

Sócrates ou Cálicles – quem tem medo da Justiça?

René Lacroix*

Tradução: Osmar Medeiros Souza

Resumo: O artigo analisa a discussão sobre a justiça entre Sócrates e Cálicles no diálogo Górgias. Cálicles expõe sua preocupação diante de uma concepção de justiça que o colocaria em posição de igualdade com os fracos. Cálicles recusa-se a aceitar essa idéia que corresponde à idéia de igualdade. Ele a identifica com a proteção dos fracos contra os fortes, e à revanche daqueles contra estes. É dessa revolta dos fracos contra os fortes que surgiu a lei. E esta é para ele uma justiça contrária ao direito de natureza. Os argumentos de Sócrates colocam Cálicles diante da escolha entre a política filosófica ou a política retórica, mostrando que a política filosófica subordina-se à Ética.

Palavras-chave: Górgias; Platão; Sócrates; injustiça.

Abstract: *Socrates or Calicles – Who's afraid of justice? This article analyzes the discussion of justice between Socrates and Calicles in the dialogue Gorgias. Calicles exposes his concern about a conception of justice that would put him on an equal with the weak. Calicles refuses to accept this idea that corresponds to the idea of equality. He identifies it with the protection of the weak against the strong, and the revenge of those against these. Law emerges from this revolt of the weak against the strong that law emerges. And this is for him a type of*

justice that is contrary to the right of nature. Socrates' arguments face Callicles with the choice between philosophical politics and rhetorical politics, showing that philosophical politics is subordinated to ethics.

Keywords: *Gorgias; Plato; Socrates; injustice.*

No *Górgias*, Platão, pela boca de Sócrates, coloca uma vez mais “a maior, a mais bela, a mais importante das questões”, a única que vale, aquela da vida que é preciso levar para ser-se digno da palavra homem. E este questionamento nos reconduz inexoravelmente em direção a uma interrogação originária, em direção a uma alternativa que exige uma tomada de posição radical: cometer ou sofrer injustiça. Este momento decisivo coincide, no diálogo, com a intervenção brutal de Cálicles que viu Sócrates, sem grande dificuldade, desarmar seus primeiros interlocutores: Górgias, e em seguida, Pólos. Incapazes, a seus olhos, de enunciar a verdade nua das relações humanas, demasiado pusilânimes para se libertarem das conveniências e enfrentar até as últimas consequências o que é, não obstante, seu pensamento. Deixaram-se aprisionar miseravelmente nas redes da argumentação socrática. E foi ele, Cálicles, o “enamorado do Demos”, como o designa Sócrates, que vai interpelá-lo sobre “seus procedimentos de orador popular e bufão de feira”. Foi ele, Cálicles, que vai se apresentar como o campeão da verdade, aquele que ousará dizer o que ninguém jamais ousou dizer... para desvelar a realidade última da relação dos homens com a injustiça, Cálicles endossa então, de fato, o papel de filósofo... Logo, é preciso ouvi-lo.

Cálicles denuncia uma injustiça, aquela que ele sofreria, a injustiça da *lei*, que pretenderia colocá-lo em posição de igualdade com a *massa dos fracos* na partilha dos bens. Para quem a natureza fez forte, a igualdade padecida, seria escravidão...

Na nossa terra, com os seres melhores e mais “fortes”, nós começamos a burilá-los desde a mais tenra idade, como se faz para se domar os leões. Com nossas fórmulas mágicas e nossa agilidade manual, fazemos com que se tornem escravos ao repetir-lhes que é preciso que sejam iguais aos outros e que a igualdade é o que há de belo e justo (Górgias, 484b).¹

É por uma dupla artimanha que os fracos levariam a melhor sobre os fortes: sua *massa* coligada foi quem fez a lei, e a magia perversa da educação garantiria a transmissão dos seus valores. Que ocorreria então com os fortes?

O homem que se encontrasse na situação de ter de sofrer uma injustiça, não seria um homem, seria um escravo, para quem morrer seria melhor do que viver, se não fosse capaz de dar as sistência a si-mesmo ou aos seres que lhe são caros, se lhe infligissem um dano injusto e que se lhe ultrajasse².

Cálicles e seus semelhantes sofreriam então o pior dos ultrajes igualitários da parte daqueles cuja “natureza” teria destinado à escravidão, mas que não aceitariam sua sorte. Pois o fraco, também ele, identificaria a injustiça com a escravidão. O fraco, também ele, julgaria que, numa tal situação, a vida não seria mais vida, mas seria a *desigualdade* padecida que ele identificaria com esta situação de opressão. Mas, quer se trate do forte ou do fraco, haveria então injustiça quando a vida não fosse mais vida, quando a morte ou a revolta tornar-se-iam então a única alternativa.

Os fracos revelam-se a si mesmos e aos outros, segundo Cálicles, desde o momento em que se recusam a entrar no grande jogo, no combate natural, em que o que está em jogo é a vida ou a morte, a liberdade

ou a escravidão. É este o combate que ele identifica com a única lei da natureza que existe, a que determina, por exemplo, que “todos os bens dos seres inferiores e dos mais fracos pertençam integralmente ao homem que lhe for superior em força e em qualidade”³. Ora, o que todo o animal está obrigado a aceitar porque *sua* natureza é imediatamente adequada à natureza, a massa dos homens aqui se recusaria a aceitar. Então o que aqui se perfila seria a provável experiência de uma desigualdade a ser sofrida que se padeceria numa derrota anunciada. A maior parte dos homens teria a presunção de recusar o jogo sem regras da concorrência vital. Eles prefeririam a igualdade à quase certeza da escravidão sob o domínio dos fortes. E foi exatamente por essa recusa que eles se designaram a si mesmos como fracos. Como os outros, eles também aspirariam espontaneamente à felicidade suprema, a da dominação, mas diferentemente dos seres de elite, resignar-se-iam a viver na igualdade, que não amam por si mesma. Eles a viveriam, certamente, como um mal menor. Mas ali eles também encontrariam a única forma de felicidade a qual poderiam pretender frente aos fortes:

É para impedir que estes homens não lhes sejam superiores que dizem que é feio, que é injusto de se ter mais que os outros e que a injustiça consiste justamente em-se querer ter mais. Pois o que agrada aos fracos, é ter uma aparência igual a tais homens, ainda que lhes sejam inferiores⁴.

A igualdade não representaria apenas uma proteção dos fracos contra os fortes: Cálicles também, e sobretudo, aí perceberia a revanche mesquinha e escandalosa daqueles a quem a natureza não teria prometido a felicidade, e que, no entanto, a encontrariam através da satisfação de seu ressentimento,

para empregar aqui o léxico nietzscheano. Injustiça, esse seria bem o nome pelo qual a massa do grande número qualificaria a ordem natural, porque essa coincidiria exatamente com sua primeira experiência de infelicidade.

Esta recusa adquire então um caráter fundador. Pois a revolta dos fracos contra seus tiranos *naturais* pariu a lei, a lei desta *justiça* que Cálicles proclama com veemência ser contrária ao verdadeiro *direito da natureza*. Mas qual é então, na abordagem de Cálicles, esta natureza impotente para impor seu direito, para fazer com que os fracos aceitem a desigualdade na posse dos bens e reconheçam a superioridade dos fortes? Se a natureza for o simples lugar das relações de força, Cálicles muito rapidamente deveria conceder a Sócrates que a massa dos fracos seria mais forte que o pequeno número – o que sempre está implicitamente colocado – das naturezas fortes. Eis então que os fortes estariam em situação de fraqueza, os homens superiores estariam então submetidos à lei dos inferiores. Paradoxalmente, a situação assim criada não poderia ser denunciada como uma ofensa ao mundo da relação de forças, mas sim como uma confirmação dela.

No entanto, uma questão se impõe: os fracos formam eles naturalmente uma *massa*? Pois é bem por aí que eles são fortes. “Muito bem, são os fracos a massa das gentes que estabelecem as leis, estou certo disso. Logo, é em função deles mesmos, de seu interesse próprio, que os fracos fazem as leis, que eles indicam o que merece elogio ou desaprovação”⁵. Sob a ameaça dos fortes e da desigualdade, os fracos se constituem então como força *política*. Assim, o medo vai mudar de lado:

“eles querem causar medo aos homens mais fortes que eles e que podem lhes ser superiores”⁶. Desde o momento em que se perfila a perspectiva de um mundo de desigualdade entre os homens, o grande número vai produzir, ao tornar-se massa, uma ordem de realidades novas, a ordem da política. Cálicles, que a designa como contra-natureza, não pode, entretanto, recusá-la, pois o projeto de desigualdade dos fortes não poderia escapar, ele mesmo, à ordem da política. Os fracos fundaram a política como uma resposta ao que Cálicles persiste em designar como sendo justiça natural. Mas toda política se funda, em primeiro lugar, sobre a afirmação de uma igualdade primeira entre seus atores. Não poderia existir relações verdadeiramente políticas ali onde todas as desigualdades fossem colocadas como sendo verdadeiramente naturais. Na ordem das realidades políticas, toda desigualdade é, em primeiro lugar, presumida como injusta. Ao mesmo tempo, esta ordem pretende se circunscrever a si mesma: se a escravidão for uma relação natural, ela não será uma relação política, como Aristóteles não deixava de dizer. Mas Platão, aqui nos diz claramente, que o grande número espontaneamente recusa a escravidão, sinônimo, para ele, de infelicidade e de injustiça. Em consequência, toda relação política de dominação deve, por princípio, ser questionada e ser suspeita de injustiça. Ela chama e exige justificação. A desigualdade política, a relação do chefe com seus subordinados, do rei com seus súditos, do general com seus soldados, não poderia valer senão como meio convencional, sendo reversível. Finalmente visa afastar a injustiça, sempre ameaçadora, de uma natureza que quase todos recusam.

Logo, também Cálicles deve entrar, constricto e forçado, num jogo cujo princípio foi fixado por aqueles que ele designou, repetidas vezes, como sub-homens: “Crês tu que eu possa dizer de um amontoado de escravos, de sub-homens, de menos-que-nada – senão, talvez, que eles sejam fisicamente mais fortes – crês tu que eu vá dizer que tudo o que esta massa possa falar sejam leis?”⁷ Que seria então da “verdadeira” lei que Cálicles aqui se refere implicitamente? Tratar-se-ia novamente desta lei “rainha do mundo, dos seres mortais e dos deuses imortais que conduz o mundo com uma mão soberana, para justificar a mais extrema violência”? Segundo a citação de Píndaro que ele mesmo enuncia?⁸ Mas a injustiça que Cálicles pretende denunciar, a *violência* feita contra os fortes, no contexto da política instituída pelo grande número, não a contradiz absolutamente, mas confirma esta “lei”. O pequeno número dos fortes escaparia da violência em nome de quê? O próprio Cálicles explicitamente identifica a violência política com a violência natural: “assim é como é, é o que a natureza ensina, entre todas as espécies animais, entre todas as raças humanas e em toda polis! Se o mais forte domina o menos forte e se ele for superior ao menos forte, aí está o sinal do que é justo”⁹. Envolvendo sob uma só e única lei o conjunto das violências naturais e políticas, ele contradiz seu princípio, ao designar como injusta a situação dos fortes. De fato, ele opera uma exceção para um espaço particular, aquele da polis, onde a lei da natureza, aquela que seria lei sem ser dita como tal, se vê, não obstante, contradita por uma outra, aquela da justiça legal que a designa como injustiça maior.

Cálicles fica então forçado a enunciar a lei que não quer apelar para a enunciação e que não a suporta, pois esta lei se revela, inelutável e irremediavelmente, para a massa do grande número, como injusta. A audácia teórica de Cálicles – que vale o elogio ao mesmo tempo sincero e irônico de Sócrates – aponta todos os equívocos ou impasses da política dos fortes. Porque o fim da injustiça feita contra os fortes, logo, o retorno a uma ordem “natural” das coisas, deve se constituir como um programa político. Ora, este programa é manifestamente inconfessável na sua verdade, posto que é o da tirania. É tão inconfessável que foi o próprio Sócrates que teve que formulá-lo: “para não padecer injustiça, é preciso estar no poder na sua própria cidade ou então ser tirano, ou então ser partidário do governo no poder”¹⁰, enunciado que logo lhe atrai a aprovação entusiasta e muito imprudente de seu interlocutor: “ Tu vês, Sócrates, como eu estou pronto a te felicitar desde que tu digas algo de bem! E o que tu acabas de dizer me parece perfeitamente justo!”¹¹ É preciso fazer a política com a massa dos fracos, privá-la desta igualdade que faz sua vida e sua felicidade, lhes impor aquilo contra a qual ela fundou a política, quer dizer, lhes impor a própria injustiça.

Um tal intento não pode se consumir senão sob signo da mentira, da ilusão, da bajulação, numa só palavra, da retórica, instrumento necessário para a institucionalização disfarçada da injustiça. O discurso da verdade nua e crua, que Cálicles pretendia ser o portador heróico, não poderá ser enunciado frente ao povo. Os aprendizes de tirano estão condenados a avançar mascarados. É-lhes necessário que bajulem esta força

ameaçadora. É preciso que eles finjam compartilhar suas expectativas e princípios, no momento mesmo em que eles os julgam como odiosos e injustos. O orgulho teórico de Cálicles deverá capitular frente às exigências da política demagógica. O jovem leão revoltado, o forte que recusa a escravidão da igualdade, deverá tornar-se cortesão. A revanche luminosa contra a ordem estabelecida pelos fracos passará por caminhos tortuosos, aqueles que seguirem, segundo Sócrates, todos os políticos que renunciaram ao essencial: transformar a alma dos cidadãos, através de um discurso da verdade, para converter a recusa primária da injustiça, da escravidão e da infelicidade, em uma adesão plena e inteira à *ideia* da justiça.

Os políticos atulharam o povo com bens não essenciais, nutriram sua avidez, excitaram sua impaciência e o tornaram pior do que já era, logo, capazes de ainda maiores injustiças. Assim lê-se de Péricles “os atenienses revelaram serem muito mais selvagens do que eram quando eles lhe foram confiados! E sobretudo, mais selvagens contra ele mesmo, o que, verdadeiramente, não desejou! [...] Ora, se os atenienses tornaram-se mais selvagens, tornaram-se também mais injustos e maus!”¹² Nascido da recusa da injustiça natural, o Demos ateniense foi entregue à selvageria pelos políticos. A prática deles alimentou um animal perigoso com o qual os jovens leões ambiciosos não teriam outro recurso senão o de compor com ele, sem nenhuma garantia quanto à sua sorte futura, porque o povo pode se mostrar perfeitamente ingrato contra aqueles que o bajulam:

Quando a Cidade se volta contra um de seus homens políticos, acusando-o de ter agido mal, bem vejo os acusados se indignarem e se revoltarem, gritando em altos brados que são vítimas de uma terrível injustiça! Após todos os bons e leais serviços que prestaram à cidade, eis como ela lhes faz injustamente

perecer! É o que dizem para se defender. Ora, isso não passa de mentiras! Porque o chefe de um Estado não poderia ser injustamente posto à morte pelo Estado do qual ele é o chefe!¹³

A política da injustiça só faz justiça aos políticos injustos, os quais recebem, pelo jogo que praticam, o justo castigo que merecem. Assim Sócrates adverte o ambicioso Cálicles contra a sorte que o ameaça, se enveredar por tal caminho. É chegada a hora de escolher: “É preciso guerrear contra os atenienses para que se tornem melhores ou é preciso pôr-se a seu serviço e tornar-se cúmplice de seu prazer?”¹⁴ Política filosófica ou política retórica? Para Cálicles, a escolha da segunda opção se impõe por uma razão que será desenvolvida até o fim do diálogo. E a morte se perfila de maneira ainda mais certa, no horizonte da escolha filosófica: “é preciso se pôr ao serviço do povo, Sócrates... saiba que se tu não o fizeres...”¹⁵. Entre a predição e a ameaça velada, a advertência de Cálicles prefigura o destino de Sócrates, o andamento da sua acusação, seu processo e sua condenação como figura arquetípica da injustiça: “como é que tu me podes dar a impressão de estar tão seguro, Sócrates, que tu não serás a vítima de tal sorte? Que tu não corres risco de ser arrastado num tribunal? [...] Seria verdadeiramente louco, Cálicles, se pensasse que na nossa cidade, se pudesse estar, conforme as circunstâncias, ao abrigo de tal uma sorte... Certamente, se eu fosse condenado à morte, não haveria nada de estranho!”¹⁶ No *Críton* ou na *Apologia de Sócrates*, redigidos alguns anos mais cedo, Platão se dedicara a limpar as leis de Atenas de qualquer suspeita de injustiça no processo e na morte de Sócrates.

A célebre prosopopéia das Leis, no primeiro destes diálogos, apresentará aquelas como as nutrizes de Sócrates, como o fato que lhe permitiu tornar-se o homem de bem que foi:

No estado atual das coisas, se tu morreres, tu partirás condenado injustamente, não por nós, as Leis, mas pelos homens. Enquanto que, se tu fugires, respondendo assim, de uma maneira tão repreensível, à injustiça com a injustiça, e ao mal com o mal, transgredindo os contratos e os compromissos que tu mesmo assumistes conosco e causando dano àqueles a quem tu menos deverias causar, a ti mesmo, a teus amigos, à tua cidade e a nós, tu suscitaráis nossa fúria durante esta vida. E lá embaixo, as leis em vigor no Hades, que são nossas irmãs, não te darão boa acolhida, ao saberem que, por tua parte, tu tratastes de destruir também a nós¹⁷.

Ao se subtrair por uma evasão à sentença de morte que o atingira, por mais injusta que fosse, ele romperia o pacto de fidelidade que contraiu com Atenas em todos os atos de sua vida. Na *Apologia*, Sócrates lembra que, durante o único mandato de magistrado que exerceu, ele sempre se opôs, mesmo sozinho, contra todos e com risco de vida, aos procedimentos ilegais em matéria de julgamento:

Embora os chefes políticos me ameaçassem com denúncia e prisão, estimei que devia correr riscos, ao me alinhar do lado da lei e da justiça, antes que me alinhar, por medo da prisão ou da morte, do lado da injustiça, para onde vós querieis me levar convosco¹⁸.

E isto sob o regime democrático. Mas Sócrates também lembra que ele manifestou a mesma firmeza na ocasião da tirania oligárquica dos Trinta:

Ordenaram a muitos cidadãos que cometessem ações criminosas, pois desejavam com isso sujar o maior numero possível deles, ao torná-los cúmplices de suas medonhas perversidades. Nesta circunstância, uma vez mais, fiz ver, não em palavras, mas nos atos, que não tinha nada a negociar com a morte, e que minha preocupação primeira era a de não cometer nenhum ato injusto ou ímpio. Este regime, a despeito de sua violência, não conseguiu fazer com que eu cometesse um ato injusto.¹⁹

No *Críton*, a injustiça da condenação voltou-se inteiramente para a maldade dos acusadores ou para a fraqueza dos seus juízes. Na *Apologia*, os dois *regimes* – o democrático e depois o oligárquico – são postos em questão lado a lado, como vetores potenciais de injustiça. Pode-se notar aqui que Sócrates, na sua fidelidade às leis, pode chegar até à desobediência. Ademais, Sócrates não hesita em negar a seus juízes o direito de lhes proibir de filosofar, porque nenhuma lei de Atenas a isto se opõem.

No *Górgias*, ao contrário, as leis, o governo e todos os políticos são apresentados como estando gangrenados pelo espírito de injustiça. O povo foi corrompido pelos seus chefes. E enquanto Cálicles, o falso amigo do povo, não cessa de escancarar, frente a Sócrates, seu extremo desprezo pela gente dos ofícios, é ele mesmo que vai fazer o elogio dos trabalhos úteis e vai fustigar seu orgulho de casta. Finalmente, no *Górgias*, o povo é inocentado pela morte de Sócrates. Esta morte não poderia servir de pretexto para as iniciativas dos zeladores da desigualdade. Mesmo e sobretudo, para aqueles, dentre eles, que quisessem se reclamar da filosofia para isto!

Trata-se então de escolher entre duas vias, ou antes, entre duas mortes possíveis, ou mesmo prováveis: aquela do pseudo-político ou a do filósofo. Nem um, nem outro tem a garantia da sobrevivência. Mas a morte do falso político será justa enquanto que a do filósofo, injusta. A condenação injusta desonra aqueles que a infligem e não aqueles que a sofrem. A um de seus discípulos, que se lamentava pela sua condenação injusta, Sócrates simplesmente respondeu: “Então tu preferirias que eu

fosse condenado justamente?” A escolha da vida filosófica prolonga e retoma aquela escolha da recusa da injustiça, pela qual se instituiu originalmente a comunidade dos homens e sua amizade. A vida que se trata de preservar, por sua escolha, em última instância, não é a simples sobrevivência, mas o bem viver. Assim se liga filosofia, política e ética na cuidadosa atenção pela verdade.

Compreende-se *a contrário* porque Cálicles tem que disfarçar, frente a Sócrates, seu propósito político como se fosse uma proeza heróica:

Se ocorresse que um homem tivesse a natureza necessária para sacudir toda essa confusão, reduzi-la a migalhas e livrar-se dela, se este homem pudesse pisotear nossos formulários indecifráveis de feitiçaria, nossos passes de mágica, nossos encantamentos e também todas nossas leis que são contrárias à natureza, se este homem, de escravo que era, se pusesse ereto e se nos aparecesse como um mestre, então neste momento, o direito da natureza brilharia com toda sua força²⁰.

Este *leão* revoltado não seria outra coisa que um homem consumado, aquele que ousaria ir ao limite de suas paixões: pois é a paixão que leva o homem forte a exigir mais que os outros, a ultrapassar qualquer medida, a recusar qualquer restrição na satisfação dos seus desejos e logo, a recusar a miserável igualdade que lhe impõem a lei dos fracos:

Para todos os homens que se encontrem na situação de exercer o poder, quer sejam nascidos filhos de reis ou cuja força da sua natureza lhes tenham tornado capazes de tomar o poder – poder de um só homem ou de um grupo de indivíduos – o que seria pior e mais prejudicial que a temperança e a justiça?²¹

A figura do *forte* se desenha progressivamente no discurso de Cálicles, aquela de um homem inteligente e enérgico que investe sua coragem e sua inteligência para servir suas paixões sem tratar de governá-las ou regulá-las, “Só aqueles que são, eles mesmos, incapazes de obter

os prazeres que plenamente os satisfizessem, é que fazem o elogio da temperança e da justiça”²². Quando se trata da relação consigo mesmo e da ética, a ordem natural, segundo Cálicles, quer que a parte desejante reine como uma senhora sobre a inteligência e o coração do homem: a ausência de toda regra, o abandonar-se, reivindicado e assumido, para todos os excessos, tal é a fórmula de felicidade do homem forte. E tudo o que pretender lhe fazer obstáculo, lei ou regra, vai merecer o nome de injustiça. Então, toda a demonstração socrática visará designar este princípio de desregramento interior como doença, tirania, loucura, e finalmente, miséria absoluta. É a isto que Platão confere o nome de injustiça. E frente à reticência de seu interlocutor, ele vai desenvolver um argumento que poderia nos dar a chave da experiência da injustiça política ou ética:

Certos sábios dizem, Cálicles, que o céu, a terra, os deuses e os homens formam juntos uma comunidade, que eles estão ligados pelo amor à ordem e pelo censo de justiça. É por isso que o todo do mundo é chamado *kosmos* e não desordem ou desregramento. Mas tu, tu podes ser sábio quanto quiseses, tu não vistes que a igualdade geométrica é toda poderosa, tanto entre os homens como entre os deuses. E tu pensas que é preciso agir para ter mais que os outros! De fato, tu não prestas atenção à geometria.²³

A geometria, suas relações e suas proporções são então a chave da experiência humana da injustiça. Esta se impõe à alma como a percepção de um erro de proporção mais ou menos grosseiro. Ora, todo homem é mais ou menos geômetra. Mesmo um pequeno escravo sem educação, como Platão nos lembrou numa célebre passagem do *Ménon*. E o chamamento que aparecia, diz-se, no frontão da Academia, toma aqui, mais uma vez ainda, todo o seu sentido: *Que ninguém entre aqui se não for geômetra*.

Mas no plano da relação consigo mesmo, o sentimento da alma doente parece se manifestar com menos evidência que o do corpo doente. Certo, pode ocorrer que se ignore qual a doença física que se tenha, mas ninguém vai fazer o elogio da doença ou confundi-la com a saúde. Quando se trata da alma, ao contrário, a maior confusão parece reinar até para saber se é doença. A experiência da injustiça íntima, do desregramento interior, não é espontaneamente vivido como tal, por um grande número de homens: “ninguém quer ser injusto, mas todas as injustiça que se cometem, são cometidas apesar de si mesmo”²⁴. Apesar de si mesmo e fundamentalmente contra si. Ora, é esta relação aclarada consigo mesmo que é a única que poderia conferir à ordem exterior sua plena dimensão de justiça. Nisso Platão subordina *in fine* a política à ética. Mas assim como a injustiça exterior é facilmente percebida pela maioria nos seus efeitos e recusada como tal, tanto mais a injustiça interior só se revela ao sábio. O povo, então, desconhecerá o verdadeiro político. Deixar-se-á seduzir pelos retóricos e os demagogos que novamente introduzirão a injustiça na cidade, enquanto que a missão do verdadeiro político é o de transformar as almas e curá-las da injustiça.

Quando se trata de injustiça, o povo politicamente tem razão, porque impõe a todos o princípio fundamental da igualdade. Mas filosoficamente se engana, porque não percebe claramente que a política exige, às vezes, a mediação de certas desigualdades. Quando, sob a máscara de Cálicles, ou de um de seus semelhantes, avança o tirano enamorado da injustiça, Sócrates, frente a seus juízes, já está condenado.

Notas

* É membro do Groupe d'Études du materialisme rationnel.

¹ PLATÃO - Górgias 484b

² op. cit, 482c.

³ op. Cit. 484b.

⁴ PLATÃO - Górgias – 483b.

⁵ ibid.

⁶ ibid.

⁷ op. cit. 489c.

⁸ op. cit. 484b.

⁹ op. cit. 483c.

¹⁰ op. Cit. 510a.

¹¹ ibid.

¹² op. cit. 516cd.

¹³ op. cit. 519bc.

¹⁴ op. cit. 521a.

¹⁵ ibid.

¹⁶ op. cit. 521b.

¹⁷ PLATÃO - Críton 54bc.

¹⁸ PLATÃO - Apologie 32bc.

¹⁹ Op. Cit. 32cd.

²⁰ PLATÃO - Górgias 484b.

²¹ op .cit 494a-d.

²² op. Cit. 492a.

²³ op. cit. 507d-e.

²⁴ op. cit. 509e.