação ao *lógos* pode ser transmitida – do mesmo modo que suas propriedades, que resistirão a sua morte e serão partilhadas por seus herdeiros. Provavelmente há aqui duas ordens de coisas: as que respeitam à vida do indivíduo e têm consequências com relação a esta (do nascer ao morrer), sendo nessa esfera que se enquadra o *levar a vida de um modo justo e piedoso* (331a); e o que ultrapassa os limites da vida individual, os bens da família e o *lógos*, ou, noutros termos: o que a propriedade fornece ao homem, que passa por ela mas não a ultrapassa (o *oîkos* é a retaguarda que permite a existência do cidadão no espaço da *pólis*), e o que a ele o *lógos* proporciona, enquanto meio de reconhecimento dos iguais no seio da *pólis* e enquanto o próprio patrimônio cultural (e político) herdado (o que se diz proverbialmente e o que se consagrou nos poetas), por que também cada homem passa, sem ultrapassá-lo.

Com efeito, a declaração de Céfalos, de onde Sócrates deduz a primeira definição de justiça, diz respeito à vida individual, ao temor e à esperança que a aproximação da morte provoca – e nesse sentido ninguém negaria que fosse correta. Todavia, o conceito que Sócrates busca pretende ultrapassar essa dimensão e é nesse novo sentido que se levanta o problema da justiça em si, ou seja, busca-se uma definição de justiça que se aplique não só a uma situação determinada, mas às situações possíveis. É isso que continuará, na sequência do diálogo, a ser perseguido pelos herdeiros do *lógos* fundador de Céfalos, cuja função basilar pode ser assegurada por outro axioma platônico: *arkhè pánton mégiston* – “o princípio é a maior de todas as coisas”.

REFERÊNCIAS

AGUSTÍN, San. **La ciudad de Dios**. Ed. Bilingüe. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

ANNAS, Júlia. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

APULÉE. **Les métamorphoses**. Texte de D. S. Robertson. Traduction de P. Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. **Politéia e dikaiosyne**: uma análise das relações entre a política e a utopia na República de Platão. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Diegese em República 392d. **Kriterion**, v. 116, p. 351-366, 2007.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. O jogo e o labirinto no Eutidemo. **Revista Filosófica Brasileira**, v. 4, n. 3, p. 23-50, 1988.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Faust**, der Tragödie: erster Teil. Herausgegeben von Lothar J. Scheithauer. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1977.

HESIODE. **Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier**. Text établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

HOMERUS. **Homeri Odyssea**. Ed. Peter von der Mühl. Leipzig: Teubner, 1984.

HUMPHREYS, Sally C. **Filosofia e religião na Grécia**: dinâmica de ruptura e diálogo. *Classica* 3, p. 13-44, 1990.

LANG, Mabel L. **The Athenian citizen**. Princeton/New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1987.

PLATON. **La République**. Texte établi et traduit par Emile Chambry, avec introduction d'Auguste Diès. 3. volumes. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1948.

SWIFT, Jonathan. **As viagens de Gúliwer**. Tradução de Luzia Maria Martins. Lisboa: Editorial Presença, 1964. p. 266-267.

TUCIDIDE. **La guerra del Peloponneso**. Edizione con testo greco a fronte a cura de Luciano Canfora. Milano: Mondadori, 2007.

TUCÍDIDES. **LÍSIAS**, Et al. Contra Eratóstenes em Eloquência Grega e Latina; tradução, introdução e notas liminares de Jaime Bruna – São Paulo, Editora Cultrix, 1968.