

SOUSA GALITO, Maria (2006). Personagens da República de Platão versus Formas Degeneradas de Governo. *CI-CPRI*, AI, N^o4, pp. 1-17.

AI: Artigo de Investigação



Índice

<i>Abstract</i>	1
Introdução	2
I.	2
II.	3
III.	5
IV.	9
V.	11
VI.	13
Conclusão	17
Bibliografia	17

Abstract

O objectivo deste artigo de investigação é estabelecer uma comparação entre as personagens do livro *A República* de Platão e as formas degeneradas de Governo, conforme a teoria do autor assim as concebia e caracterizava.



***Personagens da República de Platão
versus
Formas Degeneradas de Governo***

Introdução

O artigo de investigação visa comparar as personagens de *A República* de Platão e as formas degeneradas de Governo, em consonância com a forma como o autor as identificava e distinguia.

Para Platão, as formas de Governo são as seguintes. O regime justo, que corresponde a uma monarquia (regida por um filósofo-rei) ou a uma aristocracia (governo dos melhores). E quatro regimes degenerados: Timocracia, Oligarquia, Democracia e Tirania.

As personagens do livro são Gláucon, Trasímaco, Polemarco, Adimanto, Céfalo e o próprio Sócrates.

Sendo assim, cada personagem é associada a uma forma de Governo, fundamentando-se a escolha com base em passagens do livro. Para facilitar a leitura, o texto é dividido em seis capítulos.

I.

Diz Sócrates a Gláucon, no fim do Livro IV: «(...) há só uma forma de virtude, e infinitas de vício, mas entre estas há quatro que são dignas de se recordarem. (...) ***Que há tantas formas específicas de constituições, quantas podem ser de almas¹***». (445 c), raciocínio que acaba interrompido (já no princípio do Livro V) por Polemarco, que visa impedir que o filósofo avance sem esclarecer umas quantas questões.

Adimanto, Trasímaco e Gláucon juntam-se aos seus protestos – reclama Adimanto: «Agora, pois, que já te ocupas de outra constituição antes de analisar esta suficientemente, fomos do parecer que ouviste, de não te largar antes de explicares tudo isto como o resto» (449d-450a). Conseguem mudar o rumo da conversa, cujo assunto fica adiado.

¹ Este ***itálico negrito*** e todos os que se seguem, são da minha inteira responsabilidade. Não constam do documento inicial.

Uma leitura despreocupada passa por cima do pequeno incidente. Uma segunda ou terceira leituras permitem desconfiar do súbito *ressuscitar* (no Livro V) de personagens como Trasímaco e Polemarco, há muito deixadas para trás no Livro I. Afinal, porque surgem agora? Para dinamizar o diálogo? Para recordar que a assistência do filósofo não se restringe a Gláucon e Adimanto? Ou haverá, quiçá, um outro motivo *envolto em mistério*?

Sócrates, curiosamente, responde às críticas da seguinte forma: «Que discussão vós tornais a pôr em movimento sobre a constituição, *como se partíssemos do princípio!* E eu que estava todo contente por já a ter analisado até ao fim, feliz se alguém aceitasse as demonstrações que então se fizeram» (450a). Será possível que o “como se partíssemos do princípio” seja uma outra forma de recuperar as personagens do Livro I – os seus caracteres, as suas formas de encarar a Justiça?

No começo do Livro VIII, Sócrates remete-nos ao dito pequeno incidente, depois de descrever a administração da cidade ideal e, sobretudo, imediatamente antes de começar a descrever as formas degeneradas de governo, com a seguinte explicação: «E, quando eu perguntava quais eram essas quatro constituições a que te referias, nesse momento Polemarco e Adimanto interromperam-me, e assim é que tu encetaste essa discussão, e chegaste a este ponto (...) Então, tal como um pugilista, dá-me outra vez a mesma pega» (544a-b).

Resumindo, o autor refere uma relação entre tipos de constituição e tipos de alma – sendo que um dos tipos de constituição é recta e quatro são degeneradas, pois: «(...) há uma só forma de virtude, e infinitas de vício, mas entre estas há quatro que são dignas de se recordarem» (445c). Ao mesmo tempo, temos um mestre filósofo e um grupo de personagens que conversam com ele.

Ou seja, há um regime recto – monarquia (regida por um filósofo-rei) ou a aristocracia (governo dos melhores) – e quatro regimes degenerados – Timocracia, Oligarquia, Democracia e Tirania. Simultaneamente, as principais personagens² são: Sócrates, Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Adimanto e Gláucon.

Neste contexto, será que a cada constituição degenerada corresponde uma determinada personagem da República? Para tentar responder a esta pergunta, prossigo com o estudo da obra, apresentando argumentos apoiados por citações.

II.

A constituição justa será a **Monarquia** (regida por um filósofo-rei) **ou** a **Aristocracia** (governo dos melhores). De acordo com as palavras de Sócrates, «(...) será una, embora possa designar-se de dois modos: efectivamente, se surgir entre os governantes um homem só que se distinga, chamar-se-á monarquia; se forem mais aristocracia. (...) quer haja vários,

² Há outras personagens, mudas ou pouco intervenientes, como Lísias, Eutidemo, Carmantidas, Clitofonte e Nicérato.

quer um só, não abalarão as leis importantes da cidade, desde que tenham a educação e a instrução que expusemos» (445d-e).

Ainda assim, em 576d: «(...) não há nada mais desgraçado do que a tirania, e nada mais feliz do que a realeza». De qualquer forma, «A uma cidade e constituição destas chamo eu, portanto, boa e recta, bem como a um homem dessa qualidade» (449a). A descrição da cidade ideal é, sobretudo, desenvolvida ao longo dos livros II-V.

Em relação aos governantes, «Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia (...) não haverá tréguas dos males (...)» (473c-d).

Filósofos são os que se dedicam *ao ser em si*: «(...) estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por acção da geração e da corrupção (...) estão apaixonados pela essência na sua totalidade, e que não deixam escapar de bom grado nenhuma das suas partes (...)» (485b).

Pelo que odeiam a mentira, aspirando à verdade integral; pelo que são moderados, refutando a ambição e a mesquinhez, a cobardia e a grosseria. «Logo, se quiseses distinguir a alma filosófica da que o não é, observarás se, desde nova, é justa e cordata ou insociável e selvagem» (486b); também dotada de memória, porque precisa de aprender sem dificuldade; uma «(...) atitude de espírito, além do mais, comedida e agradável por natureza, cuja disposição inata facilitará o acesso à forma de cada ser essencial» (486d).

Perante isto, se ao filósofo «(...) vier a deparar-se-lhe uma constituição excelente, como excelente é a sua qualidade, então a experiência demonstrará que ele era na realidade divino, e o resto – maneira de ser e ocupações – humano» (497c).

Ou seja, se o filósofo se confrontar com o «(...) género de ensino que lhe convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda a espécie de virtudes. Se, *porém*, for semeada e plantada num terreno inconveniente e aí for criada, cairá no extremo oposto (...)» (492a). Temos, pois, que «(...) **nenhum dos actuais sistemas de governo é merecedor do carácter do filósofo. Por esse motivo é que ele (filósofo) se altera e deteriora (...)**» (497b).

Uma vez corrompidos pela sociedade, os filósofos podem tornam-se inúteis para a cidade (487d). Sócrates admite-o. Mas não deixa passar a oportunidade, criticando os demais cidadãos por negarem o devido crédito aos filósofos, por não aproveitarem a sua mais valia. Assim se justifica a metáfora do comando do navio (488a-489a) – símile da nau do Estado, cuja ascendência literária remonta a Arquíloco.

Reclama Sócrates: «Da sua inutilidade (filósofo), manda, contudo, acusar os que os não utilizam, e não os homens superiores. Pois não é natural que seja o piloto a pedir aos marinheiros que sejam comandados por ele (...) quem estiver doente, rico ou pobre, é forçoso que vá bater à porta do médico.» (489b)

Idealmente, portanto, deverá ser o corpo de cidadãos a pedir a intervenção dos filósofos no governo da cidade e não tanto o contrário. De qualquer forma, já no Livro I, Sócrates argumentara a favor da disponibilidade dos melhores para administrarem a cidade, afirmando que: «(...) o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam as magistraturas quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-lo» (347c-d).

III.

Em relação à **Timocracia (ou Timarquia)**, Sócrates diz que: «(...) devemos analisar primeiro a constituição dominada pelo gosto das honrarias – já que não disponho de outra designação corrente, terá de se lhe chamar timocracia ou timarquia – e em face desta observaremos o homem da mesma qualidade» (545b).

A Timocracia, então verificável em Creta e Esparta (544c), degenera da Aristocracia porque é lei universal que o que surge acabará por decompor-se: «(...) como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa permanecerá para sempre, mas há-de dissolver-se» (546a). Porque mesmo os mais sábios acabarão por ter mais filhos do que deviam, iniciando um processo que gerará discórdia entre os cidadãos.

As gerações subsequentes às dos pais (da cidade ideal) passarão a desrespeitar as regras, a dedicar-se ao ódio, a produzir sempre guerra. Logo, o melhor dos Estados não é eterno por ser composto por pessoas que são naturalmente imperfeitas, que «Fogem da lei como as crianças do pai, porque foram educados, não pela persuasão, mas pela violência, devido a terem descurado a verdadeira Musa (...)» (548b), no que resultará que «(...) serão investidos os chefes que não terão espírito para guardião, nem para discernir as raças de Hesíodo (...) Misturando-se o ferro com a prata, e o bronze com o ouro, surgirá uma desigualdade e anomalia desarmónica (...)» (546d-547a).

As almas de bronze e de ferro orientam-se para o lucro. As de prata e de ouro, dotadas da verdadeira riqueza que é a das almas, continuam a administrar em nome da virtude e da antiga constituição. Porém, a mistura de almas começa a produzir os seus efeitos.

Os dotados de ânimo (fogosos) tomam as rédeas do governo, já corrompidos pelo desejo de propriedade privada. Tornam-se sobretudo ambiciosos e desejosos de acumular honrarias. Também cobiçam riquezas mantendo-se avaros no que é seu e dissipadores do alheio: «Depois de exercerem violências e lutarem umas com as outras, chegam a um acordo, de

dividirem e de se apropriarem da terra e das casas, e aqueles por quem antes velavam como pessoas livres, amigas e que os mantinham, a esses escravizam-nos (...)» (547b-c)³.

Temos, pois, que o homem timocrata é um meio termo entre um carácter justo (figura paternal) que a sociedade começa a menosprezar e temperamentos ardentes (influência exterior – amigos, outros cidadãos) em clara ascensão na cidade; tal como o regime timocrata surgia a meio caminho entre a Aristocracia (regime justo) e a Oligarquia (forma degenerada de governo). Uma questão que pode ser importante, se nos interrogarmos sobre quem poderá representar, no texto da *República*, a figura paternal (alma justa) e quem poderá representar o filho timocrata (alma mesclada).

Primeiro ponto. À semelhança da analogia que Müller e Adam fazem da relação entre os pais do homem timocrata (em 549c-e) e a de Sócrates com Xantipa, poderá Sócrates corresponder ao sábio da Aristocracia, capaz de dirigir a cidade ideal? Ou, pelo menos, ao tipo de homem que viverá não na fase estável mas instável da passagem da cidade ideal para a Timocracia⁴, que não se esforça por atingir os mais elevados cargos e parece baixar os braços a um mundo que não o compreende – precisamente o que se lê em 497b e desemboca na metáfora do comando do navio, acima exposta?

Narra o texto: o homem timocrata «(...) por vezes é o filho ainda novo de **um pai que é homem de bem e que habita numa cidade que não é bem governada, que evita as honrarias** (...) a mãe que se agasta pelo facto do marido não ter lugar entre os governantes (...) que ele não se esforça grandemente por possuir bens (...) que é um bonacheirão em demasia (...)» (549c-d) e, mais à frente, o filho «(...) é arrastado por cada uma das partes, pela do **pai**, que reage e **faz crescer a parte racional da sua alma** (...)» (550a-b).

Afinal, Gláucón e Adimanto (representantes da mais elevada juventude ateniense) instigam Sócrates a esclarecer-lhes as dúvidas mais prementes. Escolhem-no por lhe admirarem a sapiência. Investem no tempo e na paciência do filósofo para que este lhes refute os argumentos e os convença daquilo em que mais querem acreditar: que vale a pena ser justo.

Segundo ponto. O jovem timocrata, enquanto combinação entre o bem e o mal, é inferior ao homem da Aristocracia; por ser intelectualmente menos complexo (desleixando-se no âmbito da dialéctica, filosofia e música), cego pela riqueza, agressivo, nascido mais para a guerra do que para a paz. Não obstante, ainda defende o respeito pela autoridade, dedica-se à ginástica e ao treino de guerra, e conserva a divisão de tarefas e as refeições em comum com os outros como ele. Assim, dentro do rol de personagens de Platão, quem poderá representar esse tipo de jovem?

³ O que corresponderia ao modelo imposto pelos espartanos aos habitantes da Messénia (o celeiro de Esparta) a quem escravizavam e impunham um regime de autêntico terror.

⁴ Posso recordar que Sócrates, ao contrário de Platão, não pertencia à fina flor de Atenas e que, portanto, corresponderia a uma alma mesclada – ou, pelo menos, teria uma alma de ouro ou prata não reconhecida enquanto tal pelos demais (de recordar que no modelo de Platão é possível, embora raro, que nasça uma alma elevada no meio do bronze e do ferro).

Curiosamente, Adimanto toma a palavra para propor: «**Julgo eu que é algo de semelhante a Gláucon** que aqui está, pelo que toca ao desejo de se evidenciar» (548d – o texto não tornará a ser tão directo, quando se reportar aos homens dos outros regimes degenerados. Uma afirmação que poderia ser tomada por garantida, não fosse parcialmente corrigida por Sócrates: «, sob esse aspecto. Mas parece-me que não lhe corresponde no que vou dizer» (548e), ou seja, «**Tem de ser forçosamente mais confiante e mais avesso às Musas; embora dado a ouvir discursos, nada tem de orador.**»

Tal pessoa será intratável para com os escravos, sem os desprezar, como faz quem teve uma educação suficiente; é cordial para com os homens livres, altamente subserviente para com os chefes, amigo do poder e das honrarias, sem se julgar merecedor do poder, devido à sua eloquência ou a qualquer outro predicado, mas em atenção aos seus efeitos guerreiros e ao seu saber militar, apreciador da ginástica e da caça» (548e-549a), «(...) poderá desprezar as riquezas em novo.

Porém, à medida que for ficando mais velho, cada vez as apreciará mais, pelo facto de participar da natureza do avarento e de a sua virtude não ser pura, por estar privado do melhor guardião.» (549b) Isto porque o jovem «(...) é arrastado por cada uma das partes, pela do pai, que reage e faz crescer a parte racional da sua alma, e pela dos outros, que apelam para desejos e paixões. Como não é mau homem por natureza, mas teve más companhias e é puxado por ambas essas forças, vai para o meio delas, e entrega o domínio da sua pessoa à parte intermédia, que é ambiciosa e exaltada (...)» (550b).

Então, será Gláucon? Se não ele, quem? Quem poderá ser suficientemente parecido a Gláucon mas ainda assim mais imperfeito sem descambar (sempre segundo Platão) na possível caracterização de um homem da Oligarquia, (pior) da Democracia ou (ainda pior) da Tirania? Alguém que tenha um carácter quiçá mais atormentado e cheio de dúvidas mas que, ao mesmo tempo, esteja desejoso de ser salvo pelo sábio?

O Livro II⁵, parece começar por reproduzir um grito de apelo a Sócrates, ecoado pela mais prestigiada juventude da época de Platão. Enquanto Gláucon é elogiado antes de elevar os seus argumentos, sob a forma de história – «Efectivamente, Gláucon, que é sempre o mais destemido em tudo, também nessa altura não aceitou a retirada de Trasímaco (...)» (357a), quase como se, entre todos os interlocutores de Sócrates, este jovem fosse o que mais contrastasse com ele? – Adimanto dirige ao filósofo uma das mais genuínas angústias existenciais do texto da *República*, ao veementemente pedir a defesa da justiça como algo de bom em si:

«Mas eu – que já nada devo ocultar-te – **empenhei-me em discutir com todas as minhas forças, no desejo de te ouvir sustentar o contrário.** Não nos demonstres pois, unicamente, com a tua argumentação, que vale mais a justiça do que a injustiça, mas os efeitos que cada uma delas produz em quem as possui, e graças aos quais uma é um mal, e a outra um bem» (367b).

⁵ Se lermos o texto à luz das teorias de autores como F. M. Cornford – que dividem, por um lado, o livro I (que parece espelhar mais o Sócrates histórico) dos restantes livros (mais próximos do estilo muito próprio de Platão), o Livro II pode ser o verdadeiro pontapé de saída para o argumento da República.

Adimanto vai mais longe, ao demandar: «Põe de parte a questão da reputação, como Gláucon te desafiou a fazer. (...) *exalta então na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial, deixando a outros o cuidado de elogiar os ganhos e a reputação*» (367b-d).

Este pragmatismo, esta resistência/vulnerabilidade, caracteriza fortemente Adimanto. Poderá, então, ser ele o jovem timocrata?⁶

Os irmãos de Platão parecem desempenhar uma mesma função no livro – segundo Nickolas Pappas, o papel de advogados do Diabo. Eles partilham a independência de Trasímaco em relação à opinião popular mas, ao invés de se portarem de forma agressiva e incômoda, são bastante dóceis, ou pelo menos educados como Céfalos, para que Sócrates desenvolva confortavelmente o seu raciocínio. E se Polemarco respeitava a sociedade tradicional sem, todavia, parecer obedecer-lhe cegamente, os irmãos Adimanto e Gláucon vão mais longe, ao mostrar iniciativa, agudeza de espírito e tenaz perseverança; o que permite que Sócrates não pareça estar a falar sozinho, argumente de forma clara e esclareça a assistência.

De qualquer maneira, as diferenças existem e são interessantes. Gláucon disponibiliza-se mais a concordar com Sócrates. É quiçá mais fantasista. Imagina as origens da Justiça (história do anel de Gigas) e queixa-se da má reputação da justiça, explicando porque é que o homem injusto, no mundo dos deuses ou dos homens, é mais favorecido em vida que o justo (358e-362d). Provavelmente o mais moderado dos interlocutores de Sócrates é, simultaneamente, inconformista – o que faz mais perguntas ao filósofo em toda a obra, desejoso de saber sempre mais – à parte de um exímio orador – característica que supostamente não corresponde ao perfil do jovem timocrata.

Adimanto parece ser, comparativamente, menos passivo na aceitação das respostas de Sócrates, além de, enquanto orador, se mostrar mais limitado. Aspira a valores, tal quanto Gláucon. Quer que Sócrates argumente a favor do comportamento justo, mas é menos sonhador, mais realista, por manter os pés assentes na terra, consciente da má influência que a sociedade (real) exerceu sobre ele – comparar 362d-367 com 550b.

É a Adimanto que Polemarco recorre no início do livro V: «Deixamo-lo seguir ou que é que fazemos?», ao que Adimanto eleva a voz, dizendo: «Não deixamos nada. (...) Parecemos que estás a perder a coragem e que te furtas a uma parte completa, e não pequena, da discussão (...)». Aliás, toda a argumentação de Adimanto, remete-nos para o tipo de dilema característico do jovem timocrata, fruto da influência de dois mundos, um passado e um futuro, em frequente ebulição.

Uma proposta de conciliação poderá ser estabelecer uma hierarquia entre os três personagens, ou seja, Sócrates-Gláucon-Adimanto.

⁶ Caso este argumento tenha fundamento, não deixa de ser interessante notar que foi Adimanto quem apontou o dedo ao irmão. É Sócrates (ou Platão, através deste) que, de uma forma subtil e como ninguém quer a coisa, lhe parece explicar que Adimanto se aproxima mais da figura que ele tinha em mente.

IV.

Quando a Timocracia é desrespeitada, o regime muda para uma **Oligarquia**. A ambição e o anseio por honrarias dão lugar à avareza, pura e simples. «(...) louvam e admiram quem é rico e elevam-no ao poder, ao passo que ao pobre, desprezam-no (...) Então promulgam uma lei que demarca os limites da constituição oligárquica de acordo com a abundância de bens (...) não têm acesso aos comandos aqueles cuja fortuna não atingir o censo prescrito; e isso conseguem-no pela força armada, ou então, mesmo antes de chegar a esse ponto, implantam esse governo pelo medo» (551a-b).

A constituição baseia-se na lei (menos virtuosa) do mais rico. Parece que tudo se pode comprar e vender: «A possibilidade de vender todos os seus bens e de adquirir os de outrém, e de, depois de os alienar, se habitar na cidade, sem se tornar parte em nenhuma das suas actividades, sem ser comerciante, nem artífice, cavaleiro ou holita, mas etiquetado como pobre e indigente». Os pobres, uma vez marginalizados, tornam-se vagabundos e malfeitores. Pelo que «(...) um Estado destes não é um só, mas dois, forçosamente: o dos pobres e o dos ricos, que habitam no mesmo lugar, e estão sempre a conspirar uns com os outros.» (551d), minando os alicerces da estrutura política da cidade.

Por sua vez, o homem oligárquico prefere trair as virtudes da alma que o pai timocrata lhe ensinou – também porque, a este último, de pouco lhe serviram no embate contra o Estado, desprovido de bens e direitos, acusado e condenado ao exílio ou à morte. Então, escraviza no seu espírito a coragem e a razão, em função da poupança e do trabalho árduo para acumular riquezas e livrar-se da humilhação da miséria.

Durante a vida é trabalhador e avarento. Desde sempre se preocupou em fazer dinheiro, abstendo-se de vaidades e gastos supérfluos, limitando-se à satisfação das necessidades mais básicas, pelo que tem fama de justo e moderado, mas possivelmente não teve tempo para cultivar a mente. Diz Sócrates: «É que, segundo julgo (...) esse homem nunca recebeu instrução» (554b) ou, então, «Acaso diremos que é devido à ignorância, à educação defeituosa e à forma da constituição que surgem aí pessoas de tal jaez? Diremos» (552e).

Uma vez na velhice, é certamente um homem abastado a gozar dos rendimentos. Como a riqueza custou a conseguir, prefere abster-se das competições para a conservar. Ou seja, domina os desejos, mais por necessidade de acumular riqueza e medo de a perder, do que por os achar inadequados. «Por esse motivo, penso que um homem desses terá um aspecto mais decente do que a maioria; mas a verdadeira virtude, de uma alma em paz e harmonia consigo mesmo, fugirá para longe dele» (554e).

Poderá esta descrição corresponder ao carácter... de *Céfalo*, o primeiro interlocutor de Sócrates?

Actualmente, Céfalo é um ancião, porque Sócrates (que já de si não será muito novo) se refere a ele nos seguintes termos: «(...) pois é para mim um prazer conversar com pessoas de idade bastante avançada. Efectivamente, parece-me que devemos informar-nos junto

deles, como de pessoas que foram à nossa frente num caminho que tenhamos de percorrer (...)» (328d-e).

Parece beber as normas de bom comportamento directamente da experiência, da vida na cidade e, embora seja difícil avaliar o seu grau de instrução, supõe-se que não será muito elevado (mais apurado à medida que a riqueza e a idade lhe foram proporcionando tempo de ócio).

Sabe o suficiente para citar vários autores (o que ao mesmo tempo, é uma oportunidade a menos para pensar pela sua própria cabeça) e de gostar de se rodear de filósofos: «Ó Sócrates, tu também não vens lá muitas vezes ao Pireu para nos veres. Mas devias fazê-lo, porque, se eu ainda tivesse forças para ir facilmente até à cidade, não seria preciso tu vires cá, mas nós é que íamos visitar-te» (328c-d).

Também é rico, porque o filósofo pergunta-lhe: «(...) qual o maior benefício que julgas ter usufruído graças à posse de uma abastada fortuna?» (330d), depois de saber de Céfalos que este herdou parte da riqueza mas, sobretudo, soube ampliá-la até à dimensão presente – com o pormenor do pai de Céfalos, por razões não especificadas, lhe ter deixado uma fortuna mais pequena do que, por sua vez, herdara do pai (fase descendente, um tanto parecida à história do pai do jovem oligárquico).

Ao mesmo tempo, Céfalos defende que «(...) tenho em grande apreço a posse de riquezas, não para todo o homem, mas para aquele que é comedido e prudente (...)» (331a-b), mas não pecará pela soberba – postura, segundo Sócrates, mais característica dos novos ricos do que dos que herdaram fortunas, pois o filósofo até parece surpreender-se por «(...) me pareceste não prezar muito as riquezas; e isso fazem-no geralmente aqueles que não as adquirem por si (...)» (330b-c). Pelo que terá um aspecto mais decente do que a maioria.

Para o ancião, a bondade da vida relaciona-se directamente com o que as comodidades da riqueza permitem (definição que não inclui a política). Na fase final da sua vida, Céfalos aproveita para conviver e desfrutar dos seus rendimentos: «(...) na medida em que vão murchando para mim os prazeres físicos, nessa mesma aumentam o desejo e o prazer da conversa» (328d).

Pelo que evita confusões, preferindo a prudência ao ímpeto próprio da juventude. Explica ele: «(...) depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevem o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente» (330d), pelo que não conseguirá, viver a verdadeira virtude, de uma alma em paz e harmonia consigo mesmo.

V.

Prossegue Sócrates: «(...) nas Oligarquias, descurando e consentindo na libertinagem, algumas vezes reduziram à penúria homens de estofo não destituído de nobreza (...) os que ficam na cidade, providos de ferrão e armados, uns com dívidas, outros desonrados, alguns ainda a serem uma e outra coisa, cheios de ódio, a tramar contra os que adquiriram os seus bens e contra os demais, tomados da fúria da revolução» (555d-e). Ainda segundo o filósofo: «Ora a Democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte» (557a).

Portanto, a **Democracia** parece ser o regime dos pobres, onde impera a **liberdade**. Aliás, a liberdade permite o pluralismo, ao ponto de muitos acreditarem ser esta a mais bela forma de governo. Sócrates, todavia, critica esta posição, por na Democracia não parecer haver necessidade de governar, de primar pela exigência, de cumprir certas normas de conduta – que noutros regimes anteriores, eram considerados virtuosos. Na carreira política prestam-se honras apenas a quem se proclamar amigo do povo. Ou seja, é «(...) uma forma de governo apazível, anárquica, variegada, e que reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual» (558c). Valoriza-se apenas a tolerância para com a diferença do outro, a ponto de não se advogarem valores públicos comuns.

Nesta cidade «vazia de ciência, de hábitos nobres e de princípios verdadeiros, que são as melhores sentinelas e guardiões da razão nos homens amados pelos deuses.» (560b,) a nova geração, entretanto, na ignorância e avareza, decide provar toda a espécie de prazeres variados, experimentando neles uma alteração significativa.

Assim, o jovem passa a viver um período de transição, por um lado influenciado pelo pai (ou qualquer outro parente ainda imbuído pelo espírito anterior), que o censura pela mudança de atitude, mas não suficientemente – ou, pelo menos, com a necessária argúcia de espírito, por não ser ele próprio muito instruído e ter falhado na educação que transmitiu ao filho – e, por outro lado, deixa-se arrastar pelas más companhias que viram costas às palavras sensatas dos mais velhos e preferem velar por princípios e doutrinas pouco virtuosos – para quem ter vergonha na cara é uma imbecilidade, a temperança é covardia ou a discrição e moderação nas despesas reflectem provincialismo e baixeza.

Resultado, estes jovens passam de uma essência oligárquica para democrática⁷. Mas mais do que isso, acrescenta Sócrates, formam uma multidão de desordeiros: «(...) trazem, na companhia de um numeroso coro, a insolência, a anarquia, a prodigalidade e a desfaçatez (...)» (560e), em nome de prazeres que são simultaneamente dispensáveis e inúteis.

Sócrates, curiosamente, alerta que à medida que o jovem se torna adulto e avança na idade, a força dos prazeres desnecessários perde ímpeto suficiente para permitir que este homem se ocupe, também, de outro tipo de prazeres, mais vantajosos para ele: «Mas, se tiver sorte

⁷ Descrição considerada pelo autor Longino como: «(...) um dos trechos mais soberbos e magníficos em toda a literatura, quer antiga, quer moderna».

e não se desmandar para além das marcas, devido também à influência dos anos (...) estabelecendo uma espécie de igualdade entre prazeres» (561a-b).

Consequentemente, para o homem democrático, os prazeres úteis e inúteis são semelhantes e devem honrar-se como iguais em importância. A alma democrática não escolhe ou hierarquiza os seus desejos, ama a **igualdade**. E «Na vida dele, não há ordem nem necessidade; considera que uma vida destas é doce, livre e bem-aventurada, e segue-a para sempre» (561d).

Quem poderá, então, corresponder ao homem democrático? Alguém que, para além de não ter recebido uma educação primorosa, seja mais instável que o homem oligárquico?

Sabemos que Céfalos saiu extemporaneamente de cena, não explorando de todo a exímia eloquência de Sócrates. Quase tudo fica por dizer, quando o ancião permite que o filho ocupe o seu lugar na discussão. Céfalos parece ter pouco a acrescentar ao que disse ou perde a paciência (cansa-se/desorienta-se) à primeira reviravolta que o filósofo faz ao seu raciocínio. E heis que o texto revela aquilo que parece ser um jogo de palavras: «Então não sou eu – perguntou Polemarco – o teu herdeiro?» (331d).

O próprio Sócrates clarifica a questão, quando já no Livro IX acrescenta: «Recorda, então, como dissemos que era o *homem democrático. Tinha sido produzido pela educação, desde novo, por um pai económico, que só se importava com os desejos de fazer fortuna, e que desprezava os não necessários, originados pelo gosto do divertimento e da ostentação*» (572b-c). *Um digno filho de Céfalos?*

Peguemos na deixa e exploremos as possibilidades. Céfalos não terá proporcionado uma educação exemplar a Polemarco. Explica-o o conteúdo das diferentes definições de justiça do filho, também pelo facto de este hesitar bastante ao longo do diálogo que estabelece com o filósofo, sem conseguir organizar cabalmente a sua resposta, mostrando-se vítima fácil da habilidade oratória de Sócrates. O próprio Polemarco suspira dizendo: «Já não sei o que dizia. No entanto ainda continua a parecer-me que (...)» (334b).

Por outro lado, Polemarco começa por achar que o justo é dar a cada um o que se lhe deve. Depois deve-se conceder a cada um o que lhe convém. Claudica para chegar à definição de que se devem ajudar os amigos e prejudicar os inimigos, conceito que a seguir corrige, acabando por aceitar que ser justo é auxiliar os *verdadeiros* amigos e desfavorecer os *verdadeiros* inimigos, antes de Sócrates lhe explique que um homem justo não pode querer prejudicar os outros.

Ou seja, Polemarco não parece partilhar um valor comum de justiça, definindo-a qual fosse sinónima de vingança. Parece desconhecer precisamente o que lhe convém – o que é certo, indispensável, proveitoso. Sócrates, aliás, faz-lhe um interrogatório de múltiplas pequenas questões para descobrir se Polemarco sabe o que é devido e conveniente, o que faz bem e faz mal, o que é útil e inútil (332c-333d).

VI.

De seguida passamos à *Tiranía*, o oposto da realeza, respectivamente, o pior (mais calamitoso) e o melhor (mais feliz) tipo de regime (576d).

Como antes, é a ambição do bem mais valorizado que permite a queda do regime. No caso da Democracia, a liberdade embriaga quando, qual vinho, é bebida em excesso. A anarquia permite a multiplicação de perdulários e preguiçosos – que se são corajosos lideram, se não seguem os outros. Insultam-se os que obedecem à lei e aos magistrados, «(...) ao passo que louvam e honram em particular e em público os governantes que parecem governados, e os governados que parecem governantes» (562d).

Ao mesmo tempo, «(...) os jovens imitam os mais velhos, e competem com eles em palavras e em acções; ao passo que os anciãos condescendem com os novos, enchem-se de vivacidade e espírito, a imitar os jovens, a fim de não parecerem aborrecidos e autoritários» (563a-b). «(...) Quando estes hábeis magos e fabricantes de tiranos já não esperam dominar o jovem de outra maneira, arranjam modo de criar nele um amor que preside aos desejos ociosos, que querem repartir entre si quanto se lhes depare (...)» (572e-573a), devotando o jovem – corrompido pela **concupiscência** – a um caminho sem volta, porque «(...) é tomado pelo frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada» (573b).

Logo, ficou «(...) a alma dos cidadãos tão melindrosa que, se alguém lhes impõe um mínimo de submissão, se agastam e não o suportam; acabam por não se importar nada com leis escritas, como sabes, a fim de que de modo algum tenham quem seja senhor deles» (563d-e).

Na sua fuga para a frente, tornaram-se ébrios, apaixonados e loucos. Uma vez descontrolados, dissipam o património (caso o tenham); pedem dinheiro emprestado, praticam a fraude, perdem-se no uso da violência. Não são dignos de confiança. «Atravessam toda a sua vida sem serem amigos de ninguém, sempre como déspotas ou como escravos de outrem, sem que a natureza do tirano possa jamais provar a verdadeira liberdade e amizade» (576a) e acabam por não fazer o que querem, de tão arrastados por um desejo furioso que os abandona na agitação e no remorso. Sócrates considera, portanto, que são seres pobres, sempre insatisfeitos... infelizes.

Ou seja, os que tanto se queriam livres, acabam escravos. Os indivíduos deixam de ser senhores das suas acções e a Democracia sucumbe à força implacável do regime opressor: «A liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso, quer para o indivíduo, quer para o Estado» (564a), porque os que tanto parecem amar a liberdade, esticam a corda ao ponto de a rasgar, cegos perante a necessidade de manter a moderação para evitar a desordem – por razões óbvias, insustentável no longo prazo. E a cidade, mais pobre e por saciar, tenta curar-se com o pior dos remédios, abrindo alas ao tirano. A cidade passa a ser escrava da incontornável autoridade do seu dirigente.

E quem é esse dirigente? Começa por ser o protector do povo – ou, pelo menos, parece ser aquele que o convenceu (na divisão, em espírito, do Estado Democrático, o povo corresponde à terceira classe) de ser a melhor solução contra a anarquia. Antes da máscara cair «(...) acaso não se sorri e cumprimenta toda a gente que encontrar, e não declara que não é tirano, faz amplas promessas em particular e em público, liberta de dívidas, reparte a terra pelo povo (...)?» (566d-e). O tempo, porém, mostra ao povo que o cão de guarda... tem dentes de lobo.

O tirano, para se manter no poder, tem necessidade de «(...) discernir com agudeza quem é corajoso, quem tem grandeza de ânimo, quem é prudente, quem é rico; e é tal a sua felicidade que é forçado a ser inimigo de todos esses, quer queira, quer não, e a armar-lhes ciladas, até limpar a cidade» (567b-c). Eliminando quem tem valor, rodeia-se pelo silêncio que o odeia ou pela escória que lhe obedece, bajula e, por enquanto, lhe é fiel.

Isto para explicar que, para Sócrates, o tirano é o mais desafortunado de todos os cidadãos, reflexo da cidade que lidera com mão de ferro: «Aquele que, sendo tirânico por natureza, não levar a vida de um particular, mas tiver a pouca sorte de, por qualquer acaso, lhe ser proporcionado alcançar a tirania» (578c), porque «Apesar da avidez do seu espírito, é a única pessoa na cidade a quem não é permitido viajar para parte nenhuma, nem ver tudo quanto os homens livres desejam conhecer (...)» (579b), e «(...) sendo incapaz de se dominar a si mesmo, tenta mandar nos outros, como se uma pessoa doente e débil, em vez de estar em casa, fosse forçada a passar a vida a competir em força física» (579c-d).

Afogado em defeitos, é previsível que estes «(...) ainda cresçam mais nele do que antes, devido a estar no poder, que são a inveja, a deslealdade, a injustiça, a hostilidade, a impiedade, a maldade de toda a espécie de que ele é hospedeiro e sustentáculo, conjunto de que resulta ser ele o mais desgraçado que há, e depois torna desgraçado quem dele se aproxima» (580a).

«É então que o povo há-de reconhecer, por Zeus, que erro cometeu ao gerar, acarinhar e educar semelhante criatura, *e que pretende, ele, que é o mais fraco, expulsar quem é o mais forte*» (569a-b).

Neste momento, consultando a lista de personagens da *República*, alguém salta à vista: **Trasímaco – precisamente o que definira a justiça como a conveniência do mais forte**, conceito que Sócrates mina, ao explicar que o homem injusto, pelo contrário, acaba por ser mais fraco que o justo.

Por outro lado, Trasímaco lança-se a Sócrates «(...) *como se fosse uma fera, para nos dilacerar*» (336b). Demonstra ser francamente desagradável, roçando a vulgaridade: «Que estais para aí a palrar há tanto tempo, ó Sócrates? Porque vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro?» (336b-c), parecendo desprezar a temperança e a cordialidade de uma conversa entre cavalheiros – não mostrando, ao mesmo tempo, respeito pelos mais velhos.

Dirige-se às pessoas com autoridade e agressividade, tonitroando: «Mas, o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei» (336d); ao que Sócrates se queixa, logo depois: «Ao ouvir isto, fiquei estarrecido; volvi os olhos na sua direcção, atemorizado (...)». Ou seja, a conversa que até ao momento fora civilizada, fluída e sem percalços, ameaça descambar pela força de um sofista que prefere inverter as regras.

Portanto, introduz uma certa anarquia no microssistema, acusando Sócrates de falsidade e má fé, liderando a conversa através da habilidade retórica, com o fim programado de rematar a questão – que passara de Céfalo para Polemarco inconcluída – «Depois de assim ter falado, Trasímaco tinha em mente retirar-se, como se fosse um empregado do balneário que nos tivesse despejado nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante. Porém, os presentes não lho consentiram, mas forçaram-no a ficar, para prestar contas das suas palavras» (344d).

Como se não fosse bastante, Trasímaco manifesta a intenção de ser pago pelos seus serviços: «És muito engraçado. Mas além de aprender, terás de pagar também dinheiro» (337d); também por se acreditar superior na arte de argumentar: «(...) era evidente que desejava falar para se cobrir de glória, pois supunha que daria uma resposta admirável» (338a), uma atitude que contrasta firmemente com a frugalidade do sábio (Sócrates).

Assim, neste contexto, Trasímaco representa o elemento irracional e da concupiscência, que visa a satisfação de desejos e satisfações – a mesma concupiscência insaciável de riquezas e de paixões, tão característica do homem tirânico.

Não percebe porque é que Sócrates não admira a sua eloquência ou, pelo menos, a evidência da sua lógica: «Mas porque não aprovas? Não quererás fazê-lo?» (338c). Faz-lhe confusão o facto de não estar a ser bem sucedido, quando estivesse acostumado a sê-lo – o tirano também está habituado a vencer e a não ser contrariado (ou, pelo menos, a não permitir que os outros o contrariem).

Sócrates, aparentemente para lhe agradar ou, pelo menos, para lhe aplacar a fúria antes de lhe iluminar o espírito, **bajula-o** com frequência (ainda que *ironicamente*); exemplo: «Ó divino Trasímaco, então, depois de lançares tal argumentação, projectas retirar-te, antes de ensinares o bastante (...)» (344d) ou então «Ora, pois, ó sapientíssimo Trasímaco (...)» (339e), enquanto se enche de paciência. Sócrates convence-se de ser esta a melhor forma de o acalmar.

O que não mostra ser tarefa fácil. Trasímaco é lobo que quer ganhar à força. Refuta o que considera, porventura, ser uma visão proverbial da justiça, sinónima de dever, utilidade, vantagem, proveito ou conveniência. A lei do mais forte, que propõe, é estranhamente amoral quando visa caracterizar a justiça (termo moral) – surpreende-se Sócrates: «Mas o que me surpreende é que tu coloques a injustiça no grupo da virtude e da sabedoria, e a justiça no grupo contrário» (348e) – e a justiça deixa de ser apanágio das relações sociais e passa a servir a conveniência de quem governa a cidade.

A lógica de Trasímaco: a mais total injustiça «*Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos* (...) Efectivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se (...) ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos (...) é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberem que ele cometeu essa injustiça completa. É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. Assim, ó Sócrates, *a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais despótica* do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a *injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso*» (344b-c).

O que não convence Sócrates. Perante a insistência do outro, Trasímaco irrita-se e insulta: «Não tens vergonha nenhuma, Sócrates, e interpretas as coisas de maneira a desvirtuares o meu argumento» (338d). Ou então, como se lidasse com outro sofista: «Não me passam despercebidas as tuas manobras malfazejas; nem se não me apanhares de surpresa, serás capaz de me dominar na argumentação»(341b). Mas, uma vez desesperado pela incapacidade de convencer o interlocutor, ameaça (agir com violência?): «Se não ficaste persuadido com o que eu disse há pouco, que mais hei-de fazer-te? Ou hei-de pegar nos argumentos e metê-los no teu espírito?» (345b).

Quando pensa que lhe deram a volta ao texto, cora (350d), desistindo da contenda (ainda que sem o admitir com frontalidade); e extemporaneamente, até para a assistência, que se pronuncia pela boca de Gláucón: «Afigura-se-me que Trasímaco ficou fascinado por ti, mais cedo do que devia, como se fosse uma serpente. Quanto a mim, a argumentação de um e de outro lado não me satisfaz» (358b), o que não deixa de ser um tanto humilhante para Trasímaco, que se julgava superior na sua arte.

Isto porque o sofista adoptara, na última fase da sua intervenção, uma atitude de criança amuada: «Deixa-me, pois, falar à vontade ou, se quiseres interrogar, interroga. E eu dir-te-ei como às velhinhas que estão a contar histórias: – Bem! – e farei com a cabeça que si ou que não» (350e).

Ou seja, de tão desagradável, inspira pouca amizade e confiança. E, tal como o tirano que para se manter no poder tem necessidade de eliminar quem tem grandeza de espírito e o pode remeter à sombra, Trasímaco esforça-se por amputar o vigor de Sócrates... em vão; aliás, a sua linha de argumentação apresenta várias lacunas, pacientemente reviradas por um bom orador como Sócrates. O sábio, pelos vistos, mostrou-se mais forte do que ele. Por ser justo.

Conclusão

Para Platão, as formas de Governo são a Monarquia ou Aristocracia, seguidas da Timocracia, Oligarquia, Democracia e Tirania. Os principais personagens do livro Gláucon, Trasímaco, Polemarco, Adimanto, Céfalo e o próprio Sócrates.

A cada personagem correspondia uma forma de Governo. O artigo de investigação fundamentou a escolha.

As correspondências são, portanto: Monarquia (filósofo-rei é Sócrates) e Timocracia (Adimanto). Gláucon coloca-se numa posição intermédia entre Sócrates e Adimanto, pelo que ou é colocado na Aristocracia ou na Timocracia (antes de Adimanto).

Depois temos a Oligarquia (Céfalo), Democracia (Polemarco) e Tirania (Trasímaco). Em bom rigor, a personagem de Gláucon também poderia ficar associada à Timocracia (a questão não ficou definida) mas possui maior virtude que Adimanto.

Bibliografia

- Platão (1949). A República. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pappas, N. (1995). A República de Platão. Lisboa: Edições 70.
- Strauss, L. (1963). The city and the man. Chicago: University of Chicago Press.