

# Uma Perspectiva Filosófico-Literária da Justiça? Platão e os Tragediógrafos Clássicos

A Philosophic-Literary Approach to Justice? Plato and the Classic Tragediographers

*Rafael Zanlorenzi\**

## RESUMO

Os recursos empregados pelo pensamento grego para a compreensão do conceito de justiça permitem entender ao menos dois caminhos para a sua observação ontológica. O primeiro deles reside na produção de figuras literárias a partir da produção trágica do período. A segunda, por seu turno, considera a leitura mistagógica da ontologia platônica e recupera através dela a exploração crescente das experiências ideais que constituem a imposição crescente do justo às mais diversas relações humanas. As condições inconclusivas dos argumentos filosóficos e das narrativas trágicas, contudo, permitem considerar que os percursos em questão se completam, levando a uma terceira possibilidade: a de que tanto a filosofia platônica quanto a observação trágica estabelecem limites para a discussão a partir de figuras literárias, as quais disponibilizam narrativas fundadoras da força motivacional de discussão do conceito, tornando o conteúdo das ações justas o alvo de ações experimentais que só se consolidam conceitualmente no devir.

PALAVRAS-CHAVE: Figura literária; Justiça; Mistagogia; Ontologia; Tragédia.

## ABSTRACT

The resources employed by greek thought on the comprehension of the concept of justice allow us to observe at least two ways for it's ontological analysis. The first of them resides in the production of literary figures in classical tragic production. The second, on the other hand, considers the mystagogic readings of platonic ontology and through it recovers the gradual exploration of ideal experiences that constitute the growing imposition of justice over the diversity of human relations. Nevertheless, the inconclusive condition of philosophical arguments and tragic narratives allow us to consider that the aforementioned discourses complete each other, leading to a third possibility: both platonic philosophy and tragic observation determine limits for the debate based on literary figures, which give availability to foundational narratives of motivational strength for the concepts' analysis, transforming the content of just action into object of experimental action, which only gains conceptual solidity in it's becoming.

KEYWORDS : Justice; Literary figure; Mystagogy; Ontology; Tragedy.

---

\* Professor da Universidade Positivo – UP, das Faculdades Estácio-Radial de Curitiba e da Escola do Ministério Público do Estado do Paraná – FEMPAR.

## Introdução

Na República e no Górgias, o nivelamento apresentado ao tema da justiça por Platão é determinante do conjunto de instruções coletivas que informam qualquer prática dirigida a tais regimes. Guarda, mesmo assim, profundo contraste, eis que a cultura, sobretudo em seu sentido teatral e literário, apreende as questões da justiça segundo regimes limítrofes.

A ausência de narrativas tipicamente cotidianas de julgamento impede uma observação mais cuidadosa sobre seu sentido genealógico concreto, lançando-nos apenas para as esferas mais amplas da literatura produzida. Isso nos lega dois percursos possíveis, os quais são colocados lado a lado para a tomada de conclusões opostas. Num primeiro momento é possível contemplar a justiça em seu sentido filosófico como resultado de uma leitura das razões coletivas de existência, exigindo-se em algum ponto ao menos um mínimo constitutivo de alteridade para o processo. Num segundo momento, contudo, a mesma questão se desdobra sob as condições irresolutas da presença do tema entre os gregos, o que nos lança a todos para as esferas do questionamento trágico.

A questão fundamental passa a ser, então, se somos capazes de elaborar uma visão mais sólida de justiça segundo os processos de expressão filosófica ou trágica. De fato, presumimos cedo demais que a expressão mais fiel de um jogo de ideias será aquela dirigida por uma promessa inicial de discursos racionais, idôneos e capazes de ubiquidade, e por isso mesmo de uma justeza que retrata o caráter da faculdade de observação

do valor do justo e do injusto sobre as ações atinentes aos homens. Será, contudo, necessário pensar num sentido corriqueiro e meramente externo à angústia fundamental de justiça o problema de concretização das relações mais justas?

Presencia-se antes de tudo no que tange a tal tema um jogo mais profundo entre o interno e o externo. Se a justiça trafega pelo âmbito das considerações mais íntimas ligadas ao regime do ser da República, então devemos entender sua submissão imediata às condições políticas e coletivas que instruem a formação do corpo da polis. Exatamente sob esse aspecto somos levados a considerar as relações íntimas entre os aspectos mais amplos do mito e a construção do pensamento filosófico como tal. Se a filosofia está a se ocupar especificamente dos regimes interiores à polis, então a propensão que se coloca ressurgiu precisamente pela realocação do filósofo como protagonista e herói-sábio das relações cotidianas, elas próprias condensadas e intensificadas em torno da amenidade do regime de trocas. Isso significa que a condição de igualdade abordada no *Górgias* se fundamenta especificamente sob o caráter resolutivo das condições existenciais do conceito de justiça, prestando-se à amenização de forças conflitivas geradas no interior de comunidades que, de outro modo, dependeriam de esforços violentos para a resolução de suas querelas.

Por seu turno, a apreensão mítica esforça-se por vagar para além dos limites da polis, e por isso mesmo confere ao tema uma auratização mais específica. Sob esse regime de linguagem, sua descontinuidade é esforço puro no tocante às configurações limítrofes da relação de justiça,

constituindo-a apenas como processo exemplar. Aqui tem-se aquilo que se preconiza como jornada externa do herói, em algum momento entendida por Savater como passagem da especificação do conteúdo ético que resume as estruturas de sentido existencial a condições erráticas de conflito, resolução e influências sobrepostas.

Duas questões subsequentes surgem. A primeira delas tangencia o tema e nos faz regressar aos fundamentos constitutivos de tais processos, quando nos faz pensar se a literatura trágica atinge os limites de concepção da justiça por conta da natureza intrínseca do tema ou em virtude da relação trágica em si. A segunda diz respeito à própria natureza da filosofia produzida por Platão, que em algum ponto pode ser entendida como extensão do processo literário, ainda que mais ferozmente exponha a sua recusa fundamental em aceitá-lo em sua condição estética essente.

## **A Leitura Trágica**

Estaria o trágico inclinado a contaminar o tema da justiça?

Primeiramente devemos levar em consideração que a cultura trágica não pode se desfazer de demandas estruturais narrativas que configuram o modelo. Na visão de Northrop Frye esse modelo, batizado de mimético maior, carrega em si posições específicas e temas instruídos para a expressão através dos modelos trágicos em si. Afirma ele que as condições essenciais de formação da tragédia residem na exposição do personagem, se figura divina, a dilemas de fundo moral, e se figura

humana, a questões de gravidade vital e existencial. Mais além afirma que os temas centrais são representados pela pena e pelo medo, ambos sublimando-se diante da resolução escatológica do texto (FRYE, 1973, p. 35). Se considerarmos essa relação como fundamental a toda produção trágica, então seremos obrigados a imaginar a fundamentação do texto como dirigida para tais sentimentos e condições catárticas, ainda que as concepções representativas sejam construídas sobre o dilema da justiça.

Isso removeria de pronto a natureza fundante do tema da justiça de dentro de tais textos, projetando necessariamente as nossas apreciações para o terreno filosófico em sentido exclusivo – ou quase exclusivo. A alegação posterior de Frye, que coloca o dilema da morte como ponto relevante de uma tragédia, não contribui para a defesa do texto trágico como repositório de nossas preocupações, eis que, segundo o autor, a boa tragédia mantém o dilema da morte como elemento oculto no texto, sugerindo-o por meio de outros temas.

Gostaria, contudo, e apesar das aparências detratoras, de me demorar nesse argumento ainda um pouco mais.

Consideremos que, de fato, a condição trágica do texto esteja estabelecida por uma condução sintagmática que entre em pleno acordo com o que nos coloca Frye. Se ponderarmos de tal modo a questão, então qualquer texto só conquistará uma dimensão catártica pela crescente edificação de uma catarse resolvida escatologicamente por elementos internos à própria narrativa. Essas qualidades caracterizadoras perpetram a trama, que assume tons intercambiáveis no que diz respeito ao justo, em vários

de seus percursos. Exemplos de tal percurso sintagmático são encontrados no *Ájax*, na *Oréstia*, no *Prometeu Acorrentado*, certamente na *Ilíada* e em tantos outros exemplos.

Mas assim como a questão da justiça pode ser nutrida em tais obras, também tantos outros dilemas de cunho existencial podem servir como plano de projeção dessas angústias catárticas. Assim, por exemplo, na leitura mais cuidada das troianas, a vitimização, a súplica, o temor da vida em escravidão e o pedido de asilo são as qualidades mais visíveis.

Sabe-se, então, que a noção trágica permite leituras de face intercambiável, ou seja, pode se expressar através de uma diversidade tremenda de concepções de mundo, que vão desde os atos de vingança até as expressões mais contundentes do justo. A tragédia, por esse primeiro sentido, não se caracteriza então exclusivamente por ser uma discussão do justo. Por outro lado, se não é possível resumir todo o discurso trágico a um constante debate em relação à justiça, é possível no entanto realizá-lo segundo a leitura do justo. Será já sempre possível solicitar a constituição dos sentimentos morais ligados à concepção do justo segundo os rigores específicos a que nos submetem catarticamente os personagens da trama. Mesmo assim, se constituímos a questão do justo em tal ocasião, é só pelos termos aprofundados do *mise-en-scène* da peça, questão que em sentido propriamente categorial coloca a derrota do personagem em seu sentido individual e o reconfigura como peça presente em um jogo estético.

Voltemos nossa atenção a essa questão por um minuto.

A realização das condições da peça como justa pode vir a substituir a tese de Frye, ou então se submete a ela, no sentido de ser apenas mais uma representação possível das condições de apreensão da escatologia trágica. Para substituir o dilema seria preciso minimamente que as peças em questão estabelecessem como ápice catártico a realização do justo ou a concretização final do injusto. Podemos dizer que cada peça agrega, em sua formulação, a realização do justo ou do injusto segundo os critérios de resolução de julgamentos (como na Oréstia ou no Ájax) ou de acordo com as implicações materiais funestas dos ânimos de determinados personagens (como em Medéia). De um modo ou de outro a ação se dá para que o valor seja agregado, e mesmo a questão do justo nem sempre é disponibilizada diretamente. Em geral, aliás, é possível observar a organização de termos que fogem ao emprego de *tó dikaios* ou *dikaio-sune*. A alternância comum com *thymós*, por exemplo, é sintomática. Sua elaboração, também por seu turno, parece aliás colocar a questão do justo em contraste com as análises mais contundentes da filosofia platônica.

Consideremos por exemplo os resultados mais elevados do julgamento de Orestes. Em sua extensão, o que se passa é representativo do ponto de convergência e atrito entre divindades antigas e novas. Resguardamo-nos aqui da recuperação da totalidade de forças simbólicas implicadas para o processo (divindades luminosas, humanas, formais em oposição a divindades cthônicas, ofidianas, antigas). Passando, contudo, ao conjunto de debates compreendidos como acusação e defesa de Orestes, percebe-se o ponto tangencial para as esferas de conflito, notadamente

quando Atena é ameaçada pelas divindades mais antigas, que alegam ser prerrogativa delas a punição daquele que cometeu o homicídio da própria mãe.

Notemos então que não se fala em justiça em um sentido direto, mas simplesmente na condição da prerrogativa. Fala-se igualmente em respeito, e passa-se em determinado momento à mais visceral acusação de usurpação de prerrogativas por parte dos deuses mais jovens. Evidentemente a questão, que era de fundo vital e existencial para o mortal Orestes, aqui se torna uma polêmica de fundo moral, o que configura a nota central do estilo mimético superior. Para além disso é importante notar que, colocados sob condições diferentes, os próprios indivíduos envolvidos, deuses e homens, apresentam-se como exemplos dos atos resolutivos do conflito segundo chaves catárticas e hermenêuticas muito diversas dentro do texto. A questão está, então, cercada pelos limites morais e pela gravidade existencial que caracterizam sua força original.

É possível, então, retomar esses discursos e ressignificá-los de acordo com os parâmetros do justo, mas tão somente na medida de suas consubstanciações diversas. O justo entre os deuses é deixar a cada um o que lhe pertence como qualidade regida, termo que se aplica às figuras que preservam poder não por ser antes de tudo qualidade essencial do *tó dikaios* sobre a *autarkeia*, mas sobretudo por poder representar lesão à *thymós* diante da ofensa à *autarkeia*. Na revolução que atinge a esfera humana, contudo, trata-se da defesa do *tó dikaios* como expressão mais simples da sanção, da perseguição daquele que deve ser punido. Aqui talvez

a justiça seja menos Diké e mais Nemesis, a Adrástea que persegue fatalmente o homem que comete um crime. Não devemos aliás restringir-nos ao julgamento das ações de Orestes nesse sentido, mas devemos pensar na Adrástea como o agente da fatalidade que traz por seus próprios méritos a punição final, autofágica, de uma linhagem que se consolida sobre a existência política por atos de traição e por crimes imemoriais à própria natureza da existência.

É já perceptível, por conseguinte, a qualidade polissêmica da posição da justiça em nossas traduções dos textos gregos. Mesmo no caso de uma releitura, seremos então obrigados a admitir que essa polissemia promove um levante do quesito afirmativo da justiça. Essa polissemia provém da já mencionada dissociação das visões trágicas, mas serão elas igualmente diferentes visões do justo?

Ambos os círculos se debruçam sobre o ato de Orestes. Por um lado, julga-se-lhe, enquanto por outro faz-se caso das condições sob as quais esse julgamento deve ser levado a cabo. Essa questão parece central. Isso porque o anseio de respeito estabelecido pelas Eumênides já não discute a natureza do crime, mas antes procura restabelecer as prerrogativas de julgamento. Por julgamento, aliás, passa-se à compreensão mais imediata da punição a ser aplicada a Orestes. Essa sanção, medida e estabelecida de antemão, só pode ser esboçada pelas Eumênides executoras, não juízas, e quando Atena se coloca na posição de observadora ubíqua da relação ela imediatamente reinaugura o ciclo de constituição do justo.

Isso nos fará considerar que a relação não teria o mesmo teor

trágico se, no mínimo, a relação impusesse a consequência imediatamente, ou se não houvesse aqui um dilema a ser superado. Somente por isso a questão trágica e a questão de justiça se confundem. Em ocasiões diversas, como no caso de Prometeu, a leitura possível já não reside no conflito trágico que conduz à edificação do justo, mas sim sobre a dúvida fundamental moral a respeito da sanção aplicada a Prometeu por Zeus, e a possibilidade de libertação segundo a satisfação da vontade do soberano. A aplicação da pena é reta, e não resta dúvida sobre o motivo. Fica contudo sob crivo de questionamento a leitura da qualidade justa de tal sanção, e a desgraça de Prometeu é evocada enquanto resultado da sua desobediência ao soberano. Suas naturezas íntimas estão em jogo, colocando-se Zeus antes de tudo como soberano que passa a se assemelhar por demais ao pai, Cronos.

Notemos que a medida das relações de justiça é muito diversa do primeiro exemplo para o segundo. Em certa medida no primeiro caso a questão trágica está na instauração da dúvida pelas disposições justas e indefinidas, demonstrando-se ali a posição trágica preconizada por Hegel e reavaliada por Szondi. Mas no caso de Prometeu essa premissa revolve o tema das prerrogativas e da ação justa segundo suas virtudes íntimas. Resume-se no segundo caso a questão à não usurpação, e a mescla está mesmo presente na diversidade íntima de diálogos platônicos, notadamente na leitura que se faz do justo no *Górgias*. Ali o justo é mais belo e melhor, e a indissociabilidade de tais elementos se converte em sustentáculo último das relações que reforçam o comportamento justo como vantajoso.

Ainda nesse caso, contudo, as qualidades íntimas do trágico só podem surgir diante da ferida criada sem causa evidente, ou seja, da usurpação que persiste e que por isso gera dor que prossegue ao longo da peça, até uma resolução indefinida perante o protagonista. No caso de Prometeu a indisposição para a vontade de Zeus exige o agravamento de sua pena, exibido no desfecho da peça. Mas quando Ésquilo alcança esse círculo de discussão já não pensa mais na condição da prisão injusta de Prometeu, e sim na possibilidade de justificação final de sua prisão pela libertação nas mãos de Heraclés. Assim, o dom que representa por seu turno virtude de Prometeu é ao mesmo tempo qualidade central de sua vitória sobre Zeus, e com isso o problema da soberania retorna ao proscênio. É, aliás, a ansiedade oculta de Zeus pelo devir que leva Prometeu à prisão.

Já aqui vigoram dois temas que podem conjugar o trágico e o justo: primeiro, a dúvida sobre o valor de justiça de uma ação; segundo, a angústia da persistência da injustiça. No caso da dúvida, entende-se que em fundamento a ação termina por ser justa e injusta a um tempo, evocando-se assim uma dupla representação em linguagem da atitude justa, a que chamaríamos hoje lei. No segundo caso é a condição ôntica da existência do deus que está em questão, ou antes o contexto das demandas exacerbadas em nome das inflexões ônticas possíveis sobre a figura representativa do deus.

Nesse ponto de intersecção a divindade prefigura a disputa de poder, e volta-se a um tempo a um estranho argumento, que refaz o percurso do Górgias atendendo a certo entusiasmo. Partindo da relação da retórica,

questiona Sócrates a um tempo a Polo e a Górgias a natureza do poder, e diante da afirmação de que seria melhor agir em conformidade com sua própria vontade, entende-se em sentido final que já não se pode mais entender como benigna a ação do homem desarrazoado, mesmo que seja seu desejo. Eis então a expressão do ato monstruoso de Zeus: seu desejo, havido de seu medo, impõe a pena injusta porque já não é mais pena, mas esforço de submissão de Prometeu. A ameaça de Cratos no início da obra é suficiente para recompor a peça segundo um novo plano hermenêutico.

Para que compreendamos então a ligação entre a justiça e a dimensão trágica será preciso antes perceber, portanto, que o justo se apresenta da qualidade do previsível, por ser produto de decisões arrazoadas, o que faz dele bom e belo (novamente, Górgias). O duelo sistemático que se coloca na tragédia emerge então como jogo entre a decisão livre, a imprevisão e a fatalidade, com a prevalência da última sobre as demais.

A associação entre justiça e tragédia não pode ser então direta, ainda que os temas estejam irrevogavelmente implicados. E sob esse aspecto a justiça certamente deverá ser considerada como questão que transcende os limites do trágico, mas que encontra um território adequado a suas necessidades quando se coloca em dimensão de irresolução, sobretudo quando o debate se converte em uma discussão sobre a fatalidade da Nemesis.

## A Leitura Filosófica

Deixemos, então, o argumento como está. Nossa questão subsequente dizia respeito à qualidade da leitura filosófica, e nos obrigava a perguntar que licença tomou Platão para ordenar sua filosofia sob o crivo de seus diálogos sem com isso recuar em sua crítica à própria produção literária.

Duas qualidades diferenciais merecem destaque. A primeira delas diz respeito à natureza das limitações específicas de uma narrativa. Ainda que estejam presentes, de fato, na produção platônica, não se resumem contudo a exclusões fatais para a produção conceitual ensejada. Em segundo lugar, ainda que tais constituições se empenhem em produzir respostas racionais e procurem certo volume de completude, elas denunciam, em um grau mais elevado, aquilo que Foucault viria a chamar de processo de transição entre a constituição do pensamento ordenador da Antiguidade e do pensamento significativo da Modernidade.

No que diz respeito à primeira concepção, somos obrigados a considerar que a exposição do ideário em questão sob a forma de diálogos tem em si uma tonalidade narrativa, sobretudo diante dos recursos de moldura empregados para situar as discussões. Interessante observação surge, por exemplo, quando se promove, em determinado momento, a substituição de Céfalo pelo filho Polemarco no início da República. Ali fica mais evidente a necessidade de compreensão do círculo de debates endereçado por Platão como familiar e representativo de certas variedades discursivas

inclinadas desde o enfoque de certas classes de cidadãos, as quais se vêem representadas por personagens e situações em sentido específico. Outro exemplo, contido no mesmo volume, reside na figura de Trasímaco que, pouco depois, só se dispõe a tratar do tema da justiça mediante pagamento, a exemplo das práticas dos sofistas, passando então a representar seus posicionamentos comuns sobre o tema.

Pode-se prescindir de tais observações para a leitura do texto? Bem, não chegam a ser absolutamente essenciais para todas as composições hermenêuticas elaboradas sobre o texto, mas nem por isso são prescindíveis. Encontrá-las permite a apreensão do texto segundo os recursos hermenêuticos presentes na vivência cultural estabelecida pelo próprio contexto de produção textual.

O ponto diferencial é que se permite um desgaste de tais circunstâncias vivenciais em detrimento dos mapas lógicos que estão sendo traçados na medida da completude argumentativa apresentada. A questão de fundo, contudo, persiste: e quando não existe um encerramento preciso dos projetos argumentativos? E quando a intenção perspectiva não exaure o tema?

Se tomarmos apenas três dos diálogos platônicos em suas percepções de justiça, perceberemos esse não encerramento. Mais que isso, nem mesmo que projetemos os três diálogos em conjunto seremos capazes de completar tais visões, encontrando antes contrapontos severos que precisam ser corrigidos dependendo da discussão. O próprio caráter dialético que se expõe sobre o projeto se reapresenta como condição limitada e

evita assim o engajamento ontológico necessário para uma resolução total do tema da justiça.

Na República, os argumentos de Polemarco e Trasímaco são refutados, sendo o primeiro retomado, por exemplo, quando se considera a conformação da República para a averiguação dos limites específicos que a justiça toma enquanto elemento de sua configuração. Mesmo assim, permanece ainda vacante, e só se expressa com a constituição da polis a possibilidade de uma maneira de administração do justo, lançando-o como sustento e produto da realização da polis.

Já na exposição do Górgias o percurso que recompõe o argumento do mais forte emprega agora a presunção das vantagens em se agir injustamente com a disposição absoluta do poder em sentido desaturizado eticamente. Da mesma maneira nada se afirma sobre a disposição projetada dessa justiça, mas tem-se como resultado provisório da discussão a perene repetição da ligação entre belo, bom e justo e a insistência na ordem de um percurso ético para a realização do justo. Curioso é, nesse sentido, que se precise do bom e do belo insistem sobre si mesmos, considerados que estão como forças orientadoras de uma ética da qual já vem esvaziado o conceito de justiça em si e por si, dependendo então da demonstração dos malefícios de seus opostos, a injustiça cometida e a injustiça sofrida.

Novamente esperamos a consolidação do problema, que encerra o debate ainda em aberto. Sob essas circunstâncias, agrava-se a questão, já que se forma um dimensionamento que pretende aprisionar belo, bom e justo como forças de cooperação sem dar causa mais específica a essas

relações unificadas. A única justificação presente reside na condição filológica e mítica que instaura a realização do pensamento platônico, e que de algum modo exerce sobre ele uma influência condutora. Afinal, em suas intervenções a união de tais elementos vai surgir sobretudo na conformação da perfeição ideal dos deuses, na superioridade presumida dos elevados metafísicos.

Convertemos a questão anterior, então, na seguinte: se a discussão permanece não resolvida, então é possível afirmar que sua leitura pode obter benefícios de uma aproximação hermenêutica com a disposição literária?

## **Narrativa e Discurso Filosófico**

Retornemos, para responder a essa questão, à *Apologia de Sócrates*, por um segundo. Longe de desejarmos aqui uma avaliação da qualidade retórica do texto, pretendemos antes de tudo endereçar a própria constituição de seus argumentos segundo a revisão platônica. Nela, Sócrates tem sucesso ao refutar as acusações que se lhe impõem, ganhando impacto dois argumentos em especial. O primeiro deles dirigido à noção de descrença nos deuses, afirmada por Meleto e refutada pela reiteração do ideário de Anaxágoras; o segundo deles determinante da impossibilidade de lesão à juventude de Atenas, acusação diante da qual nenhum dos indivíduos supostamente lesados se pronunciou como tendo sido prejudicado.

Nos dois casos, os argumentos apresentados são refutações de

caráter mais performático e menos lógico. É evidente que não importa se Anaxágoras considerava sol e lua como astros, e não como deuses. A necessidade de prova pesa sobre a crença ou descrença de Sócrates, e sabe-se que já não é possível provar a crença, apenas demonstrá-la por atos de devoção. Por outro lado, o não pronunciamento da juventude também é viciado, eis que os alunos poderiam estar inconscientes do dano causado pelo mentor.

Defesa mais dedicada a esse segundo ponto surge no *Górgias*. Ali, pela leitura que o próprio *Górgias* estabelece os maus usos da retórica, expõe-se que o professor não pode receber a culpa dos vícios dos alunos no mau emprego da arte ensinada. Não seria o mesmo com a Filosofia? Evidentemente as diferenças nos dois terrenos são brutais, mesmo porque o *Górgias* descredita, pela visão de Platão, a retórica como arte, colocando-a como bajulação, e por isso deformação da arte de legislar em nome do agrado pelo acesso aos prazeres humanos auferidos da palavra bem trabalhada.

O contexto mostra mais uma linha argumentativa aberta, que se completa apenas pela teatralização do martírio socrático. E aqui, por meio desse procedimento, o sacrifício do mentor de Platão parece unificar as partes antes soltas demonstrando antes um traçado que simula as condições descritivas no esforço do detalhamento da obra.

A transição em questão depende de um certo cuidado. O argumento central surge com o próprio desfecho da narrativa socrática que, a exemplo dos dizeres de Nietzsche, encerra o ciclo trágico entre os gregos.

É a inversão das posições relativas presentes no campo da leitura trágica que reforça a indisposição trágica após a morte do filósofo. A partir de então não há mais a posição segura para arroubo catártico sobre a obra, e a própria consideração estética se realiza no projeto platônico, atingindo seu estado de colocar-se a serviço de uma verdade.

O problema central, então, passa a se desdobrar a partir desses fragmentos que obscurecem o percurso genealógico de cada termo, cada expressão ontológica e cada argumento. Com essas fissuras já não é mais possível observar na leitura platônica uma continuidade mistagógica própria em ângulos ontológicos, mas apenas a tentativa excessiva de um personagem desconstruir o conceito de justiça segundo as expressões filológicas apenas para recolocá-lo como expressão tríplice de um corpo de princípios originais que exigem sentido ético em suas exposições intercambiáveis.

A demonstração da veracidade de todos esses empregos reside, então, no resgate ontológico que se descreve no Fédon, quando Sócrates aceita o sacrifício que lhe é imposto em nome do respeito pelas leis de Atenas, e mais que isso em nome do seu papel como filósofo ateniense. Essa relação mostra que a verdade se impõe sobre ele, dando-lhe condições deontológicas de existência. O que se obscurece, contudo, é que obedecer é uma escolha, e que a condição ontológica do homem permitiria a esse Sócrates, humanizado, evitar o “crime contra a Filosofia” e, a exemplo de Aristóteles, tantos anos depois, fugir de seu julgamento e sua punição.

Nesse caso, emerge o justo como a obediência à lei, buscando-lhe

o benefício e jamais escapando de seu malefício. Não há questão nesse sentido sobre o conteúdo da decisão, colocada em voto para os atenienses, mas simplesmente a preocupação com o respeito às leis de Atenas. A questão retorna ainda uma vez para a tríade platônica, exaustivamente explorada nas obras anteriormente mencionadas, e com isso resume-se à imposição do contraponto ético em aceitar a lesão ou causar a lesão.

Somente por meio desse ato se estabelece o valor ético fundamental dessa qualidade de justiça, e somente pelo resgate conjugado do Górgias e do Fédon é possível perceber que relação afirmativa surge diante da persistência desse prejuízo. Esse é o ato crucial que inscreve a preocupação ontológica como realidade inegável no palco de preocupações racionais. Para além dele, a ligação justiça-beleza-bem conforma um jogo tautológico sem resolução, que transmite os dilemas conceituais interiores dos três conceitos para uma impossibilidade definidora interna.

Mais que isso, a ligação imemorial traçada pela República entre a condição de expressão da *techné* em oposição à constituição mistagógico-ontológica do artífice, seja ele quem for, impõe o critério de criação do justo no reencontro final da própria expressão ontológica da *techné* em todos os seus momentos. Em outras palavras a composição que propõe a recuperação ontológica e liga a República ao Fédon só pode se estabelecer pela imposição do sacrifício perante a tautologia construída desde o Górgias. Sobre a sua base o comportamento precisa se repetir, mesmo que por razões alheias, para então conformar aquele mesmo mistério que se coloca no ápice dos esclarecimentos da fictícia Diotima n'O Banquete: ali, a

relação que não se pode apreender senão por uma iniciação em mistérios, a mesma que governa o interior dos silenos e se revela quando se os parte.

Em termos mais específicos, esse objeto já sempre almejado só se constitui diante da destruição do sileno, diante da morte de Sócrates, pois antes disso não pode se inscrever na existência. A condição da justiça emerge, então, pela aceitação de uma injustiça sofrida, mas não pelo cometimento de uma injustiça.

## **Conclusão**

Devemos notar, então, que é somente a figura narrativa que instaura o processo e permite assim o reconhecimento do justo como movimento de cessação do injusto. Aliás, essa sensação permeia mesmo o ponto de leitura visível no *Górgias*, que insiste na relação entre justiça e poder. O poder mal empregado reproduz as condições da injustiça em toda ocasião em que se expressa como mau emprego da força havida e captada. A própria injustiça perpetrada de modo permanente e irreversível assoma para a necessidade de justificação em atos posteriores. Na inevitabilidade do reconhecimento da morte do filósofo resta apenas o fazer-se justiça a ele pela perpetuidade de suas concepções, mais próximas da verdade, e através da expressão de condições existenciais das quais apenas ele foi testemunha. Retornamos assim ainda uma vez ao *Górgias*, quando Sócrates insiste, ao convencer Polo sobre o potencial mais danoso da injustiça perpetrada, na sua indisposição para “colher os votos” dos demais,

bastando-lhe o testemunho do jovem.

Essa delicada questão mostra em que medida a condição ontológica se projeta. Ela se mostra como o jogo da testemunha solitária, testemunha essa repetida no livro VII da República, na já exaurida e exausta alegoria da caverna. O caso da coleta desse testemunho solitário estabelece a discricção da verdade, que se coloca apenas no regime mais íntimo da convicção e projeta uma divisão estrondosa em relação à ausência condicional do refino da alma. Essa raiz do pensamento platônico, que liga O Banquete ao Fedro, incute no processo a justiça como qualidade específica daquele que age com elevação ética e perante condições expressivas daquela mesma tautologia, anteriormente afirmada. Em resumo, a justiça que se coloca exige uma disposição para o devir, momento em que se colocará, e quebra a leitura da própria República, desejoso que está Platão de observar o retorno constitutivo da educação de seus conterrâneos a um ciclo educacional mais fundamental, para assim observar, pela consolidação ideal de todos os movimentos individuais, também o florescimento de sua cidade ideal.

Se é esse o caso, então a justiça se reinstitui na convergência de suas posturas trágica e filosófica. Ela se coloca como produto de exames materiais e como expressão de recomposições que não estão, a rigor, claras, mas que dependem dessa condição ascética interior do indivíduo que pretende agir mais justamente. O avanço em questão só se realiza quando tomamos em conta a possibilidade de uma leitura voltada para a organização da experiência. O testemunho solitário, em outras palavras, exige

um primeiro passo, representado pelo risco do qual são feitas as condições mais íntimas da leitura trágica. O ato que se projeta para a constituição do resultado já colocado para além de todas as condições recomendáveis estabelece os novos parâmetros do justo, seja pela condenação, seja pela afirmação do ato. Por isso permanece o justo apenas como fundamento de respeito às leis: sua conformação pontual de nada vale, restando-lhe apenas como fundamento a necessidade de retorno respeitoso para o limiar da punição caso o ato de esforço em experimentação se constitua simplesmente como um maciço erro. Daí a realização platônica que insiste tanto no mal de se praticar a injustiça sem receber punição (Górgias).

Se retornarmos, enfim, ao começo de nossa digressão, perceberemos então que Orestes vê o seu julgamento resolvido e, mais além, contribui para instaurar um novo regime: do acordo entre Atena e as Eumênides passa-se a cultuar as divindades antigas em Atenas, e um templo é erigido em homenagem a elas, permanecendo dali por diante o interdito do derramamento e sangue da mãe pelo filho. A narrativa, por seu produto trágico, inscreve o regime da justiça, mas deixa ainda em aberto o seu aprofundamento ideal-metafísico, como não poderia deixar de ser, já que a iniciação simplesmente supre o filósofo com a constante satisfação de desvendar a natureza essencial das coisas, sem nunca retê-las completamente.

## Referências Bibliográficas

- FOUCAULT, Michel. História da Loucura na Idade Antiga. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In.: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. O Banquete. In.: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- FRYE, Northrop. Anatomy of Criticism: four essays. New Jersey: Princeton University Press, 1973.
- \_\_\_\_\_. Fédon. In.: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. Fedro. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- \_\_\_\_\_. Górgias. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, [s.d.]
- \_\_\_\_\_. A República. 12 ed. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 2010.