

**“HEFESTO, VEM CÁ;
DEPRESSA, PLATÃO PRECISA DE TI”. (D. L., III, 5)***

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

*Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*“Uma cidade é um corpo de pedra com um rosto.”
Machado de Assis.*

Nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*¹ Diógenes Laércio nos conta que, segundo Dicearco no primeiro livro de sua obra *Sobre os gêneros de vida*, Platão “praticou a pintura e escreveu poemas, primeiro ditirambos, depois versos líricos e tragédias”², e que, no momento em que deveria participar de um concurso de tragédias, decidiu, uma vez escutando Sócrates, em frente ao teatro de Dionysos, jogar ao fogo seus poemas, dizendo: “Hefesto, vem cá, depressa, Platão precisa de ti”³.

* Este texto, que é parte de uma pesquisa maior sobre a função do artesão na *República* de Platão, é dedicado à Professora Haiganuch Sarian, do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, com quem tive não só a oportunidade de muito aprender sobre a função do artesão no mundo grego antigo, e de discutir, às vezes de modo acalorado, algumas das questões aqui apresentadas, mas, também, de participar de sua pesquisa na École Française d’Athènes ao longo de um “séjour de recherches” em Delos e Atenas, em 2002. Nesse sentido, devo agradecer ao Diretor da EFA, Dominique Mulliez e à Diretora de Estudos, Michèle Brunet pela acolhida generosa que, permitindo-me trabalhar intensamente em sua excelente Biblioteca, possibilitou-me o aprofundamento do tema em questão.

À professora Sílvia Milanezi devo também muitas sugestões e indicações, seja em relação ao texto de Platão, seja em relação ao tema específico do artesão na Grécia antiga.

Uma primeira versão do texto foi apresentada no III Colóquio Internacional do Gipsa: *Artesão e Artesanato na Grécia Antiga*, promovido pelo NEAM da UFMG e pelo PRAGMA da UFRJ, em dezembro de 2002.

¹ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 5: καθὰ καὶ Δικαίταρχος ἐν πρώτῳ Περὶ Βίων, καὶ γραφικῆς ἐπιμεληθῆναι καὶ ποιήματα γράψαι, πρῶτον μὲν διθυράμβους, ἔπειτα καὶ μέλη καὶ τραγῳδίας. [...] ἔπειτα μὲντοι μέλλων ἀγωνιεῖσθαι τραγῳδίᾳ πρὸ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου Σωκράτους ἀκούσας κατέφλεξε τὰ ποιήματα εἰπὼν: “Ἥφαιστε, πρόμολ’ ὤδε· Πλάτων νύ τι σείο χατίζει. (DIOGENES LAERTIUS. *Live of Eminent Philosophers*. With an introduction, text and translation by Robert Drew Hicks. Cambridge MA: Harvard University Press, 1972. 2 v.).

² Cf. a mesma indicação relativa à pintura e à poesia em APULEIO. *De Platone et eius dogmate*, 184: Picturae non aspernatus artem, tragoediis et dithyrambis se utilem finxit, em APULÉE. *Opusculs Philosophiques*. Texte établi et traduit par J. Deaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973; e em *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, 3.1-25. WESTERNICK, L. G.; TROUILLARD, J. (Ed.). *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*. Texte établi et traduit par L.G. Westernick et J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

³ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 5.

O verso citado por Platão, uma paráfrase⁴ do verso 392 do canto XVIII da *Ilíada*, quando Tétis vem pedir a Hefesto a fabricação de um novo escudo para Aquiles e é recebida por Kháris que, oferecendo-lhe hospitalidade, convida-a a sentar-se em uma cadeira de prata, enquanto chama Hefesto dizendo: “Hefesto, vem cá, depressa, Tétis precisa de ti”. Ora, independentemente da veracidade da narrativa de Diógenes Laércio, as ligações perigosas de Platão com a poesia e a pintura parecem ter-se constituído em uma “fábula” que pode nos dar alguma pista para avançarmos no tema do artesão nos diálogos platônicos.

O tema, por outro lado, foi também alvo da crítica contemporânea que, muitas vezes, e de muitos modos, encontrou nele uma já famosa “ambigüidade”, que na conhecida versão de Vidal-Naquet, ao colocar em foco “o drama do artesão na civilização grega”, assinala o “contraste brutal entre a posição social dos artesãos e a metáfora do artesanato”⁵, ou tal como foi enunciado por Luc Brisson em seu comentário ao *Timeu* de Platão:

En effet, ces deux fonctions [artisan et magistrat] semblent être inconciliables non seulement dans le cadre de la cité athénienne, mais aussi et surtout dans le cadre de la cité platonicienne où la classe des philosophes-gouvernants et celle des producteurs, artisans et agriculteurs, sont radicalement séparées.

*Ce qui mène à une troisième question intimement reliée aux deux premières. Comment Platon, peut-il présenter celui qui constitue le monde sensible comme un démiurge, alors que sa doctrine politique se caractérise justement par une dépréciation totale du statut de producteur, et plus spécialement de celui d’artisan?*⁶

Entretanto, à revelia da ambigüidade da paráfrase mencionada por Diógenes Laércio – Platão necessita de Hefesto, deus do fogo, para queimar seus poemas⁷ ou de Hefesto, deus do fogo e da metalurgia, para transformar suas pinturas e seus poemas em filosofia? –, podemos suspeitar que, tal como

⁴ Cf. o comentário de Brisson, na n. 2 de sua tradução do Livro III da obra de Diógenes de Laércio, em GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (Ed.) *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sur la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé et al. 2e. éd. Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque, 1999.

⁵ VIDAL-NAQUET, Pierre. *El cazador negro: Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Ediciones Península, 1983, p. 265.

⁶ BRISSON, Luc. *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timee de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974, p. 85.

⁷ Essa é, por exemplo, a interpretação de Luc Brisson do referido passo, na n. 2 de sua tradução do Livro III da obra de Diógenes Laércio: “Ici ce n’est pas au dieu forgeron que s’adresse Platon, mais au dieu du feu”.

Hefesto na passagem citada da *Iliada* modela com o bronze, a prata e o ouro, no novo escudo de Aquiles –

[...] *a ampla terra e o mar vasto,
O firmamento, o sol claro e incansável, a lua redonda
e as numerosas estrelas, que servem ao céu de coroa.*
[...] *Duas cidades belíssimas de homens de curta existência
grava, também. Numa delas celebram-se bodas alegres.*
[...] *À volta da outra cidade se vêem dois inimigos exércitos
com reluzente armadura. [...]*
*Para a lavoura apropriado, um terreno, também, representa
Largo e amanhado três vezes, no qual lavradores inúmeros
Juntas de boi conduziã no arado, de um lado para o outro.*⁸

–, tenha já a Antigüidade visto nos diálogos platônicos uma dimensão essencialmente modeladora e fabricadora mediando as relações entre a filosofia e a atividade política⁹ que não excluem “contraditoriamente” as duas acepções de *demiourgos* sublinhadas, por exemplo, nas análises de Vidal-Naquet e Luc Brisson.

Nesse sentido, vale observar que a presença de Hefesto nos diálogos de Platão, ora vinculado a Atena¹⁰, ora a Prometeu e a Dédalo¹¹, ora a Dionysos¹², ora a Ares¹³, ora a Apolo¹⁴, ora a Hera¹⁵, ora a situações que se enquadram perfeitamente no contexto “artesanal” da *pólis lógo(i)* da *República*, como, por exemplo, a crítica da poesia nos passos 378d3, 389a6 e 390c7; a menção à autoctonia dos atenienses no *Timeu*, 23b1; a coincidência de “phýsis” entre Atena e Hefesto¹⁶, não só por serem irmãos, filhos do mesmo pai, mas,

⁸ HOMERO. *Iliada*, XVIII, v. 474-613. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

⁹ Cf. MORAES AUGUSTO, Maria das Graças. *Politeia e dikaiosýne: Uma análise das relações entre a política e a utopia na República de Platão*. 1989. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989, e _____. *Le discours utopique dans la République de Platon*. In: GÉLY, S. *Sens et pouvoir de la nomination*. Montpellier: Publications de La Recherche, CNRS, 1992. v. 2, p. 201-211, onde discutimos essa questão.

¹⁰ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6, 406d4; *Protágoras*, 321d1; *Crítias*, 109b6, 112b4; *Leis*, 920d7.

¹¹ Cf. PLATÃO. *Político*, 274c7; *Alcibiades 1*, 121a4; *Protágoras*, 321d8, 231e2.

¹² Cf. PLATÃO. *Filebo*, 61c1.

¹³ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6, 406d4; *República*, 390c7; *Leis*, 920d7.

¹⁴ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6.

¹⁵ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6; *República*, 378d3.

¹⁶ PLATÃO. *Crítias*, 109b6: Ἡφαιστος δὲ κοινὴν καὶ Ἀθηναίᾳ φύσιν ἔχοντες, ἅμα μὲν ἀδελφῆν ἐκ ταῦτῶν πατρὸς, ἅμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες, οὕτω μίαν ἄμφω λήξιν τήνδε τὴν χώραν

sobretudo, pela *philosophía* e pela *philotekhnía*, que faz com que recebam, na divisão que os deuses fazem de toda a terra em *lópoi*, uma *khóra* única e comum, pois são “naturalmente” familiares à *areté* e à *phrónesis*, nos remetem ao campo artesanal.

Por outro lado, pensamos, ainda, que não seria de todo desinteressante sublinhar a etimologia que Platão propõe no *Crátilo*, para o nome ‘Hefesto’: “φάεος ἵστορα”.¹⁷ Portanto, Hefesto é aquele que conhece através da luz – certamente da luz do fogo, o que poderia já nos indicar a estruturação das imagens na “caverna” do livro 7; ou a festa a cavalo com archotes em homenagem à deusa Bêndis, no livro 1 –; e, se nos ativermos ao sentido herodotiano de “ἱστορία”, esse conhecimento pode estar na relação verbal e gráfica acerca de algo que aprendemos¹⁸, isto é, na narrativa.¹⁹ No caso da *República*, na narrativa acerca da possibilidade da “*pólis andrôn agathôn*”²⁰.

Assim, se levarmos em conta a referida familiaridade entre Atena²¹ e Hefesto no que tange à *philosophía* e à *philotekhnía*, mencionada por Crítias no próemio do diálogo homônimo, e a paráfrase citada na biografia platônica de Diógenes Laércio, talvez possamos acrescentar alguns elementos à discussão acerca da noção de *demiourgós* na *República*, privilegiando aí a definição do filósofo como um “*politeiôn zographos*”²². Esse “pintor de constituições”, mote essencial de toda a *República*, funciona como o referencial da coalescência entre *lógos* e *érgon*, que modela e estrutura toda a possibilidade de um “*lógos* filosófico”: a produção das diferentes espécies de *politeíai*. E aqui vale ainda lembrar as possíveis relações entre três diálogos platônicos, a *República*, o *Timeu* e o *Crítias*, e como neles surge o tema da *politeía*: [i] na *República*, na refutação socrática ao argumento de Trasímaco²³ – de que o justo consiste no interesse do mais

εἰλήχρατον ὡς οἰκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσει περικυκίαν, ἀνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσαντες αὐτόχθονας ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν.

¹⁷ PLATÃO. *Crátilo*, 406c4.

¹⁸ Cf. A ἀπόδειξις ἱστορία herodotiana, espécie de inquirição, vinculada à família de ἵστωρ, que em Homero significa ‘juiz de uma contenda’, e etimologicamente ao verbo ἴδω, ‘sei porque vi’, donde conhecer. Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1984, p. 983. Um exemplo da ‘interpretação’ platônica do tema herodotiano pode ser encontrado no passo 96a5-7 do *Fédon*, quando Sócrates narra a Cebes sua paixão juvenil pela espécie de *sophía* chamada: “φύσεως ἱστορίαν”.

¹⁹ Aqui vale lembrar a definição de διήγησις: “Acaso tudo quanto dizem os prosadores e poetas não é uma narrativa de acontecimentos passados, presentes ou futuros?”. PLATÃO. *República*, 392d.

²⁰ PLATÃO. *República*, 347d.

²¹ Interessante sublinhar, ainda, a etimologia de Atena apresentada no *Crátilo*, que une nos atributos da deusa o *noús* e a *diánoia*. Cf. *Crátilo*, 407b-c e *Leis*, 920d7, onde a Atena e Hefesto é consagrado todo o *génos* dos *demiourgoí*, cujas *tékhnai*, conjugadas, ordenaram nossa vida.

²² PLATÃO. *República*, 501c6-7.

²³ Cf. MORAES AUGUSTO, M. das G. de. Mito e Política no Livro I da *República*. In: CONGRESSO

forte, que o mais forte é o governante e cada governo faz leis de acordo com os seus interesses, classificando, assim, as diferentes espécies de *politeíai* –, tomando como hipótese a ser demonstrada a possibilidade ontológica de uma “*pólis andrôn agathôn*; [ii] no *Timeu*²⁴, ao aceder à proposta de Timeu, de passar, brevemente, em revista, desde o começo, as discussões do dia anterior; Sócrates “resumir” como ponto nevralgico da conversa a indagação acerca da “melhor *politeía*” e dos homens que deverão executá-la²⁵; e, no *Crítias*, quando este, ressaltando as dificuldades inerentes ao seu *lógos* – a de falar dos deuses aos homens²⁶ – que dá seqüência à fala de Timeu, afirmar que “os atenienses²⁷ de então, e os inimigos contra os quais lutaram, serão melhor conhecidos se começarmos pela descrição da *dýnamis* e da *politeía* de cada um²⁸. Portanto, nos três modos da fabulação político-filosófica, a interseção parece estar centrada na “produção” da *politeía*.

Desse modo, o que propomos aqui é a retomada, no âmbito da refutação de Sócrates a Trasímaco, no livro I da *República*, da figura do *demiourgós* e da atividade *demiúrgica*, buscando compreender as funções que cumprem no âmbito da hipótese, sustentada por Sócrates, acerca da possibilidade ontológica de uma “*pólis andrôn agathôn*”.

1. PODE O DEMIOURGÓS ENGANAR-SE?

O livro I da *República*, ou, para sermos mais precisos, a narrativa da situação dramática do diálogo; a conversa entre Sócrates e Céfalo, a primeira tentativa de explicitação da sentença de Simônides por Polemarco e Sócrates – “... τὸ τὰ ὑφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι;”, “que restituir a cada um o que se lhe deve é o justo” –; e a intervenção “crítica” de Trasímaco constituem, na interpretação socrática dessas conversas, um próêmio.²⁹ Ora, a função

NACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS, 2., 1989, São Paulo. *Atas...* São Paulo: USP, 1991. p. 375-386; e _____. Pode o *demiourgós* enganar-se? *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 22-40, 2003.

²⁴ Cf. _____. Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu* de Platão. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 91-104, 1988.

²⁵ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 17c1-3.

²⁶ PLATÃO. *Crítias*, 107a-b.

²⁷ De 9000 mil anos atrás, segundo a história ouvida por Sólon do sacerdote egípcio.

²⁸ PLATÃO. *Crítias*, 109a6-7.

²⁹ Cf. PLATÃO. *República*, 357a1-2. Discutimos essa questão em MORAES AUGUSTO, 1989, p. 155-169. Se nos pautarmos pelo que é dito pelo Estrangeiro de Atenas, nos passos 720b-723e das *Leis*, não podemos deixar de observar que o próêmio é parte do processo de persuasão do governante, pois “todo discurso e tudo aquilo em que a voz toma parte, comportam um próêmio (ἵτι λόγων πάντων καὶ ὅσων φωνῆ κεκοινώνηκεν προομίαι τέ ἐστιν)”. PLATÃO. *Leis*, 722d4-5. Para uma análise da noção de

proemial dos diálogos entre Sócrates, Céfalo, Polemarco e Trasímaco delimita o escopo dos temas centrais da composição narrativa da *República*: a gênese e o modo de existência da justiça e da injustiça na *pólis* e todos os corolários daí decorrentes. Nesse contexto, se Sócrates é o responsável pela indagação a propósito do ser e da *dýnamis* da *dikaíosyne*, é Trasímaco quem introduzirá o argumento acerca da função da *politeía*³⁰, e é aí que mais claramente será explicitada a relação entre ela e a *tékhnē* do governante, sendo esse uma espécie de demiurgo.

Portanto, para começarmos a discussão do tema proposto aqui, é preciso retomar o argumento de Trasímaco, e, a partir daí, os usos feitos por ele e por seu interlocutor do termo *demiourgós*.

prêmio no contexto da *República*, cf. _____. Entre os prazeres e os deveres do *lógos*: gênero e retórica no livro I da *República*. Comunicação apresentada no I *Colóquio Platônico*: Politeia, I, no Rio de Janeiro, em dez. de 2004.

³⁰ Trasímaco era originário da Calcedônia, colônia de Mégara, e dele possuímos poucos dados seguros. Ficou conhecido como orador e professor de retórica, tendo estado em Atenas por volta de 427 a.C. e, em 413 a.C., escrito *A defesa do povo de Larissa* (ὑπερ λαρισσάω – CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromatas*, VI, 16). Dionísio de Halicarnasso nos fala da precisão e concisão do estilo de Trasímaco, e, segundo Untersteiner (*Sofistici*: Testimonianze e fragmenti. Firenze: La Nuova Italia, 1954. 3v. esp. v. 3, p. 2-3), o mérito de Trasímaco está no fato de ter ele encontrado o período articulado, particularmente adaptado pelo “orador prático”. Nele o pensamento vem concentrado numa unidade que se exprime mediante um só período (ou um período curto) ou em poucos períodos estreitamente unidos. O fragmento 1, de Dionísio de Halicarnasso, conhecido como Περὶ Πολιτεία, citação de um fragmento de discurso de Trasímaco, lido em Atenas (como estrangeiro, Trasímaco não tinha direito a falar na Assembléia), que, criticando os absurdos do regime majoritário do *nómos*, propõe o retorno a uma *pátrios politeía* (que para Untersteiner era a de Sólon e Clístenes, isto é, uma aristocracia-democrática: κοινωτάτη τοῖς πολίταις). Sobre os aspectos políticos da *pátrios politeía*, ver também HAVELOCK, E. A. *The liberal temper in Greek polis*. London: Jonathan Cape; New Haven: Yale University Press, 1957, p. 233-39 e PAVANO, G. Sulla cronologia degli scritti retorici di Dionísio di Alicarnasso. In: *Atti di R. Acc. di Scienze e Arti di Palermo*, s. 4, v. 3, parte 2, fasc. 2, p. 324-25, que contém ampla bibliografia. Ver também, GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. v. 3, chap. 4 e 11; KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 111-130; _____. The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*. *Durham University Journal*, Durham, v. 40, p. 19-27, 1947-1948. Se o Trasímaco apresentado por Platão corresponde ao Trasímaco histórico ou a uma “ficção platônica” é uma polêmica que já suscitou muitas discussões. Veja-se, por exemplo, HARRISON, E. L. Plato's manipulation of Thrasymachus. *Phoenix*, Toronto, v. 21, n. 1, p. 27-39, 1967; NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan and Co., 1920, p. 26 e TAYLOR, E. A. *Plato: the man and his work*. London: Methuen, 1946, p. 267-8; BEVERSLUIS, J. *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 221-244. Em língua portuguesa vejam-se os estudos de LOPES, Antonio Orlando de Oliveira Dourado. A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do livro I da *República* de Platão a partir dos poemas de Homero. Parte II. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2-3, n. 2-3, p. 19-72, 1998-1999, e a dissertação de HADDAD, Alice Bitencourt. *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. 2003. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003, que nos oferece uma tradução em língua portuguesa do fragmento DK85[78]B1 de Trasímaco.

1.1. O argumento na cena dramática

Após a conclusão da “cômica” narrativa socrática relativamente ao modo como Trasímaco se introduzira na conversa que tivera com Polemarco – no momento em que ambos reconheciam a necessidade de “voltar ao começo” se quisessem compreender o significado da sentença de Simônides sobre o sentido da *dikaíosyne* –, veremos Trasímaco oferecer a seus ouvintes uma inequívoca definição do justo: “... φημι γὰρ ἔγω εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ζυμφέρον”³¹, “afirmo que o justo não é outra coisa que o interesse do mais forte”.

É, pois, nesse interstício entre o justo e o interesse do mais forte que Trasímaco, instado por Sócrates a explicitar o significado de τὸ τοῦ κρείττονος ζυμφέρον, “interesse do mais forte”, em sua definição do justo, trará à tona o tema da *politeía* como fundamento do seguinte argumento: [i] dentre as *póleis* há aquelas que são governadas por tiranias (αἱ τυραννοῦνται), por democracias (αἱ δημοκρατοῦνται) e por aristocracias (αἱ ἀριστοκρατοῦνται); [ii] e em cada *pólis* é o governo (ἄρχον) que detém o poder (κρατεῖν); [iii] que cada governo estabelece leis (νόμοι) de acordo com seu interesse (ζυμφέρον), e, que [iv] uma vez promulgadas, as leis são reconhecidas como justas (τὸ δίκαιον) e aqueles que as transgridem são castigados por cometerem injustiças (ἀδικοῦνται)³². Nesse sentido, revidando a compreensão socrática de “τοῦ κρείττονος” como “ὁ ἰσχυρότερος”, Trasímaco concluirá que o “mais forte” não diz respeito à força física, expressa na força de Polidamas, o lutador de pancrácio, mas ao “κρατῶν”, àquele que detém o poder de governar.³³

Obrigado, assim, a reconhecer sua *blague*, Sócrates redefinirá o campo da discussão, recordando a seu interlocutor que ele o havia interdito de definir a justiça como “ζυμφέρον”, *interesse*³⁴, mas salientando que ele, Trasímaco, havia acrescentado à noção de interesse o “τοῦ κρείττονος”, *o mais forte*, explicitando-o, a seguir, como o poder (κρατεῖν) de governar (ἄρχον); havendo, portanto, entre eles uma parcial “*homología*”, dado que também para Sócrates o justo consiste no interesse. Acrescentando, entretanto, que é necessário saber se é verdadeira a afirmativa de que esse interesse coincida com o do governante.³⁵

³¹ PLATÃO. *República*, 338c2-3.

³² PLATÃO. *República*, 338e.

³³ Cf. a observação de ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. v. 1, p. 29.

³⁴ Cf. PLATÃO. *República*, 336d1-3.

³⁵ Cf. PLATÃO. *República*, 339a5; 339b4-5.

É, então, nesse novo domínio, o da verdade, que Sócrates, sorratamente, indagará a propósito da possibilidade da *hamartia* dos governantes: “E os governantes em cada uma das cidades são infalíveis, ou capazes de enganar-se? Certamente que são capazes de enganar-se”.³⁶

Logo, se os governantes podem enganar-se quanto aos seus próprios interesses e se esses enganos forem transformados em leis (*νόμοι*), e, se é justo (*τὸ δίκαιον εἶναι*) que os governados obedeçam as leis, é forçoso que façam o que é prejudicial aos governantes³⁷.

Dessa forma, obrigado por Sócrates a escolher entre duas posições³⁸ – se a justiça consiste na obediência às leis ou no interesse do governante –, Trasímaco recusará a primeira, aceitando a segunda, e, para demonstrá-la, recorrerá à analogia com as *tékhnai*. Tal como o médico, que não é conhecido como aquele que se engana quanto aos doentes, pois quando isso ocorre é porque a *epistéme* própria a essa *tékhnē* abandonou o artífice que a exerce³⁹, mas ao contrário, também o verdadeiro governante é aquele que não se engana nunca quanto a seu interesse.

Sócrates argumenta, então, que toda *tékhnē* possui um objeto específico, e que a especificidade de uma *tékhnē* constitui-se na busca do interesse desse objeto. Portanto, no caso do governante, este deve promover o interesse dos governados. Mas o uso feito por Sócrates da analogia com a *tékhnē*, dirá Trasímaco, é falso. A analogia correta é a do pastor com suas ovelhas; o erro de Sócrates está no fato de ele acreditar que o pastor engorda e trata das ovelhas com outro fim que não seja o interesse do patrão ou do próprio pastor. Do mesmo modo, os governantes que governam de verdade tratam os governados como o pastor às ovelhas, isto é, velam por elas para tirarem proveito. Assim, a justiça (*ἡ δικαιοσύνη*) e o justo (*τὸ δίκαιον*) são um *bem alheio* (*ἄλλότριον ἀγαθόν*), que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de

³⁶ PLATÃO. *República*, 339c1-3: Πότερον δὲ ἀναμάρτητοὶ εἰσιν οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκάσταις, ἢ οἳοῦνται καὶ ἁμαρτεῖν; Πάντως που, ἔφη, οἳοῦνται καὶ ἁμαρτεῖν.

³⁷ PLATÃO. *República*, 339e. Sobre a questão do “legalismo” de Trasímaco cf. STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 87-88, que admite ser Trasímaco um legalista; HOURANI, G. F. Thrasymachus definition of justice in Plato's *Republic*. *Phronesis*, Assen, v. 7, n. 2, p. 110-120, 1962, para quem Trasímaco não passa de um “convencionalista”, para quem a justiça consiste na obediência à lei; HARRISON, 1967, que sustenta a hipótese de que em função do uso “artístico” que Platão faz da figura de Trasímaco, torna-se desnecessário que ele faça a defesa da antítese *nómos-póλις*; e BOTER, G. J. Thrasymachus and πλεονεξία. *Menmosyne*, Leiden, v. 34, n. 3-4, p. 261-281, 1986.

³⁸ Cf. KERFERD, 1981, p. 121.

³⁹ A argumentação de Trasímaco está fundamentada na idéia de que “nenhum artífice se engana”. Cf. PLATÃO. *República*, 340c-e e 341a.

quem governa (τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ζυμφέρον)⁴⁰, e é próprio a quem obedece ter prejuízos e a quem governa ter vantagens: “a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiros ingênuos e justos [δικαίων] e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte, e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos”.⁴¹ A injustiça consiste, portanto, em buscar o bem que é próprio a uma pessoa, ou seja, aquilo que lhe é vantajoso⁴².

Sócrates – de acordo com E. Barker, já nos dá em sua resposta os argumentos que serão desenvolvidos ao longo do diálogo⁴³ – fundamentará sua contra-argumentação em seis pontos: [i] que nenhuma *tékhnē* proporciona o que é útil a si mesmo, logo, o governante prescreve o que é útil aos governados; [ii] que aquele que governa o faz em função de um salário, seja em dinheiro, seja como um castigo, de modo que, se houvesse uma cidade de homens de bem (πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν), haveria competições para não governar⁴⁴; [iii] que a justiça é virtude e sabedoria (τὴν δικαιοσύνη ἀρετὴν καὶ σοφίαν), e a injustiça, maldade e ignorância (κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν)⁴⁵, e que, portanto, o justo assemelha-se ao homem sábio e bom e o injusto ao homem mau e ignorante; [iv] que a injustiça instaura revoltas (στάσεις), ódios (μίση) e contendas (μάχας), enquanto a justiça gera a concórdia e a amizade (ὁμόνοια καὶ φιλία), o que lhe permite inferir que a injustiça impede os homens de agir e a justiça torna-os aptos à ação⁴⁶, [v] que a vida do justo é melhor e mais feliz que a do injusto, pois cada coisa tem uma função (ἔργον) que lhe é própria e que só ela poderá executá-la de forma perfeita, ou seja, cada *érgon* tem uma *areté*⁴⁷; e [vi] a alma (ψυχή) tem por *érgon*, a vida (τὸ ζῆν), o governar (ἄρχειν) e o deliberar (βουλευέσθαι), e por *areté*, a justiça (δικαιοσύνη); a injustiça é, pois, um mal da alma (κακίαν δὲ ἀδικία).⁴⁸

Assim, se aceitarmos que a conversa entre Sócrates e Trasímaco pode ser dividida em três grandes blocos: [a] os passos que vão de 336b1 a

⁴⁰ PLATÃO. *República*, 343c.

⁴¹ PLATÃO. *República*, 343c5-d1: “... ἡ δὲ ἀδικία τοῦναντίου, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ’ ἄρχόμενοι ποιῶσιν τὸ ἐκεῖνου ζυμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιῶσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ’ ὀπωστιοῦν.

⁴² PLATÃO. *República*, 340d-345e.

⁴³ Cf. BARKER, Ernest. *Greek political theory*. London: Methuen, 1977, p. 168-87.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, 347d. Adam vê nesse passo a primeira referência à *politeía* que será construída com o *lógos*, no diálogo de Platão. Cf. ADAM, 1963, v. 1, p. 25.

⁴⁵ PLATÃO. *República*, 350c.

⁴⁶ PLATÃO. *República*, 351d-352b.

⁴⁷ PLATÃO. *República*, 353b-c.

⁴⁸ PLATÃO. *República*, 353d-e.

338b8, e que representam a ação dramática da intranquãla intromissãõ de Trasímaco no diálogo, mediada pelo “engano involuntário” de Sócrates e Polemarco e a acusação da irônica ignorância socrática à sua réplica encomiástica; [b] a definição do justo e da *dikaíosýnē* por Trasímaco e a possibilidade de o governante enganar-se acerca do seu interesse, com as *démarches* argumentativas retórico-filosóficas que levam à involuntariedade da ação de governar, nos passos 338c1 ao 347e8; e [c] a constataçãõ socrática da necessidade da concepçãõ do justo e da justiça como sendo “ἀρετὴ καὶ σοφία” como condiçãõ de possibilidade do “*lógos alethés*”⁴⁹ e da escolha pela pretensa direçãõ dialética da argumentaçãõ socrática, entendida agora por Trasímaco como mera glotonice⁵⁰; verificaremos que todas as ocorrências do termo *demiourgós* estãõ contidas em [b], e, portanto, vinculadas à questãõ da possibilidade do “engano involuntário” e do valor da *tékhne* no exercício da *demiourgía*.

Vejamos, entãõ, o contexto dessas ocorrências.

1.2. Os fatos e as ocorrências

1.2.1. República, 340e3-4: por que o demiurgo não se engana

“Estás a fraudar a discussãõ, ó Sócrates. Chamas, por exemplo, médico, àquele que se engana [ἐξαμαρτάνονται] relativamente aos doentes, precisamente pelo fato de enganar-se [ἐξαμαρτάνει]? Ou chamas hábil calculador àquele que erra os seus cálculos, precisamente por esse erro? Parece-me que sãõ modos de falar [λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως] – de que o médico se enganou, ou o calculador, ou o gramático. Quando na realidade, cada um destes, na medida em que lhes damos estes nomes, jamais se engana. De maneira que, a rigor, uma vez que também gostas de falar rigorosamente [ἀκριβολογεῖ], nenhum demiurgo se engana [οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει]. Efetivamente, só quando o seu saber [επιστήμη] o abandona e que quem erra se engana e nisso não é um demiurgo. Conseqüentemente, demiurgo, *sophós* ou governante [ἀρχων] algum se engana, enquanto estiver nessa funçãõ, mas diz-se que o médico errou ou que o governante errou. Tal é a açepçãõ em que deves tomar a minha

⁴⁹ PLATÃO. *República*, 348a: “Ouvistes – perguntei – quantos benefícios Trasímaco enumerou há pouco como sendo os da vida do injusto? Ouvi – replicou [Gláucon] – mas não fiquei persuadido.

Queres entãõ, que o persuadamos, se formos capazes de encontrar maneira disso, de que não diz a verdade? Como não o quereria? Perguntou ele”.

⁵⁰ PLATÃO. *República*, 334a-b: “Se, por conseguinte – continuei –, fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento, enumerarmos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar os bens e medir o que cada um de nós disser em cada um dos seus argumentos, e até já precisaremos de juizes para resolverem a questãõ. Se, porém, como há momentos, examinarmos as coisas chegando a um acordo um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juizes e causídicos.”.

resposta de há pouco. Precisando os fatos o mais possível; o governante, na medida em que está no governo, não se engana, se não se engana produz o que é melhor para ele e é isto que os governados devem cumprir. De modo que, como disse no começo, o justo consiste em produzir [ποιεῖν] o interesse do mais forte [ὥστε ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον δίκαιον λέγειν, τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν ζυμφέρον].”⁵¹

Temos aqui, então, três ocorrências que enfatizam a impossibilidade de o demiurgo enganar-se:

340e3: ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογῆ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει·

De maneira que, a rigor, uma vez que também gostas de falar rigorosamente, nenhum demiurgo se engana.

340e4: ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός·

Efetivamente, só quando o seu saber o abandona que quem erra se engana e nisso não é um demiurgo.

340e4: ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφὸς ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ᾖ, ἀλλὰ πᾶς γ' ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἰατρὸς ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν.

Conseqüentemente, demiurgo, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas diz-se que o médico errou ou que o governante errou.

Nesse momento da discussão entre Sócrates e Trasímaco, uma vez identificado o “mais forte” com o “governante” a partir da classificação das *politélakai* em três espécies, assistiremos à refutação elaborada por Trasímaco à tese socrática da possibilidade do engano: o governante não se engana quanto ao seu interesse. Ora, ao sugerir a possibilidade de o governante enganar-se acerca do seu interesse, Sócrates havia levado Trasímaco a reconhecer que muitas vezes ele agira em consonância com o interesse dos governados e não

⁵¹ PLATÃO. *República*, 340d3-341a5, grifo nosso: Συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις· ἐπεὶ αὐτίκα ἰατρὸν καλεῖς σὺ τὸν ἐξαμαρτάνοντα περὶ τοὺς κάμνοντας κατ' αὐτὸ τοῦτο δ' ἐξαμαρτάνει; ἢ λογιστικόν, ὃς ἂν ἐν λογισμῷ ἀμαρτάνῃ, τότε ὅταν ἀμαρτάνῃ, κατὰ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν; ἀλλ', οἶμαι, λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἰατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής· τὸ δ', οἶμαι, ἕκαστος τούτων, καθ' ὅσον τούτ' ἔστιν ὁ προσαγορευόμενος αὐτόν, οὐδέποτε ἀμαρτάνει· ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογεῖ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει· ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός· ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφός ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ᾖ, ἀλλὰ πᾶς γ' ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἰατρὸς ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν. Τοιοῦτον οὖν δὴ σοὶ καὶ ἐμὲ ὑπόλαβε νῦν δὴ ἀποκρίνεσθαι· τὸ δὲ ἀκριβέστατον ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν, τὸν ἄρχοντα, καθ' ὅσον ἄρχων ἔστιν, μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον.

com o seu interesse, donde Sócrates inferira sua “parcial *homología*” com Trasímaco, visto concordar com a coincidência do “justo” com o interesse (*ξυμφέρον*), mas desconhecer a legitimidade da identificação deste com o governante. Assim, discutir os significados de “governante” – quem é, qual sua função, se o governo é ou não é uma *tékhnē*, e, nesse nível, como se conforma sua *epistéme* na elaboração de leis, como quer Trasímaco; ou na busca do interesse (do bem) dos governados, como quer Sócrates? – será o tema fulcral de ambos os discursos: o do filósofo e o do retórico. Daí tomarem ambos como ponto de partida de cada uma das refutações apresentadas no texto a noção de *tékhnē*.⁵² A refutação de Trasímaco será, então, mediada pela intervenção de Polemarco e Clitofonte, o primeiro apontando para a “clareza” (*σαφέστατα*) da refutação socrática, e o segundo, para a impropriedade do argumento, posto que o interesse do mais forte coincide com aquilo que ele julga ser o seu interesse⁵³. Acatando de maneira insidiosa o “testemunho” de Clitofonte, Sócrates acrescentara à definição do justo o *dokéin*, a opinião. Portanto, o justo consiste na “opinião” que o mais forte tem sobre o seu interesse.

Mas a perfídia socrática não passará despercebida a Trasímaco, que acusará Sócrates de estar “sicofantando” com o *lógos*, ou seja, de valer-se do *lógos* para caluniar, delatar e fraudar o seu argumento: “Συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις”. Daí o esclarecedor exemplo das *tékhnai*: a medicina, o cálculo, a gramática, e a conclusão “geral” de que o demiurgo não se engana. Aqui, talvez, valha a pena ressaltarmos o teor da “fraude” socrática. E para dar conta, pelo menos parcialmente, dessa tarefa é preciso buscarmos as circunstâncias em que o mesmo artifício argumentativo foi utilizado nos diálogos que antecedem a argumentação do passo 340d-341a5: [a] o engano de Polemarco no que tange aos amigos e aos inimigos, e [b] o engano de Sócrates (e Polemarco) acerca do *lógos*.

No caso [a], é da possibilidade de os homens enganarem-se quanto aos amigos e aos inimigos,

Já não sei o que dizia. No entanto, continua a parecer-me que a justiça consiste em auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos.

⁵² Nesse sentido, vale dizer que tanto o retórico representado por Trasímaco, quanto o “filósofo cômico” encenado por Sócrates são premonitores da concepção platônica do filósofo-governante.

⁵³ PLATÃO. *República*, 340b6-8.

*A quem chamas amigo: aos que parecem honestos ou aos que são de fato, ainda que não o pareçam? E outro tanto direi dos inimigos?
É natural – disse ele – amar a quem possui a imagem de honesto e odiar o que nos parece mau.
Mas os homens não se enganam a esse respeito; de maneira que lhes parecem honestos muitos o que não o são, e vice-versa?
Enganam.
Logo, para esses, os bons são inimigos, e os maus amigos?
Precisamente.⁵⁴*

que deriva toda a espinha dorsal do argumento de Sócrates, isto é, de que o equívoco de Polemarco está na confusão entre *tékhnē* e *areté* na definição da *dikaíosynē*: a justiça é *areté*, não uma espécie de *tékhnē*, visto que ela é “condição necessária” à ação⁵⁵. Na conversa com Polemarco, atrelando a noção de *tékhnē* à de utilidade, Sócrates sublinhará a ambivalência da *tékhnē* e da ação daquele que a possui: o médico, por exemplo, tanto pode produzir a cura, quanto a doença⁵⁶, daí a conclusão de que se a *dikaíosynē* é uma *tékhnē*, o justo tanto pode guardar o que se lhe dá em depósito, quanto roubá-lo. É, pois, para livrar a *dikaíosynē* da ambigüidade da *tékhnē* que Sócrates introduzirá a possibilidade do engano: a *dikaíosynē* é uma *areté* visto que o justo deve sempre agir bem.⁵⁷

No caso [b], a possibilidade do engano socrático na condução do *lógos*, oriundo da acusação de tagarelice (*φλυαρία*) imposta por Trasímaco, será acrescido do adjetivo ‘involuntário’: “Ó Trasímaco, não sejas difícil conosco. Se nos enganamos no caminho, ao examinarmos o *lógos*, tanto ele quanto eu,

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 334c.

⁵⁵ Cf. PLATÃO. *República*, 335b-336a. Para uma análise das relações entre *tékhnē* e *areté* nos diálogos platônicos, veja-se: o clássico SCHAERER, René. *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ*: Études sur les notions de connaissance et d’art d’Homère à Platon. Mâcon: Protat, 1930; SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platon et l’art de son temps*. Paris: PUF, 1933; ISNARDI-PARENTE, Margueritha. *Technē*: Momenti del pensiero Greco da Platone ad Epicuro. Firenze: Nuova Italia, 1966; LYONS, John. *Structural Semantics*: An analysis of part of the vocabulary of Plato. Oxford: Basil Blackwell, 1969; BALANSARD, Anne. *Technè dans le dialogue de Platon*: L’empreinte de la sophistique. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001; ROOCHNIK, David. Socrates’ use of the Technē-Analogy. In: BENSON, Hugh H. *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 185-197; _____. *The art and wisdom*: Plato’s understanding of technē. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996; e para uma posição contrária, onde a *tékhnē* é tomada apenas como “habilidade profissional” (craft), cf. IRWIN, Terence. *Plato’s moral theory*: The early and middle dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977 e _____. *Plato’s Ethics*. London: Oxford University Press, 1995; KENT-SPRAGUE, Rosamund. *Plato’s philosopher king*. South Carolina: The University of South Carolina Press, 1976.

⁵⁶ PLATÃO. *República*, 332c-336a.

⁵⁷ Cf. PLATÃO. *República*, 335d12-13: “Logo, ó Polemarco, fazer mal não é obra [*érgon*] do justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas ao contrário, é obra do injusto” (grifo nosso).

fica sabendo que o nosso engano foi *involuntário*⁵⁸. O que, talvez, equivalha à tese socrática de que agir injustamente é ignorância, e a gargalhada de Trasímaco parece confirmar essa hipótese: “Ó Heracles!, eis aí a célebre e costumeira ironia de Sócrates. Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, *que te fingirias ignorante*”⁵⁹. À acusação da enganosa ignorância como próprio da *ironia* socrática, Sócrates subscreverá a ambigüidade da cena cômica da *sophía* de Trasímaco:

É que tu és sábio, disse eu, ó Trasímaco. *Pois sabias perfeitamente que, se perguntasses a alguém quantos são doze, e, ao fazer a pergunta, prevenisses: ‘Vê lá, homem, não me digas que são duas vezes seis, nem que são três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes três; que eu não aceito tais banalidades’ - creio que se tornaria evidente para ti que ninguém daria resposta a uma pergunta assim formulada*⁶⁰,

insinuando, assim, as dificuldades da dialética em persuadir àqueles que, incapazes de formular retamente uma pergunta, acreditam ter ‘respostas verdadeiras’ para as questões assim enunciadas. Daí a conclusão de Trasímaco de que a possibilidade de um demiurgo enganar-se não passa de “um modo de falar” ontologicamente vazio.

1.2.2 República, 342b9: a tékhne, suas funções e a fala “rigorosa” de Sócrates

342b9: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ' ὅσον ἀρχῶν ἐστίν, τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῇ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκεῖνῳ συμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἅ λέγει καὶ ποιεῖ ἅ ποιεῖ ἅπαντα. *Portanto, Trasímaco, nenhum governante [chefe], em qualquer lugar de comando, examina ou prescreve o seu próprio interesse mas o do governado, para o qual exerce sua demiurgia, e em vista dele e o do seu interesse,* diz o que diz e faz o que faz.⁶¹

Após a enfática conclusão de Trasímaco de que o justo consiste na “produção” (ποιεῖν) do interesse (ξύμμερον) do mais poderoso (τοῦ κρείττονος), veremos Sócrates retomar a acusação feita por seu interlocutor no passo 340d, de que ele está a “fraudar”, a “sicofantar” o seu *lógos*: “Vejamos, disse eu, ó

⁵⁸ PLATÃO. *República*, 336e, grifo nosso. Sobre a “dificuldade” de Trasímaco ver LOPES, 1998-1999.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, 337a, grifo nosso.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, 337a-b, grifo nosso.

⁶¹ PLATÃO. *Republica*, 342e, grifo nosso.

Trasímaco, parece-te que estou a *sicofantar*?⁶². Como a resposta de Trasímaco é afirmativa, veremos uma cena dramática eivada de comicidade, onde Sócrates, de certo modo, representando o bufão (o futuro *gelatopoiēin* do livro V) do *lógos*, construirá a irreverente caricatura da flagrante oposição entre dois modos de dizer a verdade: o de Sócrates, que se pretende ‘claro’ (σαφῶς) e ‘reto’ (ὀρθῶς) e o de Trasímaco, que se pretende ‘rigoroso’ (ἀκριβῶς), conclamando sempre pelo ‘rigor’ do discurso.⁶³

No contexto dessa contraposição, nos surpreenderemos ao ver Trasímaco deixar-se tão facilmente persuadir pela dialética socrática que, sem seu real assentimento, leva-o a concordar que cada demiurgo tem um interesse (ξύμμερον), e que é através da *tékhnē* que ele busca esse interesse, e que, por sua vez, cada *tékhnē* tem por função buscar e procurar esse interesse, donde dever cada *tékhnē* buscar o interesse do ‘substrato’ no qual ela age:

Mas diz-me: o médico, no modo rigoroso que há pouco definias, é seu objetivo ganhar dinheiro ou tratar os doentes? Refere-te ao médico de verdade.

Tratar aos doentes - respondeu. [...]

Nesse caso, cada um deles tem o seu próprio interesse?

Exatamente.

*E a sua *tékhnē*, continuei, foi feita para buscar e procurar a cada um esse interesse?*

Foi.

*Cada uma das *tékhnai* tem qualquer outro interesse, para além da maior perfeição possível?*

Que queres dizer com tua pergunta?

Por exemplo: se perguntasses se ao corpo basta ser corpo, ou tem necessidade de alguma coisa, eu responderia: “Tem necessidade absoluta. Por isso é que se inventou agora a arte da medicina, porque o corpo é sujeito a defeitos, e de tais defeitos carece de ser curado. Para lhe fornecer o que lhe é vantajoso, para isso é que se concertou essa arte”⁶⁴.

Levando assim Trasímaco a escolher entre se [i] a *tékhnē* pode estar sujeita a defeitos, e, se assim for, se [i.i] deve possuir uma excelência (ἀρετή) que lhe permita examinar e buscar o que é o seu interesse (ξύμμερον) – como os olhos necessitam da vista, e os ouvidos da audição; [i.ii] se há na *tékhnē* algum defeito que faz com que necessite de outra *tékhnē* que procure o que é o seu interesse; ou [i.iii] se ela mesma examinará qual é o seu interesse; ou se [ii] a *tékhnē* não possui defeitos ou imperfeições e nem é próprio a ela procurar o

⁶² PLATÃO. *Republica*, 341a6-7, grifo nosso: Ἔτεν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Θρασύμαχε· δοκῶ σοι συκοφαντεῖν;

⁶³ Cf. PLATÃO. *Republica*, 341b-342b; 342c.

⁶⁴ PLATÃO. *Republica*, 341c-e.

interesse de outra pessoa à revelia daquele a quem pertence, Sócrates concluirá que a reta *tékhnē* é incorruptível, e sem mistura, enquanto a “rigorosa” é inteiramente o que é, daí indagar a Trasímaco se, no “modo rigoroso” de falar, é assim ou de outro modo.

Nesse momento, Trasímaco se deixará levar pela perfídia de Sócrates, não só concordando que a “reta *tékhnē*” é incorruptível e pura, mas, cedendo ao jogo do discurso rigoroso, assentir que as *tékhnai* governam e dominam o substrato sobre o qual ela é exercida, donde Sócrates poderá inferir que nenhuma *epistēmē*⁶⁵ supõe o que é o interesse do mais forte, mas o que é o interesse do que lhe é subordinado.

Se assim é, então o médico, quando exerce a sua arte, ou o governante, quando governa, não examina ou prescreve o que é o seu interesse, mas o interesse do substrato da sua *tékhnē* e é em função dele que quem cura ou governa faz o que faz e diz o que diz.

É, pois, da tese do interesse do ‘substrato’ e da contraposição entre ‘reto’ e ‘rigoroso’ que podemos inferir que a ação das diferentes *demiurgias* é da ordem tanto do *poieîn* quanto do *legeîn*. portanto, o campo da ação do demiurgo – governante ou médico –, envolve esses dois universos: o do fazer e o do dizer.

1.2.3. *República*, 346c5-10; 346d7: *demiurgia* e *koinonía*: as espécies de *misthoí*

346c5: Ἦντινα ἄρα ὠφελίαν κοινῇ ὠφελοῦνται πάντες οἱ δημιουργοί, δῆλον ὅτι κοινῇ τι νι τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι ἀπ’ ἐκείνου ὠφελοῦνται.

Se há uma utilidade de que se utilizam em comum todos os demiurgos, é claro que ela provém de um elemento comum que eles utilizam [no exercício de sua tékhnē].

346c10: Φαμὲν δέ γε τὸ μισθὸν ἀρνημένους ὠφελῆσθαι τοὺς δημιουργοὺς ἀπὸ τοῦ προσχρῆσθαι τῇ μισθωτικῇ τέχνῃ γίγνεσθαι αὐτοῖς.

Ora, nós afirmamos que a vantagem dos demiurgos quando ganham um salário, lhes provém do acréscimo à sua arte, da arte dos salários.

346d7: Ἐὰν δὲ μὴ μισθὸς αὐτῇ προσγίγνηται, ἔσθ’ ὅ τι ὠφελῆται ὁ δημιουργὸς ἀπὸ τῆς τέχνης;

Se, porém, não se lhe juntar um salário, é possível ao demiurgo auferir alguma utilidade [vantagem] de sua arte?

⁶⁵ E aqui seria necessário discutir se *tékhnē* e *epistēmē* expressam ou não uma sinonímia.

Após a exposição acerca do interesse da *tékhnē*, Sócrates concluirá que a discussão havia chegado a um ponto em que era forçoso a todos reconhecer que a definição de justo (τὸ δίκαιον) era exatamente o contrário do que havia dito Trasímaco. Mas, em lugar de dar-se por satisfeito com a discussão, Trasímaco retomará a noção de *tékhnē* para demonstrar o equívoco da analogia estabelecida por Sócrates entre o justo e a *tékhnē*: a analogia correta não é a do *demiourgós*, mas a dos pastores e boiadeiros que velam por seus animais, não pelo interesse deles, mas pelo interesse do seu proprietário, donde uma segunda definição do justo: um bem alheio, um ἀλλότριον ἀγαθόν.

À longa demonstração feita por Trasímaco dessa nova definição do justo, e com a qual acreditava ele ter encerrado a discussão, Sócrates introduzirá o tema da *eudaimonía*, sublinhando que, quando buscamos o justo e a justiça, estamos preocupados em encontrar uma “regra de vida” (βίου διαγωγὴν) que nos permita retirar da vida o que há de mais vantajoso (λυσίτελεστώτην ζώην). Portanto, a indagação que se fará a partir de agora é a de saber se o justo é mais feliz do que o injusto.

Como Trasímaco concorda com Sócrates no deslocamento da questão, e como este, por sua vez, não se persuadiu pela demonstração de que o justo é um “bem alheio”, veremos, então, um novo embate entre os modos verdadeiro e rigoroso de argumentar:

Ora repara, ó Trasímaco - examinando ainda o que anteriormente tratamos - que, embora desejasses definir primeiro o verdadeiro médico [ἀληθῶς ἰατρόν], não achaste necessário prestar depois rigorosa [ἀκριβῶς] atenção ao verdadeiro pastor [ἀληθῶς ποιμένα].⁶⁶

Pois o pastor não é *verdadeiramente* um homem de negócios, mas alguém que munido da “arte do pastoreio” busca o maior bem-estar das ovelhas. Daí que a analogia do pastor com o governante permitirá a Sócrates não só concluir que todo governo, que é *propriamente* governo (πᾶσαν ἀρχήν καθ’ ὅσον ἀρχή), vela pelo bem-estar dos governados – seja ele no âmbito do público ou do privado (ἐν τε πολιτικῇ καὶ ἰδιωτικῇ)⁶⁷, mas, retornando ao argumento da voluntariedade/involuntariedade das ações humanas, afirmar que quem governa não o faz voluntariamente, mas em função de um *místhós*, de um salário⁶⁸.

⁶⁶ PLATÃO. *República*, 345c.

⁶⁷ PLATÃO. *República*, 345d-e.

⁶⁸ PLATÃO. *República*, 345d: “Ora tu pensas que os governantes nas cidades, aqueles que são

Por outro lado, diz Sócrates, as *tékhnai* diferenciam-se entre si pelo fato de cada uma delas ter uma especificidade, uma propriedade, uma *dýnamis* que ao mesmo tempo dá a cada uma delas uma utilidade (ὠφέλεια) própria; a medicina, a saúde; o piloto, a segurança da navegação, por exemplo.

Como Trasímaco concorda com Sócrates, este suporá, então, que existe uma arte, a *misthotikḗ tékhnē*, cuja *dýnamis* é o salário, e, se a *dýnamis* de cada *tékhnē* engendra uma utilidade específica para cada uma delas, deve haver também uma “utilidade” (ὠφέλεια) que é comum a todos os demiurgos, mas que não é proveniente do exercício de cada uma das *tékhnai*, mas de outra *tékhnē*.

Essa outra *tékhnē* – a arte dos salários – é quem estabelece o salário como o elemento comum a todas as *tékhnai*, a partir do qual os diferentes demiurgos podem auferir alguma “utilidade” no exercício de sua arte, embora, com ou sem receber salários, cada *tékhnē* mantenha sempre sua “utilidade própria”. Donde a conclusão de que nenhum governo busca o interesse dos governados, e, como aqueles que *verdadeiramente* governam não governam *voluntariamente*, é preciso conceder àqueles que aceitam governar uma das espécies de salários: [i] em dinheiro (ἀργύριον); [ii] em honrarias (τιμή), ou [iii] em punição (ζημία).

É nesse momento do diálogo que a intervenção de Gláucou, buscando a compreensão da terceira espécie de salário, a ζημία, a punição, propiciará a Sócrates a formulação da hipótese fundante de toda a *República* – “... se houvesse uma *pólis andrṓn agathḗn*”⁶⁹ – e a determinação do modo capaz de demonstrar que Trasímaco não diz a verdade (οὐκ ἀληθῆ λέγει) – “se examinarmos as coisas chegando a um acordo um com outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e retóricos”⁷⁰.

1.3. A pluralização semântica do termo *demiourgós*

No contexto dos fatos e ocorrências que listamos acima, algumas conclusões que servem, a nosso ver, como ponto de partida para a compreensão da função do demiurgo na *República* podem ser assim esboçadas:

[i] que a condição de qualquer *demiurgia* é o domínio de uma *tékhnē* e, conseqüentemente, a posse de uma *epistḗmē*, de um saber;

[ii] que a relação entre o *demiurgo*, o *sophós* e o governante já estabelece entre eles uma copertinência – e não uma relação de exclusão –, que nos

⁶⁹ verdadeiramente governantes, governam voluntariamente?” (ἐκόντας οἷσι ἄρχειν).

⁷⁰ Cf. PLATÃO. *República*, 347d.

⁷⁰ Cf. PLATÃO. *República*, 348b.

permite inferir um fato futuro: a *orthè politeía*;

[iii] que a *demiurgia* é da ordem tanto do *poieîn* quanto do *legeîn*;

[iv] que o governante é um demiurgo, como afirma Platão nos passos 340c e 342b, e que, para que possa voluntariamente exercer a sua *tékhnē*, é necessário um salário;

[v] que o salário é esse elemento comum, essa *koiné*, que estrutura todas as espécies de *demiurgia*.

E aqui, talvez, fosse oportuno lembrar o texto de Pierre Chantraine, onde o autor afirma que o campo semântico do termo *demiourgós* abrange tanto as atividades intelectuais, quanto as atividades manuais.⁷¹

Nesse sentido, e para concluir, as ocorrências do termo *demiourgós* no livro 1 da *República* apontam para uma certa concepção de filosofia que será, sob vários aspectos, concebida a partir dessa pluralidade semântica das diferentes *demiurgias*, descritas e discutidas ao longo da *República*, e que, em lugar de *dividir* guardiões e artesãos, como sugere Vidal-Naquet e Luc Brisson, por exemplo, parecerá agregá-los através dessa *koiné* – as três espécies de salário – que se acrescenta às *tékhnai* e que já nos indica o axioma fundante da *πόλις λόγῳ*, no livro 2: que os homens são naturalmente diferentes, cada um para a prática de um érgon.

⁷¹ Cf. CHANTRAINE, P. Trois noms grecs de l'artisan. In: MELANGES de philosophie grecque offerts à Mgr Diès par ses élèves, ses collègues, ses amis. Paris: Vrin, 1956. p. 41-48, ver p. 41-43: "Le sens du terme *δημιουργός* est quelque chose comme 'travailler public'. Homère range parmi les démiurges les devins, les médecins, les charpentiers, et les aèdes (*Od.* XVII, 383-385). Ailleurs il range les hérauts parmi les démiurges (*Od.* XIX, 135). Il apparaît que la désignation de démiurge ne distingue pas entre les activités intellectuelles ou manuelles. Il s'agit dans tous les cas de spécialistes qui mettent leur habileté ou leur talent au service du public. En ce qui concerne les travaux manuels les démiurges sont certainement les spécialistes qui exécutent les travaux qui ne peuvent être faits dans le cadre de la famille: il y a d'abord de *τέκτων*, cité par Homère entre le médecin et l'aède, à la fois charpentier et architecte, qui construit les maisons, ou encore les bateaux. Bien qu'Homère ne le mette pas dans la sa liste de démiurges, il est clair que le forgeron *χαλκεύς* a droit également à ce titre: l'importance de la métallurgie pour les travaux de la paix comme pour ceux de la guerre n'a pas besoin d'être soulignée. [...] Ils me permettent maintenant de me demander si les conceptions diverses que les Grecs ont eues du rôle des artisans ne se reflètent pas dans les divers termes dont ils ont usé pour les désigner. Je ne reviens pas sur le mot *δημιουργός* 'celui qui travaille pour le public'. Il implique une attitude favorable à l'égard du spécialiste ou de l'artisan". Veja-se a n. 1 da p. 43: "Ainsi s'explique que ce terme archaïque, devenu disponible, ait désigné un magistrat dans certaines cités, et servir à Platon pour dénommer le 'Démiurge'".

RESUMO

Tomando como ponto de partida a paráfrase ao verso 392 do Canto XVIII da *Iliada* - “Hefesto, vem cá, depressa, Platão precisa de ti”, citado por Diógenes Laércio (D. L., III, 5), e que permite a suspeição de uma relação entre o filósofo e o artesão nos diálogos platônicos de valor positivo -, o presente trabalho tem por objetivo discutir a função do *demiourgos* na *República* a partir das relações entre *philosophía* e *philotekhnía* na produção da *orthê politeía*. Nesse sentido, o trabalho ater-se-á ao Livro I, onde os usos do termo *demiourgos* e seus cognatos permitem uma interpretação estrutural da função do demiurgo no contexto da *pólis lógo(i)* construída por Sócrates na *República*. Palavras-chave: Platão. *República*. Demiurgo. Filosofia.

ABSTRACT

Taking as a starting point the paraphrase of the verse 392 of the Book 18 of the *Iliad* - “Hephaestus, come here quickly, Plato needs you” -, cited by Diogenes Laertius (D. L., III, 5), that allows us to suspect of a relation of a positive value between the philosopher and the craftsman in the platonic dialogues - this article has as its main aim the discussion of the function of the *demiourgos* in the *Republic* based on the relations between *philosophia* and *philotekhnía* in the production of the *orthê politeía*. In this sense, the article will be limited to Book I, where the uses of the term *demiourgos* and its cognates allow an structural interpretation of the function of the *demiourgos* in the context of the *polis logoi* constructed by Socrates in the *Republic*. Key-words: Plato. *Republic*. Demiurge. Philosophy.