

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE
FILOSOFIA ANTIGA



v. 16/17 • n. 16/17

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 2012 • JULHO DE 2013

PROGRAMA DE ESTUDOS EM FILOSOFIA ANTIGA • INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Carlos Antônio Levi da Conceição

Vice-reitor

Antônio José Ledo Alves da Cunha

Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa

Débora Fogel

Diretor do IFCS

Marco Aurélio Santana

Chefe do Departamento de Filosofia

Rafael Haddock-Lobo

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica

Guido Imaguire

Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Maria das Graças de Moraes Augusto

K L E O S

REVISTA DE FILOSOFIA ANTIGA

Publicação Anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Indexada ao *L'Année Philologique*

Disponível em <<http://www.pragma.ifs.ufrj.br/>>

Editor Responsável

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Editor Adjunto

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Comissão Editorial

Admar Almeida da Costa, UFRRJ

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Carolina de Mello Bomfim Araújo, UFRJ

Markus Figueira da Silva, UFRN

Olimar Flores Júnior, UFMG

Conselho Editorial

David Bouvier, Université de Lausanne, Suíça

Donaldo Schüler, UFRGS

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Maria de Fátima Sousa e Silva, Universidade de Coimbra, Portugal

María Isabel Santa Cruz, UBA, Argentina

Marie-Laurence Desclos, UPMF-Grenoble, França

Maria Sylvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Paula da Cunha Corrêa, USP

Paulo Butti de Lima, Università degli Studi di Bari, Itália

Roberto Bolzani, USP

Revisão

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Design Gráfico

Paula Ferreira

Apoio

FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro

Gráfica da UFRJ

Endereço para Correspondência

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga

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

Largo de São de Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ

Tel: 0055.21.2221.0341, Ramal 316 • Fax: 0055.21.2221.1470 • e-mail: kleos@globo.com

PEDE-SE PERMUTA / WE ASK FOR EXCHANGE

SUMÁRIO

Apresentação	7
O Hades e a <i>pólis</i> : o tema utópico da catábase • <i>Maria de Fátima Silva</i>	13
Utopia e gênero na comédia aristofânica • <i>Fábio de Souza Lessa</i>	47
<i>Mímsis</i> e utopia na <i>República</i> de Platão • <i>Luisa Severo Buarque de Holanda</i>	69
A tragédia na <i>pólis</i> perfeita • <i>Maria do Céu Fialho</i>	81
<i>Politeia</i> e utopia: o caso platônico • <i>Maria das Graças de Moraes Augusto</i>	103
Narrativa e verdade: uma reflexão sobre a <i>arkhé</i> do gênero utópico • <i>Antonio Carlos Luz Hirsch</i>	151
O “mundo possível” da <i>politeia</i> utópica n’O <i>Político</i> de Platão • <i>Carmen Soares</i> ...	173
A narrativa de Crítias, uma “ <i>atopia</i> ” • <i>Alice Bitencourt Haddad</i>	199
A cidade sonhada: filosofia, utopia, sonho e adivinhação • <i>Alexandre Schmitt</i> ...	215
O carácter pictórico da cidade ideal: uma análise do passo 19b do <i>Timeu</i> de Platão • <i>Lethícia Ouro de Oliveira</i>	231
Utopia e política: a <i>Política</i> de Aristóteles • <i>Libanio Cardoso</i>	255

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

L’illusion Philosophique: la mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens de <i>M. Stella</i> • <i>Luisa Severo Buarque de Holanda</i>	277
---	-----

NORMAS EDITORIAIS	289
-------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

Em julho de 2012, *Kléos* – Revista de Filosofia Antiga, publicada pelo PRAGMA da UFRJ, completou 15 anos de existência.

Ao longo desses anos muitos foram os resultados de pesquisa publicados em suas páginas; contributos de diferentes professores, especialistas em Filosofia e Literatura Clássica, nacionais – alguns formados no âmbito do próprio PRAGMA – e internacionais, expressando vínculos de trabalho entre diversos grupos de pesquisa publicizados em Simpósios, Colóquios e Seminários.

Nesse sentido, *Kléos*, lançada em julho de 1997, foi um projeto pioneiro, lastreado em experiência na área de Filosofia Antiga, desenvolvida junto ao Departamento de Filosofia da UFRJ e à Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos; esta última, fundada em julho de 1985, estabeleceu elos entre as diferentes disciplinas e pesquisadores dos Estudos Clássicos e criou *Classica*, a primeira revista desta especialidade no Brasil. A partir destes fundamentos, o país conta hoje com muitas outras publicações, o que expressa a implementação, o desenvolvimento e o amadurecimento de uma área disciplinar.

O volume 16/17 de *Kléos*, comemorando esses 15 anos de trabalho, traz a público um momento muito particular no contexto das diferentes interlocuções instituídas na esfera do PRAGMA: o primeiro encontro acadêmico-científico resultante do Termo Aditivo, assinado em março de 2011, como parte do Convênio de Cooperação Acadêmica e Intercâmbio Técnico, Científico e Cultural entre a Universidade de Coimbra e a Universidade Federal do Rio de Janeiro, firmado entre o CECH – Centro de

Estudos Clássicos e Humanísticos da UC e o PRAGMA – Programa de Estudos em Filosofia Antiga da UFRJ.

Por sua vez, a Unidade de Investigação e Desenvolvimento (I&D) de Estudos Clássicos e Humanísticos foi criada em Portugal, em janeiro de 1994, e é constituída pelos investigadores do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, integrado desde 1967 no Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Pelas características da própria instituição acadêmica a que pertence, esta Unidade de I&D tem por objetivos fundamentais o estudo das línguas, literaturas e culturas da Antiguidade Greco-Latina, da sua transmissão ao longo da Idade Média, da sua renovação sobretudo na época do Renascimento e da presença do legado clássico na atualidade, diacronia entendida como um dos principais fundamentos da identidade cultural europeia.

Este primeiro encontro internacional em Língua Portuguesa, que mobilizou membros do PRAGMA e do CECH, tendo em conta o histórico das duas instituições, procurou agregar, num tema comum, a Filosofia Antiga com a Literatura Clássica e a sua recepção.

No âmbito dos objetivos gerais previstos nos termos do convênio, vale salientar que, além do trabalho conjunto de análise e tradução para a Língua Portuguesa de textos gregos e latinos antigos, se estruturou ainda um programa de pesquisas perspectivado em duas grandes linhas de ação: valorizar, por um lado, o estudo das relações entre os diferentes discursos surgidos na Antiguidade Clássica, não só na sua diversidade e reciprocidade, mas também no âmbito dos instrumentos e objetos conceituais que lhes são próprios; por outro, desenvolver uma investigação acerca da recepção da Tradição Clássica no Brasil e em Portugal, demarcando elementos comuns e formadores nos dois contextos culturais, e estabelecendo instrumentos de pesquisa que promovam o alargamento das análises e discussões em torno da herança clássica em Língua Portuguesa.

Foi assim que, no período de 3 a 6 de setembro de 2012, se realizou, no IFCS da UFRJ, com o apoio da FAPERJ, da CAPES e do PPGLM da UFRJ, o I *Colóquio* PRAGMA/CECH, dedicado ao tema *Politeia e Utopia no Pensamento Antigo*, reunindo dois aspectos da interlocução discursiva da Grécia clássica: [i] o discurso acerca das constituições políticas, inaugurado pelo célebre debate herodotiano entre os três nobres persas acerca da

“melhor *politeía*”; a par de Heródoto, o mesmo assunto ganha visibilidade na tragédia de Eurípidés e na comédia, de Aristófanes e de outros poetas da *archaia* seus contemporâneos, para reaparecer conformado como gênero na prosa, a partir da *Athēnaíon Politeía*, do Pseudo-Xenofonte, do *Peri Politeía*, de Protágoras, com relevância na reflexão filosófica, onde a *República* de Platão ocupa um papel central; e, [ii] o atrelamento desses discursos a um gênero que, ao ser chamado de ‘utopia’ por Thomas More, agregou as inquietações políticas e metafísicas que emergiram da recuperação do Mundo Antigo pelo Renascimento, e levou à descoberta do Novo Mundo, pelos portugueses e espanhóis, permitindo o regresso à reflexão filosófica, literária e historiográfica deste gênero através do vital “resíduo da teoria política antiga”¹.

Esse regresso, que contornará toda a reflexão política medieval e moderna, será, na contemporaneidade, o *locus* de uma grande controvérsia denominada por alguns pensadores do século XX como a “crise política de nosso tempo”, na expressão de Hannah Arendt², ou “a crise do Ocidente”, tal como diagnosticada por Oswald Spengler e analisada por Leo Strauss³; é esta crise que vai dar ao tema da “tradição” o estatuto filosófico e fazer dele o grande mote da reflexão filosófica no século XX⁴.

O retorno aos antigos e à sua tradição, dirá Leo Strauss, é um pressuposto necessário para a compreensão do nosso tempo e para a terapia a implementar diante do diagnóstico da “crise do Ocidente”, uma vez que a filosofia política é uma atividade que procura substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo seu conhecimento, e, particularmente, pelo

¹ Cf. JOLY, Henri. *Le renversement platonicien*. 2. éd. corrigée. Paris: Vrin, 1986. p. 326.

² Essa crise, assim denominada por H. Arendt, que expressa o descompasso entre a teoria e a ação, é fundamentalmente política e está vinculada à perda da demarcação entre o público e o privado que davam sentido à atividade política no mundo antigo. Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 128-30 e o capítulo II de *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

³ Para Strauss, a “crise do Ocidente” foi primeiramente diagnosticada por O. Spengler na obra *A decadência do Ocidente*, e tem sua origem no abandono da filosofia política clássica pela filosofia política moderna. Cf. SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente*. Tradução de Herbert Caro. Brasília: UnB, 1982 e STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The Chicago University Press, 1978, p. 1-2.

⁴ E aqui não seria inoportuno lembrar o papel fundamental que os clássicos cumprem no pensamento contemporâneo e em suas diferentes versões.

conhecimento da reta ordem política⁵. Portanto, a concepção e a função da tradição, evidenciada na análise de Strauss, nos leva ao reconhecimento de que ela não significa um interesse meramente arqueológico ou acadêmico dos textos clássicos, nem uma interpretação ‘historicista’ visando à compreensão na filosofia política clássica dos reflexos de uma situação histórica ou particular à luz da contemporaneidade; trata-se, sim, de uma “estratégia de pensamento”, de um “desvio histórico” capaz de recuperar a “visão originária” da filosofia política clássica⁶. Se os antigos fundaram a filosofia política a partir de uma experiência original – a construção da *pólis* –, cujos conceitos eram explicáveis nesse mesmo âmbito, a filosofia política contemporânea, ao basear-se nessa tradição, usa conceitos que são tradicionais e secundários à sua própria experiência, donde, dirá ainda Strauss, a necessidade de um “desvio histórico para recuperarmos a verdade política dos antigos”; se com o advento da filosofia política moderna temos o início do declínio da filosofia política, e se por causa dele fomos precipitados na “crise do nosso tempo”, a estratégia natural desse desvio é a retomada da querela entre os “antigos” e os “modernos”: a ruptura com a tradição é, pois, pensada no seio da questão da ‘melhor *politeía*’ que, com o nome de ‘utopia’, marca a diferença entre os antigos e os modernos⁷.

Assim, se admitirmos que a utopia, tomada em seu sentido estrito, descreve a boa ordem coletiva, e, como tal, torna explícitas necessidades relativas às mudanças sociais e políticas, seria legítimo afirmar que ela supõe “alguma compreensão de um sistema simplesmente bom”⁸, e que, portanto, deve ser “possível”, embora tal possibilidade pressuponha condições favoráveis, o que a torna, quase sempre, *improvável*. Será nessa improbabilidade que Leo Strauss marcará a grande distinção entre a reflexão antiga e a reflexão moderna: os antigos, não acreditando em uma “felicidade universal”, dada

⁵ Cf. STRAUSS, Leo. *What is political philosophy?* Glencoe: Free Press, 1959, p. 56-59.

⁶ Cf. STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Traduit par M. Nathan. Paris: Flammarion, 1986, p. 15-81; _____, Political philosophy and the crises of our time. In: GRAHAM, George; CAREY, G. W. (Eds.). *The post-behavioral era*. New York: David McKay, 1972, p. 242, e STRAUSS, 1978, p. 8-9.

⁷ Cf. STRAUSS, 1959, p. 68-69 e STRAUSS, 1978, p. 10 e p. 313.

⁸ Sob esse aspecto das relações entre política e utopia, cf. STRAUSS, Leo. *De la tyrannie. Hiéron ou le Traité sur la tyrannie*. Traduit de l'anglais par Hélène Kern. Paris: Gallimard, 1983, p. 300.

a “fraqueza e a dependência da natureza humana”, viam com os olhos da alma uma comunidade onde a felicidade maior seria aquela “possível à natureza humana”. A essa comunidade deram o nome de a “melhor *politeía*”, e porque compreendiam o quanto a *dýnamis* humana era limitada, afirmaram que a sua realização dependia da sorte ou do acaso⁹. Os modernos, por seu lado, descontentes com as utopias, que lhes mereceram desprezo, tentaram encontrar uma garantia para a realização da melhor ordem social e, para isto, tiveram de “rebaixar o ideal do homem”. A solução clássica é utópica no sentido de que sua realização é “improvável”; a solução moderna é utópica no sentido de que sua realização é impossível: “a solução clássica nos dá uma regra estável com a qual podemos julgar toda ordem real; a solução moderna destroi eventualmente a própria ideia de uma regra independente das situações reais”¹⁰.

Vista sob essa ótica, a importância do tema de nosso colóquio pode ser medida não apenas por sua função específica na conformação do pensamento antigo, mas, também, por sua presença marcante na reflexão contemporânea, sublinhando os elos estreitos entre a tradição discursiva ocidental e a interlocução dos gêneros na Antiguidade Clássica; daí resulta claro o seu valor interdisciplinar em um escopo reflexivo com necessidades específicas, próprias ao contexto dos Estudos Clássicos, que mescla as exigências do conhecimento filológico com o rigor da reflexão filosófica, da crítica literária e da construção historiográfica. Em consequência, os textos que ora trazemos a público, apresentados e discutidos ao longo de quatro dias de setembro, em 2012, quando o PRAGMA e o CECH estiveram reunidos no Rio de Janeiro, procuram explicitar toda essa duplicidade temática das relações entre a *politeía* e *utopia*.

Desse modo, eles aparecem em uma sequência que busca evidenciar tanto a dialógica dos gêneros no pensamento antigo, quanto sua presença na tradição intelectual ocidental: a comédia antiga será revisitada através do tema da catábasis, compreendido, também, como variante utópica, nos *Demos*, de Êupolis, e nas *Rãs*, de Aristófanes; e em suas articulações

⁹ Cf. STRAUSS, 1983, p. 340. Aqui é interessante comparar o texto de Strauss com a narrativa platônica na *Sétima Carta*, acerca dos eventos em Siracusa. Cf. em especial os passos 326e, 327e-328c e 328d-329b.

¹⁰ Cf. STRAUSS, 1983, p. 341.

socioculturais trazendo à tona as relações de gênero no contexto dito utópico em *Lisístrata* e *Mulheres na Assembleia*, bem como, no ambiente histórico nelas contido; a filosofia política de Aristóteles, relida através da *Política*, compreendida como o texto fundador da política ocidental, voltar-se-á para a antiga contraposição entre ele e a ‘utopia’ platônica expressa na *República* e ali tão severamente criticada por Aristóteles.

Por sua vez, a dialógica platônica, objeto de reflexão de oito dos textos ora publicados, abarcará não só vários diálogos – a *República*, o *Político*, o *Cármides*, o *Crítias* e o *Timeu* – mas, também, a confluência temática ‘*politeia e utopia*’ a partir de diferentes temas platônicos: a *mimesis*, a justiça e o justo, a ideias, as modalidades narrativas, as relações entre o filósofo e o adivinho, o tema da *analogia* estudada em seu valor “pictórico” e a presença marcante dos diálogos platônicos na tradição da filosofia política ocidental e em seus desdobramentos a partir do século XVI.

Nesse número, dado ao fato de publicarmos os trabalhos do I Colóquio PRAGMA-CECH, optamos por não editar a seção Arquivo, conjugando nas Recensões Bibliográficas, o livro de Massimo Stella, *L’illusion philosophique: la mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*, resenhado por Luisa Severo Buarque de Hollanda e que, também, volta-se para questões específicas da dialógica platônica, objeto de pesquisa do acordo PRAGMA/CECH.

Por fim, faz-se necessário um agradecimento público à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, FAPERJ; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro que tornou possível a realização do I Colóquio PRAGMA/CECH, e à Gráfica da UFRJ e seus funcionários, em especial à sua Diretora, Carla Aldrin, aos funcionários Agnaldo, Almir e Marta, e também ao Hélio do Hospital Universitário, que, com solicitude e elegância possibilitaram a superação das muitas dificuldades surgidas ao longo do trabalho de impressão de *Kléos*, contribuindo, assim, para a edição de mais um número de nossa revista.

Maria de Fátima Sousa e Silva
Maria das Graças de Moraes Augusto

O HADES E A PÓLIS: O TEMA UTÓPICO DA CATÁBASE

MARIA DE FÁTIMA SILVA

*Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Universidade de Coimbra*

Num comentário que fez sobre o tema de ‘Orfeu’, Diodoro Sículo parece sintetizar o essencial sobre a tradição da ‘catábase’ e o contorno e variáveis com que uma longa tradição a desenhou:

Διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα καταβῆναι μὲν εἰς Ἄιδου παραδόξως ἐτόλμησε, τὴν δὲ Περσεφόνην διὰ τῆς εὐμελείας ψυχαγωγήσας ἔπεισε συνεργῆσαι ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ συγχωρῆσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ Ἄιδου παραπλησίως τῷ Διονύσῳ. Καὶ γὰρ ἐκεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ Ἄιδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι. Ἡμεῖς δ’ ἐπεὶ περὶ Ὀρφέως διεληλύθαμεν, μεταβησόμεθα πάλιν ἐπὶ τὸν Ἡρακλέα.

Em nome do amor pela mulher, atreveu-se à terrível aventura de descer ao Hades. Com a sua melodia, seduziu Perséfone e convenceu-a a ajudá-lo nos seus intentos: que ela lhe consentisse trazer de volta à terra a mulher, já falecida, tal como aconteceu com Dioniso; porque, segundo a lenda, também este trouxe de volta do Hades a mãe, Sémele, que, em função da imortalidade conseguida, mudou o nome para Tione. Quanto a nós, terminado este excursu sobre Orfeu, voltaremos a Hércules.

Destaquemos, desta síntese, alguns aspectos essenciais. Em primeiro lugar a motivação, que é sentimental, mas decisiva: é ‘por amor’ (διὰ τὸν ἔρωτα) que alguém se determina (ταῖς ἐπιθυμίαις) a um projecto extremo, verdadeiramente utópico. O objecto dessa paixão é, no caso de Orfeu e de Dioniso aqui especificados, uma mulher com diferentes relações com o aventureiro, esposa (πρὸς τὴν γυναῖκα, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) no

¹ DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*, 4. 25. 2-3.

primeiro caso, ou mãe (τὴν μητέρα) no segundo. A decisão a que o amor conduz é uma aventura radical, a de descer ao Hades (καταβῆναι μὲν εἰς Ἄιδου), a exigir uma grande ousadia (παραδόξως ἐτόλμησε) a par de uma *areté* particular, no caso de Orfeu “a sedução do seu canto” (διὰ τῆς εὐμελείας). O projecto passa por um confronto com o mais poderoso dos adversários, a própria morte (τετελευτηκῶϊον), que se deseja vencer na sua maior vantagem, a irreversibilidade; ἀναγαγεῖν, “trazer de volta para cima”, é o vocábulo que exprime essa vitória, sendo a “imortalidade” (τῆς ἀθανασίας) a coroação do triunfo. Como está consagrado nas grandes façanhas míticas, uma aliada vem juntar-se à decisão do herói, para lhe facilitar o caminho; Perséfone, quando se trata do Hades, aparece como a versão mais óbvia. Por fim, embora a atenção de Diodoro esteja centrada em Orfeu, uma comparação com a proeza de Dioniso antes de enveredar pelo tema Hércules parece propiciar a reunião das figuras que o mito naturalmente associava com a catábase.

A descida aos infernos, a que a épica tinha dado já forma literária², mostrou-se uma referência poderosa na produção dramática, a que a comédia atribuiu grande expansão. Tem sido amplamente aceite que foram momentos cruciais na vida de Atenas aqueles que sugeriram aos poetas cómicos o regresso a esse tema, como expressivo da “paixão” por um passado de felicidade de que o presente se mostrava escasso. As duas comédias mais representativas do motivo, quanto julgamos saber, *Demos* de Êupolis e *Rãs* de Aristófanes, dão força a esta correspondência, ainda que em diferentes medidas; com data bem estabelecida – 405 a. C. –, a peça de Aristófanes coincide, antes de mais, com a morte de Eurípides e de Sófocles, entendida como o desmoronar de um último bastião da Atenas da cultura e dos poetas, a que a tragédia tinha vindo trazer um século de enorme pujança. Com o colapso da poesia trágica era, de certa forma, a própria cidade que ruía, cada vez mais claro no horizonte o desfecho adverso de um sonho político, o da Atenas capital de um império, grego ou mesmo mediterrânico. Profecia muito em breve convertida em realidade, com o termo da guerra do Peloponeso em derrota para Atenas. Por seu lado, a data de *Demos* de Êupolis é insegura e polémica, ainda que algum consenso se tenha formado

² *Odisseia*, X, 490-540, XI, 20-332.

em redor do ano de 412, próximo do final da campanha da Sicília. E mesmo aqueles que discordam desta hipótese (e adiantam um ano entre 418-414)³ procuram para a fundamentação de outras datas a concordância de grandes acontecimentos; logo a ideia da subsequência a uma verdadeira catástrofe política é um argumento de peso para a proposta de uma data.

Além destas duas produções, que nos propomos analisar com mais atenção, há indícios de outras comédias perdidas, onde a catábase era também explorada. Nos anos 20 do séc. V a. C., duas produções de Ferécates, *Crapátalos* (o nome de uma moeda fantástica, segundo a comédia vigente no Hades)⁴ e *Mineiros*, relacionavam-se com o tema. A antecipar *Rãs*, em *Crapátalos* Ésquilo ganhava voz para proclamar a grandeza da sua tragédia (sem dúvida em contraste com a evolução sofrida após a sua morte; “eu que erigi e vos leguei uma arte majestosa!”⁵); e talvez, como na peça de 405, alguém se propusesse trazê-lo de volta a Atenas. Por seu lado, o fr. 85, onde parece sugerir-se as possibilidades de se chegar ao Hades sem maior sofrimento⁶, talvez constitua a informação dada a alguém que se propunha tal aventura. E um ἐβόδιζον, “caminhava”⁷, pode aludir à caminhada necessária para o atingir. *Mineiros*, por sua vez, naquele que é o único fragmento expressivo que conservamos⁸, acentua a visão dos inferos como um mundo de delícias, farto em banquetes luxuosos, em petiscos que entram, por sua iniciativa, na boca dos convivas falecidos⁹, e se desdobram espontaneamente, para que nada falte a um serviço que prossegue sem cessar¹⁰; este é um tópico que *Rãs*, como veremos, também utiliza¹¹.

³ Sobre a discussão da data desta peça, vide STOREY, Ian C. *Eupolis poet of Old Comedy* Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 112-114. Apesar do consenso mais alargado em volta de 412, o próprio Storey prefere o ano mais recuado de 417.

⁴ Fr. 86 K.-A. Vide CALTABIANO, M. Caccamo; COLACE, P. Radici. La moneta dell' Ade (Pherecr., Fr. 81, I 168K = Poll., 9, 83, 21-25). *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Pisa, v. 17, n. 4, p. 971-979, 1987.

⁵ Fr. 100. Cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 1004.

⁶ Cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 117-134.

⁷ Fr. 88.

⁸ Fr. 113.

⁹ Fr. 113. 6-7.

¹⁰ Fr. 113. 32-33.

¹¹ Sobre os traços convencionais do mundo utópico, vide RUFFELLI, Ian. The world turned upside down: utopia and utopianism in the fragments of Old Comedy. In:

Gerytádes, ‘o Palrador, o Papagaio’¹², uma produção de ano próximo de 405, ocupava-se também de crítica literária, num plano alargado; genericamente sabemos que uma assembleia de poetas deliberava destacar três emissários – Sanírión como expoente da comédia, Meleto da tragédia e Cinésias do ditirambo¹³, além de todos eles, porque enfermos e débeis, naturais “visitantes do Hades” (ἄδοφοίτας¹⁴) – para descerem ao reino dos mortos e inquirirem quem, de entre os poetas contemporâneos, poderia ser distinguido com o título de “o melhor”, em relação aos seus pares, ou em que proporção relativamente às glórias do passado. E. Hall¹⁵ admite que a viagem dos três emissários ao Hades “era descrita ao longo da peça” e que, apesar de obscuro, o objectivo da embaixada fosse “recuperar do além uma divindade feminina, como a Poesia”. Para esta suposição, Hall baseia-se num fr. *a incerta fabula*¹⁶, onde se lê: ... φέρε νυν ἐγὼ τὴν δαίμον’ ἦν ἀνήγαγον, “traz-me cá a deusa que eu conduzi de volta”, o que poderia aludir à Poesia, resgatada do Hades à maneira do que Trigeu fez com a Paz, que recuperou do Olimpo. Os tópicos convencionais numa catábase são visíveis no fr. 156, na conversa entre dois interlocutores não identificados¹⁷, um conhecedor da decisão tomada, outro surpreendido com ela. Que uma catábase implica esforço e sofrimento (“quem ousaria descer ao reino dos mortos e aos portais sombrios do Hades?”), καὶ τίς νεκρῶν κευθμῶνα καὶ

HARVEY, David; WILKINS, John (Ed.). *The rivals of Aristophanes, Studies in Athenian Old Comedy*. London: Duckworth, 2000. p. 473-506; MELERO BELLIDO, Antonio. La utopia cómica o los limites de la democracia. *Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, Madrid-Santiago de Compostela, v. 3, p. 7-20, 2001; _____. La lengua de la utopia. In: LÓPEZ EIRE, Antonio; RAMOS GUERREIRA, Agustín. *Registros lingüísticos en las lenguas Clásicas*. Salamanca: Ediciones Universidad, 2004. p. 149-172.

¹² KASSEL, Rudolf; AUSTIN, Colin. *Poetae Comici Graeci*. III. 2. Berlin / New York: de Gruyter, 1984, p. 101, discutem o título como um nome próprio, de modelo cómico semelhante, por exemplo, a στωμυλιοσυλλεκτάδης ou ρακιοσυρραπτιάδης (Rās, 841 et seq.), expressivo portanto da “tagarelice” contemporânea. Mas, embora dado por seguro que o tema da peça era a crítica literária, é impossível garantir a que poeta γηρυτάδης se referia.

¹³ Fr. 156. 8-10; ATENEU. *Deipnosophistas*, 12, p. 551.

¹⁴ Fr. 156. 4, 6; cf. ARISTÓFANES. *Aves*, 1377, sobre Cinésias.

¹⁵ HALL, Edith. Female figures and metapoetry in Old Comedy. In: HARVEY; WILKINS, 2000, p. 407-418. Cf. p. 413.

¹⁶ ARISTÓFANES. *Fragmentos*, 591. 84-86.

¹⁷ MASTROMARCO, Giuseppe. *Introduzione a Aristofane*. Bari: Laterza, 1996, p. 73, admite que se trate de uma personagem dos infernos, talvez Éaco, o porteiro, e de uma outra humana.

σκότου πύλας ἔτλη κατελθεῖν¹⁸) é o que qualquer criatura comum tem por certo, como também que gente disposta a “visitar o Hades” é espécie difícil de encontrar entre os vivos; pois os temores do Hades têm, na geografia ameaçadora do reino de Plutão¹⁹, motivo justificado²⁰.

Os Demos de *Éupolis*, *ecos de uma peça de sucesso*

O contexto da realidade ateniense tende, como vimos, a sugerir a politização da velha catábase. O sentimento que se impõe é o da nostalgia pelos ‘bons velhos tempos’; deixa de ser uma mulher a encarnar o objectivo da aventura, para dar lugar a figuras representativas do colectivo da cidade, que referenciam esse saudoso passado de pujança. Aftónio²¹ dá ao motivo uma designação, *eidolopoíia*, e passa a defini-la:

Εἰδωλοποιία δὲ ἢ πρόσωπον μὲν ἔχουσα γινώριμον τεθνεὸς δὲ καὶ τοῦ λέγειν παυσάμενον ὡς ἐν Δήμοις Εὐπολις ἔπλασε καὶ ᾽Αριστείδης ἐν τῷ Ἰπὲρ τῶν τεσσάρων.

*A eidolopoíia dispõe de uma figura conhecida, já morta e remetida ao silêncio, como Éupolis criou em Demos e Aristides no Sobre os quatro*²².

Ao herói que resgata o objecto da sua paixão do Hades impõe-se um duplo movimento, de catábase e de anábase, esta última centrada na figura trazida, que vai ganhando não só vida como voz, aquela que o Hades

¹⁸ Fr. 156. 5-6, verso que parodia EURÍPIDES. *Hécuba*, 1-2.

¹⁹ Fr. 156. 11-13. À semelhança da “merda eterna” de Rãz, 146, Ferécates fala do “Rio da Diarreia” (fr. 156. 13) como de uma componente conhecida da geografia do inferno.

²⁰ Menções de diferentes poetas – Esténelo, fr. 158, Ésquilo, fr. 161, Ágaton, fr. 178 – confirmam e ampliam o compromisso do assunto da peça com a crítica literária. Aos “horrores” do Hades (ὁ τῆς διαρροίας πόντος, fr. 156. 13) parecem também contrapor-se manjares destinados aos visitantes (fr. 164).

²¹ AFTÓNIO. *Exercícios preparatórios*, 11.

²² O texto de Élio Aristides, *Sobre os quatro*, aqui referido, promovia a defesa de quatro estadistas – Temístocles, Címon, Péricles e Milcíades –, criticados por Platão no *Górgias*, 503c, 515d. E, a propósito, faz menção da peça de Éupolis, com estas palavras (3. 365): “Um dos poetas cómicos trouxe de volta à Terra (ἐποίησε ... ἀνεστῶτας) quatro chefes políticos (προστατῶν), entre os quais estão dois dos aqui mencionados”. Esta informação é complementada por um *schol. ad locum*, que acrescenta: “Éupolis trouxe de volta do Hades (ἐποίησε ἀναστάντα) Milcíades, Aristides, Sólon e Péricles”. Mais adiante (3. 487), Élio Aristides sugere até alguma vulgaridade na ressurreição de Péricles no teatro (κάν τοῖς δράμασιν ὡς ἀνεστῶτα ὀρῶντες).

silenciara. Cria-se assim condições para um *agón* previsível entre passado e presente, mortos e vivos, prosperidade e crise. É esse o papel reservado aos políticos em Êupolis e aos poetas trágicos em Aristófanes.

Storey²³ sintetiza a fragilidade do que sabemos sobre a intriga de *Demos* com estas breves linhas:

Podemos dizer com alguma certeza que uma personagem de nome Pirónides aparecia na comédia, que quatro chefes mortos voltavam a Atenas (Sólon, Milcíades, Aristides, Péricles), que a primeira cena se situava algures fora de Atenas, e que episódios que envolviam estes chefes mortos ocupavam a última parte da comédia.

Tentemos, na medida do possível, explorar estes elementos sobre que algumas certezas existem.

Começemos por Pirónides, figura de identidade discutível a que parece seguro atribuímos a missão catabática²⁴; talvez a proximidade da palavra *προθυμία*, “empenho, determinação”²⁵ exprima o sentimento que o motivou na façanha, em vez de *ἔρωσ* ou *πόθος* habituais neste contexto. Mas quem é este Pirónides, na pele de um Hércules, de um Dioniso ou de um Orfeu? Talvez um daqueles heróis cómicos inspirados para grandes aventuras utópicas, como os que Aristófanes baptizou com os nomes falantes de Diceópolis, “O Cidadão Justo”, Trigeu, “O Vinhateiro”, Pisetero, “O Companheiro Digno de Confiança”, ou Estrepsiádes, “O Sujeito que se Vira” – gente a que a idade e a experiência inspiram engenho e determinação. A Pirónides estaria reservada a façanha imensa de renovar Atenas, fazendo-a regressar aos ‘bons velhos tempos’ através de um rasgo à altura de um herói de catábase: trazer do Hades os bons chefes do antigamente. Portanto o motivo da crise – que é político e ético – está focado na liderança; os chefes do momento representam decadência, são falhos do carisma dos de antigamente.

A grande discussão gerada entre os estudiosos sobre qual a leitura a fixar para o nome do protagonista de Êupolis – Mirónides ou Pirónides²⁶ –

²³ STOREY, 2003, p. 116.

²⁴ Fr. 99. 56-57, Πυρωλίδην ... οὐδ' ἀνήγαγεν, 68.

²⁵ Fr. 99. 55.

²⁶ Sobre a dificuldade em fixar este nome e os argumentos que levam a preferir Pirónides

resultou, nas últimas décadas, numa preferência por Pirónides, o mesmo é dizer por uma personagem fantástica, de nome falante, em vez de Mirónides, político e general muito activo em diversas etapas da história de Atenas ao longo do séc. V a. C.²⁷. Para Pirónides, Plepelits²⁸ dá a interpretação de “O Entusiasta, O Vivaço, O Purificador através do fogo” (Πυρων-ἰδης), reconhecendo-lhe uma estrutura equivalente aos nomes de Fidípides ou Estrepsiádes, por exemplo. Este seria, portanto, um herói alinhado, no nome e na personalidade que ele sugere, com uma galeria de figuras aristofânicas. É previsível que, nas cenas iniciais que antecipavam o primeiro fragmento que conservamos²⁹, houvesse lugar à catábase propriamente dita, ou pelo menos à referência a uma descida ao Hades, com mais ou menos pormenores, como episódio antecedente ao *agón*, que os fragmentos conservados testemunham. Ao contrário do que virá a acontecer em *Rãs*³⁰, onde o debate entre poetas se passa no Hades e opõe um Êsquilo morto a um Eurípides igualmente falecido, tendo por prémio não só a cadeira de honra da tragédia no inferno, como também o regresso à vida, Êupolis dá a um processo equivalente uma outra focagem: o *agón* que ocorre entre os vivos, consumada a anábase³¹, opõe mortos com aqueles que agora conduzem o destino de Atenas; a solução talvez fosse

a Mirónides, vide STOREY, 2003, p. 116-121.

²⁷ Vide PLUTARCO. *Aristides*, 10. 10, 20. 1; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 105. 3 – 106. 2, 1. 108. 2-3, I, 111. 1; DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*, 11. 79. 3, 11. 81. 1, 3-4; ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 801-804; *Mulheres na assembleia*, 303-306. Mirónides somava, como estrategista, um currículo de façanhas notável, primeiro como combatente em Plateias, depois vencedor dos Coríntios em Mégara (457 a. C.); por fim, sobre os Beócios no ano a seguir. Para a geração dos anos 20 do séc. V correspondia a um desses símbolos de homens de fêvera, que tinham contribuído para a já distante glória de Atenas.

²⁸ PLEPELITS apud STOREY, 2003, p. 119.

²⁹ Fr. 99. 1-34, versos correspondentes ao final da parábase, sob forma de uma ode em dímeteros iâmbicos, seguida de um epirrema em tetrâmetros trocaicos. Vide STOREY, 2003, p. 358.

³⁰ SOMMERSTEIN, Alan H. *Aristophanes: Frogs*. Oxford: Aris & Phillips, 1996, p. 10, pensa que talvez a localização da acção no Hades fosse novidade em *Rãs*. Admite, como única hipótese e mesmo assim discutível, os *Crapátalos* de Ferécates, como tendo feito a mesma opção. O que significa que, na peça de Êupolis, bastaria uma evocação dos mortos. Vide *infra*.

³¹ Cf. PLUTARCO. *Péricles*, 3. 4: “Êupolis, nos *Demos*, punha questões acerca de cada um dos demagogos regressados do Hades”, *πυνθανόμενος περὶ ἑκάστου τῶν ἀναβηθηκότων ἐξ Ἄιδου δημαγωγῶν*, o que prova a anterioridade do regresso sobre o interrogatório. Cf., ainda, fr. 99. 60-63, um passo de saudações de boas vindas.

substituir estes por aqueles, com manifesta vantagem para a cidade (substituição equivalente à que se processa em *Lisístrata* e *Mulheres na assembleia* entre homens e mulheres). Ganha a causa para a reposição dos velhos chefes, talvez se seguissem as conhecidas cenas de farsa, em que os demagogos de novo em exercício teriam de confrontar sucessivos opositores. Sugerem-no a saudação à pátria de um dos mortos ressuscitados³², provavelmente Aristides³³, seguida dos preparativos de uma recepção de boas vindas³⁴, da menção da anábase³⁵ e da referência à atitude dos chefes e do seu salvador, que o coro regista³⁶ (δοκῶ τοὺς ἄνδρας ἦδη τούσδ' ἰδεῖν καθήμενους, οὓς φασιν ἦκειν παρὰ νεκρῶν [...] ὡς ὀρθὸς ἔστηκας... ἀλπῶν... Πυρωνίδης. “julgo ver já esses tais fulanos sentados, que, ao que se diz, chegaram do reino dos mortos; e ele, o Pirónides, em pé, ali ao lado”³⁷). Registe-se o “já” com que o coro anuncia a presença dos “tais sujeitos”, que parece corresponder ao cumprimento de uma expectativa que os acontecimentos anteriores na peça deixavam prever. O tom da saudação expressa nos vv. 60-63 faz sentido se o coro e os quatro chefes regressados à terra se estiverem a encontrar pela primeira vez.

³² Fr. 99. 35-38, ὦ γῆ πατρίᾳ χαῖρε.

³³ Estas palavras de saudação têm tonalidades euripidianas; cf., e. g., fr. 558. 1-2 N² do *Eneid*, ὦ γῆς πατρώϊας χαῖρε φίλτατον πέδον | Καλυδῶνος; o formalismo convencional na saudação de quem chega, depois de uma longa ausência, à sua terra, é confirmado, e. g., por A. Ag. 503, ἰὼ πατρώϊον οὐδας Ἐργείας χθονός; cf. ÉSQUILO. *Suplicantes*, 256, ὀρίζομαι δὲ τήν τε Περραιβῶν χθόνα. Talvez este momento de reingresso tivesse por cenário a casa do próprio Pirónides, ou, segundo outros estudiosos, a ágora de Atenas. O v. 37, “o que é que se passa”, traduziria a surpresa de alguém, talvez um criado, pelo encontro inusitado com os mortos.

³⁴ Fr. 99. 41-44, 58.

³⁵ Fr. 99. 56-57.

³⁶ O coro era constituído pelos Demos, os bairros suburbanos da Ática, de acordo com a organização de Clístenes. Sobre a sua natureza, constituição e actuação, vide STOREY, 2003, p. 124-129. Merece ainda a pena citar a leitura simbólica que EHRENBERG, Victor. *The people of Aristophanes*. Oxford: Taylor & Francis, 1951, p. 61, faz deste coro: “Os demos representam o corpo inteiro da população de ideias estreitas e de classe humilde, da cidade e do campo, que, na sua afeição fechada pela terra e pelos vizinhos, constituíam a base de sustentação do Estado”. Por outro lado, dentro do que é a natureza sobretudo rústica dos protagonistas e coros da Comédia Antiga (caso dos *Acornenses*, *Paz*, *Pluto* e *Lavradores*), talvez estes Demos fossem sobretudo núcleos rústicos, proporcionando um conflito com os seus correspondentes urbanos. Cf. fr. 99. 11-14, onde o coro se refere “aos das Grandes Muralhas que comem melhor do que nós” (τοὺς ἐν μακροῖν τευχόιν), certamente a população ateniense que vivia dentro do círculo urbano, com melhor qualidade de vida do que os que viviam fora, nos campos.

³⁷ Fr. 99. 64-65.

Quais seriam então os antecedentes à consumação da anábase: o anúncio de um projecto de catábase, seguido das aventuras da sua concretização, à maneira de *Rã̃s*? Houve algum consenso sobre a possibilidade de uma catábase de Pirónides e de uma cena no Hades, para se decidir e conseguir a vinda de quatro chefes mortos e exactamente aqueles quatro; no conjunto, uma situação semelhante à que *Rã̃s* traz à cena, em relação aos poetas trágicos. Mas, como nota Storey³⁸, todos os comentários antigos valorizam o regresso dos quatro políticos, sem menção da exploração da catábase: ἀνίστημι³⁹ e remitto⁴⁰ são os verbos repetidos como alusivos ao aspecto fulcral da peça. Mas outras possibilidades foram adiantadas para viabilizar a vinda dos demagogos do passado, como, por exemplo, uma cena de evocação (do tipo da de Dario em *Persas* ou daquela que Ésquilo parece ter também praticado em *Psykhagogoi*⁴¹, inspirado pela *Nékyia* de *Odisséia*, XI), de que Pirónides fosse o impulsor. Daí que o lugar apropriado para este ritual fosse exterior aos muros da cidade⁴² e eventualmente obrigasse a uma deslocação do herói, acompanhado de um comparsa (se pensarmos de novo no modelo de *Rã̃s*, ou de *Aves* e *Tesmofórias*).

Instalados de novo entre os vivos, e eventualmente reinvestidos nas funções correspondentes, cada um passa a encarnar a excelência que, por tradição, se lhe associa: Aristides a justiça, Milcíades, a competência militar, Sólon, a autoridade moral e a capacidade legislativa, Péricles, a autoridade cívica. Diferentes, mas complementares, nas *aretai*, os quatro paradigmas estavam em condições de cumprir um objectivo comum, o de regularizar a vida colectiva de Atenas⁴³. A conversão proposta, de novos por velhos

³⁸ STOREY, 2003, p. 122.

³⁹ ÉLIO ARISTIDES, 3. 365, τῶν κομικῶν τις ἐποίησεν τέτταρας τῶν προστατῶν ἀνεστῶτας, ἐν οἷς δύο τούτων ἔνεισιν, “um dos poetas da comédia trouxe de volta à Terra quatro chefes, entre os quais dois dos que aqui refiro”; *schol. ad locum*, Εὐπολις ἐποίησε ἀναστάντα τὸν Μιλτιάδην καὶ Ἀριστείδην καὶ Σόλωνα καὶ Περικλέα. Ἐν τούτοις οὖν ἔνεισι δύο, φησί, Περικλῆς καὶ Μιλτιάδης, “Eupolis trouxe de volta à Terra Milcíades, Aristides, Sólon e Péricles. Entre eles há dois, diz-se, Péricles e Milcíades”; PLUTARCO. *Péricles*, 3. 4.

⁴⁰ VALÉRIO MÁXIMO, 7. 2. 7.

⁴¹ TGF III, fr. 273a Radt.

⁴² STOREY, 2003, p. 123 sugere a possibilidade de Maratona, baseado no apelo à cidade, feito por Milcíades no fr. 106.

⁴³ PLATÓNIO, 2. 13-15, “foi capaz de trazer do Hades as figuras dos legisladores e, através deles, de discorrer sobre a aprovação ou reprovação das leis”, ἀναγαρεῖν ἱκανὸς ὢν ἐξ Αἰδου

políticos, não abala o sistema democrático, antes o torna mais consistente; o plano consiste em fazer prevalecer, em cada uma das fibras do sistema, a qualidade, sobre o oportunismo ou a corrupção. Se algo precisa de reforma não é o modelo político, mas os seus agentes.

Com a correspondência entre nomes paradigmáticos e as qualidades indispensáveis numa democracia, está lançado aquele que, tudo indica, seria o fio condutor da intriga, o elogio dos ‘bons velhos tempos’. É, no entanto, evidente que, com ‘bons velhos tempos’, não se identifica um período definido da história recente de Atenas. A utopia é construída pela sobreposição anacrónica de indivíduos, de tempos diferentes, portadores de qualidades de excelência, capazes de criarem uma imagem, no seu todo, ideal; eles são a encarnação do que de melhor alguma vez Atenas produziu.

Algumas palavras ou expressões fundamentam, no pormenor, o que o conteúdo geral da peça e as personagens que o encarnam parecem propor; Pirónides⁴⁴ adianta, dentro deste critério, o diagnóstico para a crise instalada: “há muitos anos já, Atenas vive de sujeitos sem fêvera” (τὰς Ἀθήνας πόλλ’ ἔτη... ἀνάνδρους ἄνδρας); a que, num outro momento⁴⁵, o coro ou mesmo Pirónides acrescentava, saudoso, “essa gloriosa cidade, inteirinha, que saudades temos dela!” (ἅπασα γὰρ ποθοῦμεν ἡ κλεινὴ πόλις), reconhecendo-se a necessidade de a “reverdecer” (ἀμβλυστονῆσαι καὶ χλοῆσαι τὴν πόλιν⁴⁶). Nῦν, “hoje em dia”, ocorre com frequência⁴⁷, por oposição a πάλαι, “dantes”⁴⁸, ou ἐξ ἐκείνου τοῦ χρόνου, “desde esses velhos tempos”⁴⁹.

O texto conservado parece sugerir que a intervenção dos quatro políticos do passado⁵⁰ acontecesse por pares: no fr. 104, Milcíades e Péricles são referidos em conjunto, como também no fr. 99. 47 (“quando vocês os

νομοθετῶν πρόσωπα καὶ δι’ αὐτῶν εἰσηγούμενος ἢ περὶ θέσεως νόμων ἢ καταλύσεως.

⁴⁴ Fr. 99. 74-75.

⁴⁵ Fr. 118.

⁴⁶ Fr. 119.

⁴⁷ Frs. 101, 103, 131.

⁴⁸ Fr. 110.

⁴⁹ Fr. 130.

⁵⁰ Designados por *prostatoi*, ÉLIO ARISTIDES, 3. 365; *nomothétai*, PLATÓNIO. *Diff. Char. (Proleg. De com. II)* p. 6 Kost.; *stratēgoí*, SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, fr. 41 Radt; *demagōgoí*, PLUTARCO. *Péricles*, 3. 4.

dois, tu e o Sólon⁵¹, voltaram”, ἦνίκα ἤρχετον σὺ καὶ Σώλων, sendo que σύ se pode identificar com Aristides), outros dois chefes comparecem, reunidos por uma antiguidade que lhes é comum.

Postas em prática, as diferentes *aretái* encontram, no diálogo com opositores, o modo de se esclarecer ou afirmar. Este é um modelo bem conhecido da Comédia Antiga, em que o protagonista, vencedor na causa que defende, se confronta com sucessivas figuras que o contestam ou interpelam (*Acarnenses*, *Paz*, *Aves*, *Pluto*), sobre as quais ele impõe a sua razão. O fr. 99. 80 parece dar o tom ao diálogo entre Aristides e um sicofanta, com a afirmação peremptória do primeiro, “sou um homem justo” (δικαίως εἰμ’ ἀνήρ). Sobre a aquisição desta virtude dá conta Aristides em conversa com um interlocutor anónimo que o fr. 105 reproduz; à pergunta de “como te tornaste um justo?”, Aristides responde: “A minha natureza era já excelente, mas, além disso, eu mesmo me associei, com todo o empenho, à natureza”. É com essa virtude presente que o velho político defronta a pecha social do momento, com os traços que são também constantes em Aristófanes⁵²; na boca do sicofanta, a palavra sempre repetida é “dinheiro”, e o tom geral, o da extorsão, de que a vítima favorita é um estrangeiro (neste caso provindo de Epidauro⁵³) ou aliado (τοῦ ξένου⁵⁴); estas são “artes” que o associam com a

⁵¹ Sólon é aquele cuja actuação os fragmentos conservados deixam mais na sombra. É sabido que já Cratino, nos *Quírones*, o fazia falar como um fantasma. É até irónica a intervenção relativa de Sólon em *Quírones* e *Demos*. Na peça de Cratino, os Quírones, senhores de uma sabedoria lapidar, reclamavam pelo desencanto que neles provocava o regime político de Péricles. É do mesmo descontentamento que surge a ideia da anábase, ou invocação, de Sólon, que comparecia em cena (fr. 246) para fazer o elogio das delícias do passado (frs. 256-257). O mesmo Péricles que, no seu tempo, o de Cratino, era responsabilizado pela decadência da cidade, pouco mais de uma década passada era integrado por Éupolis na embaixada dos grandes de antigamente, ao lado do próprio Sólon. Talvez em *Demos* ele travasse um *agón*, como grande legislador e autor de elegias, com um sofista, Sócrates, ou eventualmente com um poeta nova vaga.

⁵² Cf. ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 818-829, 908-958; *Aves*, 1410-1469; *Pluto*, 850-958. O tópico da cena de *Aves* é precisamente a extorsão que os sicofantas promovem sobre os aliados e, no *Pluto*, o diálogo é estabelecido entre o Homem Justo e o Sicofanta. Sobre a interpretação possível para esta cena de *Demos*, vide STOREY, 2003, p. 166-169.

⁵³ Fr. 99. 93.

⁵⁴ Fr. 99. 84-89, ἔφην κελεύειν τὸν ξένον μοι χρυσίου δοῦναι στατήρας ἑκατὸν ἦν γὰρ πλούσιος. [...] καί τ’ ἔλαβον τὸ χρυσίον, “(Sic.) Disse-lhe que mandasse o estrangeiro dar-me cem estateres de ouro. Que o tipo tinha massa! [...] e aí filei-lhe o ouro”; cf. ainda χρήματα, fr. 99. 96, e ὁ ξένος, fr. 99. 105.

ágora, a escola da vida e do expediente⁵⁵. Da vitória da justiça e de Aristides sobre a velhacaria do sicofanta⁵⁶, não deixam dúvidas, em primeiro lugar o lamento do vencido – fr. 99. 106 “estava-me então reservado sofrer tal justiça”, Δίκαια δῆτα ταῦτα πάσχειν ἦν ἐμέ; mas também a identificação, feita por Aristides, desse cúmulo de desonestidade que é, nos tempos que correm, um sicofanta⁵⁷, comparável com um corrupto de excelência, como Diagneto⁵⁸; daí o conselho que Aristides dá à cidade para que regresse à justiça (“proclamo, à cidade inteira, que vocês devem ser justos, porque quem é justo...”, ἐγὼ δὲ πάση προσαγορεύω τῇ πόλει εἶναι δίκαιους, ὡς ὅς ἂν δίκαιος ᾖ⁵⁹).⁶⁰ O louvor que fazia, ou suscitava em alguém, dessa *areté*, sob forma de sentença, não deixa dúvidas⁶¹: “A justiça é, seja em que circunstâncias for, de preservar” (τὸ γὰρ δίκαιον πανταχοῦ φυλακτέον).

Milcíades, o general, confrontava-se muito provavelmente com um dos estrategos do momento, do tipo *alazón*, o fanfarrão. O fr. 104 constitui um apelo a Milcíades e a Péricles, como opositores de uma nova raça de comandantes (“não deixem o poder a esses novatos de maus costumes, que andam a arrastar o comando pelas canelas”), no que parece referir-se ao aparato fútil com que alguns se pavoneavam em público, usando roupas faustosas⁶². No fr. 106, Milcíades suspira “pela sua batalha de Maratona” (μὰ τὴν Μαραθῶνι τὴν ἐμὴν μάχην) e amargura-se com a situação com que, no regresso, se depara em Atenas.

⁵⁵ Fr. 99. 81. Não deixa de ser sugestivo que, na boca do sicofanta, haja referências à morte e aos mortos, em função da natureza do interlocutor (fr. 99. 97-98); ao que Aristides responde (fr. 99. 102) com uma citação de Eurípides, fr. 507 N: “Porque não deixas os mortos estarem mortos?”, τί τοὺς θανόντας οὐκ ἔως τεθνηκέναι;

⁵⁶ Fr. 99. 103-104 soam como um queixume do sicofanta, punido como é de regra nas cenas cômicas em que comparece; cf., e. g., *Acarnenses*, 926.

⁵⁷ Fr. 99, 116-117, “de longe, o mais poderoso dos safados nova vaga que para aí andam”, ὅς τῶν πανούργων ἐστὶ τῶν νεωτέρων πολλῷ κράτιστος.

⁵⁸ Sobre este indivíduo, vide STOREY, 2003, p. 168-169.

⁵⁹ Fr. 99. 118-119.

⁶⁰ Ao referir-se à extorsão em concreto, Aristides usa o termo *dikaioσύνη* (fr. 99. 91), talvez porque, do plano geral da justiça como um princípio que ele representa, passe a aludir ao controle que o sistema judiciário deve ter sobre a corrupção que grassa na cidade.

⁶¹ Fr. 114.

⁶² Alcibíades é um candidato possível a esta referência, conhecido como era por exibir roupas de luxo na ágora (cf. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, VI, 12. 2; PLÚTARCO. *Alcibíades*, 13. 1, 16).

Péricles, por sua vez, ganha algum contorno nos fragmentos conservados dos *Demos*, com traços que são comuns na sua caricatura cómica⁶³. A sua principal característica política é, sem dúvida, a capacidade retórica. O fr. 102 é um comentário, entre dois interlocutores não identificados, sobre essa sua excelência. A concorrência entre esse campeão, “que se tornou o melhor entre todos no uso da palavra” (κράτιστος οὔτος ἐγένετο ἀνθρώπων λέγειν), e os adversários é visto como uma corrida, onde Péricles leva vantagem a milhas de distância. Mas não se pense que a “rapidez” ou “agilidade” é o seu único crédito; acrescente-se-lhe o potencial de “persuasão” que lhe habita os lábios (πειθῶ τις ἐπεκάθιζεν ἐπὶ τοῖς χέλεσιν) e “penetra os seus ouvintes com o aguilhão” (τὸ κέντρον ἐγκατέλειπε τοῖς ἀκρωμένοις). Eficácia, fluência, são, no seu estilo retórico, qualidades que o tornam excepcional, e didáctica a mensagem que passava, quer pela técnica, quer pelo conteúdo. Dentro de um plano agonístico, o orador modelar que foi Péricles é confrontado com as novidades representadas por um tal Búziges⁶⁴, “dos que por aí deitam faladura o melhor, ainda que um verdadeiro flagelo” (ὧν γ’ ἔστιν λέγειν ὁ Βουζύγης ἄριστος ἀλιτήριος). À inesquecível mestria de Péricles, Búziges responde com um “grasnado” ensurdecidor, para exprimir ideias sem sentido nem ética (τί κέκραγας ὥσπερ Βουζύγης ἀδικούμενος; “o que estás tu para aí a grasnar, que nem o aldrabão do Búziges?”⁶⁵). A este assunto talvez se possa associar o fr. 116, onde se diz de alguém, claramente representante

⁶³ SILVA, M. Fátima. Cratino. A sombra de um grande poeta. *Humanitas*, Coimbra, v. 49, p. 3-23, 1997; MELERO BELLIDO, Antonio. Mito y política en la comedia di Cratino. In: LÓPEZ EIRE, Antonio (Ed.). *Sociedad, política y literatura: Comedia Griega Antigua*. Salamanca: Logo, 1997. p. 117-131. A verdade é que o tempo suavizou a acrimónia, e tornou a retórica de um verdadeiro “Zeus tonitruante” em excelência. Vide ainda BRAUN, Thomas. The choice of dead politicians in Eupolis’ *Demos*: Themistocles’ exile. In: HARVEY; WILKINS, 2000, p. 204-231.

⁶⁴ Fr. 103. A pergunta de alguém que quer saber se existe agora em Atenas um verdadeiro orador, após a morte de Péricles, assemelha-se às que, em *Rãs*, 73 et seq., Hércules coloca a Dioniso sobre os trágicos que ficaram activos depois da morte de Eurípides e de Sófocles. Quanto a Búziges, o apelido de família de um tal Demóstrato, cf. *Lisístrata*, 391-397. A referência integra-se num episódio, ocorrido anos antes, quando se discutia em Atenas a expedição à Sicília, em 415. Perante os resultados infelizes desta aventura militar, a memória que ficou dos que a defenderam só pode ser de reprobção. Tucídides (VI, 1. 25) coloca o mesmo Demóstrato na posição de adversário de Nícias, o famoso general a quem caberia, apesar da antipatia manifesta pelo projecto, conduzi-lo. Ouvimos referir-lhe os argumentos em favor do reforço das tropas, a recrutar nas ilhas, e adivinhamos-lhe, pelas alusões cómicas, o empolamento.

⁶⁵ Fr. 113.

do modelo novo, “para palrar um artista, para falar um verdadeiro nabo”, λαλεῖν ἄριστος, ἀδυνατώτατος λέγειν. Λαλεῖν, “palrar, tagarelar”, num tom sonoro, mas oco e sem sentido, é o contrário de λέγειν, usar um discurso estruturado e convincente. Provavelmente um demagogo do tipo de Hipérbolo seria o opositor natural para este Péricles, na pele do bom orador e político de outrora.

Famoso ficou também, como seu traço identificativo, o formato oblongo da cabeça⁶⁶, a que o fr. 115 faz referência, numa ambiguidade de conotações físicas e políticas: “trouxeste a coroa de glória da malta lá de baixo” (ὅ τι περ κεφάλαιον τῶν κάτωθεν ἤγαγες); talvez Péricles “coroasse” o processo de ressurreição, ou seja, fosse o último a aparecer, por razões cronológicas, mas certamente também de projecção.

Por último, a célebre questão do bastardo que Péricles teve de Aspásia, e que, face ao seu próprio decreto de 450 a. C. – que estabeleceu a exigência de ambos os progenitores atenienses para garantir a cidadania dos descendentes –, não podia gozar de plenos direitos na cidade, não deixava de ser explorada em *Demos*. No fr. 110, Êupolis parodiava passos famosos em contextos semelhantes – a pergunta que Aquiles dirige a Ulisses sobre o filho, na *Nékyia* homérica, *Odisseia*, XI, 492-493; e a que Dario, também o fantasma de um morto, dirige a Atossa sobre Xerxes, nos *Persas*, 717 –, ao fazer Péricles interrogar Pirónides sobre o seu próprio herdeiro:

(Περ.) ὁ νόθος δὲ μοι ζῆ; (Πυ.) Καὶ πάλαι γ' ἂν ἦν ἀνὴρ,
εἰ μὴ τὸ τῆς πόρνης ὑπωρρώδει κακόν.

(Per.) E o meu bastardo, ainda vive? (Pir.) E de há muito seria um homem, não fosse o estafermo da puta lbe estragar a vida.

Dentro da convenção tradicional, o conflito de gerações instala-se no contraste entre um pai modelar e um descendente que não passa de um bastardo, filho de uma prostituta⁶⁷, incapaz, pela sua origem, de se afirmar na política. Talvez o fr. 111 prolongue a ideia com uma metáfora: se os carneiros e as aves geram crias à sua medida, porque não acontecerá

⁶⁶ Cf. PLUTARCO. *Péricles*, 3. 2-4.

⁶⁷ Sobre os ataques cómicos a Aspásia, vide ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 526-534; ÊUPOLIS, frs. 192. 166-169, 267, 294. Sobre a personagem em Cratino, SILVA, 1997; MELERO BELLIDO, 1997.

o mesmo com a raça humana⁶⁸? O tema dos filhos ou descendentes, isto é, do conflito de gerações, parece forte na peça⁶⁹.

O fr. 131 tem sido considerado pelos estudiosos em geral como próximo do fecho de *Demos*, ou até mesmo como as suas últimas palavras. Possivelmente os membros do coro saúdam e festejam com coroas os quatro *áristoi*, o que significaria a adesão entusiástica dos demos à ideia utópica do protagonista.

Em conclusão, os fragmentos conservados de *Demos* são, apesar de todas as dúvidas, sugestivos dos grandes temas da peça, que a põem em linha com as preferências da época. À ideia de catábase e de anábase, associa-se o louvor dos ‘bons velhos tempos’, e o diagnóstico, em contra-luz, da decadência actual corporizada nos tipos habituais, o sicofanta, o *alazón*, o retórico, o demagogo. Ruína em que *oíkos* e *pólis* colaboram e se sintonizam, dentro do princípio de que a decadência geracional só pode trazer ao colectivo a mesma queda. No entanto, como afirma Ruffell⁷⁰, a utopia, em *Demos*, tem uma dupla face: uma ‘nostálgica’, voltada para o passado glorioso de Atenas; outra ‘optimista’, dependente do movimento dramático, que transfere essa visão ideal do passado para um caminho de futuro.

Rãs, uma paródia da convenção da catábase

Se o promotor de uma catábase se distingue por uma qualquer *areté*, o Dioniso de *Rãs* é, nas primeiras cenas da peça, a subversão desse traço. Tal como a Atenas que o cerca – a cidade em crise no final do séc. V a. C. e no termo adverso da guerra do Peloponeso –, o deus vive um percurso de dúvidas e cumpre um itinerário de esclarecimento, em busca de identidade e de missão. O teste a que é sujeito constrói-se sobre a manipulação hábil de recursos cómicos, de que o Dioniso em cena, como simulacro do patrocinador do teatro, participa, sem de tal ter consciência. Sucessivos confrontos, sugeridos pela mais antiga tradição popular, com interlocutores convencionais, resultam para o deus em outras tantas ambigui-

⁶⁸ Cf. fr. 127, que parece aplicar-se a Aristides que, ele mesmo “justo”, não teve um filho à sua altura.

⁶⁹ Vide ainda o fr. 112, a propósito dos sobrinhos de Péricles, gente incapaz, vulgar e ausente da vida política; vide STOREY, 2003, p. 138-140.

⁷⁰ RUFFELL, 2000, p. 488.

dades e, para o poeta experiente que é Aristófanes, num desafio à renovação das estratégias da arte. Cumprido o itinerário da revelação, entre o *avatar* cómico e o deus que preside à festa, a distância reduz-se e a sobreposição afirma-se: a índole do deus e a missão que lhe compete na *pólis* desvendam-se e justifica-se ao longo da penosa trajetória dramática, uma catábase. Os que são atributos do Dioniso tradicional deixam de funcionar, em *Rãs*, como um dado adquirido; do mesmo modo que para Atenas, a maior das *pólis* gregas, o sucesso e o poder, apenas aparentes, dão sinal de fragilidade e ruptura e necessitam de clarificação e reforma.

Avaliemos-lhe, em primeiro lugar, a capacidade para a aventura. Se Orfeu fez valer, na descida aos infernos, a sedução do canto, tal como Hércules se impôs pela força do braço, o Dioniso de *Rãs*, antes de mais uma criatura amorfa em busca de afirmação, é chamado a enfrentar conflitos onde a linguagem domina. Há portanto que testar-lhe a competência nessa que é uma das suas prerrogativas; essa é a matéria da cena inicial⁷¹, aquela em que também a sua autoridade de patrão face à insolência de um servo, o paradigmático Xântias, é posta à prova. Em causa está a tradição cómica que faculta ao “escravo carregado” o direito de, ao mesmo tempo que dá sinal de sofrimento e opressão sob o peso das bagagens, soltar consabidos palavrões. O nível da linguagem em causa é o mais rasteiro, mas também o mais apetecível para um espectador menos exigente. A quem usa o nome do deus do teatro coloca-se o primeiro desafio e, como um crítico competente, Dioniso censura e repudia o processo fácil⁷². Esta seria a reacção convencional, de um Dioniso que, sem reservas, preenchesse as suas atribuições de patrocinador teatral. Mas não, a hesitação instala-se quando o censor, na ânsia de reprovar a indesejável prática que a arte tinha levado à saturação, ele mesmo se antecipa a debitar os palavrões, suscitando questionamentos legítimos: quem é o senhor e quem o criado? Quem é o conhecedor e o ignorante? Onde termina a saturação para começar a reforma?

Mas já um outro *agón* o desafia, dentro de um diálogo com o

⁷¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1-20.

⁷² Sem trair o contexto cómico, a crítica é veiculada por um vocabulário à medida: “enjoo” (χολή, 4), “vomitar” (ἔμεϊν, 11), “ganhar cabelos brancos” (πλεῖν νιαυτῷ πρεσβύτερος, 18), servem de expressão, dentro de um nível rasteiro próprio do tom deste diálogo, para o desacordo crítico.

mesmo interlocutor, Xântias, agora além de transportador de bagagens, transportado por um burro. Dos palavrões do escravo, o teste salta para as subtilezas sofisticadas do discurso, expressas por um φέρω e um φέρομαι, activo e passivo⁷³. “Levar” ou “ser levado” não tem a objectividade que uma criatura comum pensa alcançar com os próprios olhos ou a falácia dos sentidos⁷⁴. Que o escravo “transporte” é apenas uma aparência, tida em conta a objecção de que “é transportado por outro”. O condicionalismo que limita a verdade face à aparência, submissa à importância do significante verbal em relação ao significado, é matéria que coloca a língua ao nível de um património de filósofos, onde sofistas como Protágoras, Górgias ou Pródico corporizavam polémicas inovadoras. Ao espectador presente no teatro impõe-se acrescentar ao quadro mais interrogações: Quem leva ou é levado? Onde está a verdade ou a aparência? Quem a determina, os sentidos ou o *lógos*?

Um último *agón* ‘poético’ está ainda reservado a Dioniso, e esse tem em cena, por adversárias, as rãs do Aqueronte, residentes também dos Pântanos, bairro de Atenas, provavelmente entre o teatro de Dioniso e o Ilisso, onde o deus tinha o seu templo, o Leneu⁷⁵. Tal como Xântias, escravo cómico amputado de legítimas prerrogativas verbais ou em disputa com um burro na sua faceta de “carregador de bagagens”, as próprias rãs sofrem também da ambiguidade das aparências: serão elas habitantes dos lugares infernais ou simplesmente vizinhas do recinto sacro do deus? Dessa diluição da geografia de Atenas em risco de se tornar imagem do inferno, resta um bastião seguro: cá ou lá, as rãs coaxam, e é com esse coaxar, transformado em canto de cisnes, que desafiam o passageiro de Caronte. Aos seus hinos, doces e melodiosos, em honra de Dioniso Leneu, réplica dos que se entoam nas celebrações festivas da cidade⁷⁶, o adversário responde

⁷³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 21-34.

⁷⁴ Neste caso, Dioniso ajusta o comentário ao tom sofisticado do contexto. O segredo está em insistir numa mesma palavra, o pomo da discórdia, em diversas tonalidades: φέροι (24), φέρεις (25), τοῦθ' ὃ σὺ φέρεις ὄνος φέρει (27), πῶς γὰρ φέρεις, ὅς γ' αὐτὸς ἕφ' ἑτέρου φέρει (29), φέρε (32).

⁷⁵ DOVER, Kenneth J. *Aristophanes: Frogs*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 223 chama a atenção para a controvérsia desta localização e defende, como espaço mais previsível, a zona entre a Acrópole e as margens do Ilisso.

⁷⁶ ARISTÓFANES. *Rãs*, 209-267.

com observações rasteiras, atento ao imediato incómodo a que está sujeito como remador improvisado. Se à melodia das rãs se associam qualificativos de suavidade e beleza (ξύναυλον ὕμνων βοάν⁷⁷, εὐγηρυν ἑμῶν κοιδῶν⁷⁸, ἔμε γὰρ ἔστερξαν εὔλυροί τε Μοῦσαι⁷⁹, χορείαν αἰόλαν⁸⁰), nas respostas de Dioniso predomina a grosseria directa⁸¹. Até ao momento em que, replicando o *agón* com Xântias, o Dioniso cómico passa a coaxar, sobrepondo-se assim ao ritmo das inimigas⁸². E de novo o espectador é chamado a avaliar: quem é o patrocinador dos hinos harmoniosos, Dioniso ou as rãs? Quem garante a festa, a voz da natureza ou a arte? A *phýsis* ou a *paideía*?

Mas não é só pela competência do deus da linguagem, árbitro do bom gosto poético e musical, que Dioniso é posto à prova. Ao mesmo tempo que se empenha na salvaguarda da Atenas santuário das artes, o deus assume-se igualmente como o salvador de um ascendente de prestígio cívico que se vê ameaçado. E para o cumprimento desse objectivo precisa também de coragem e de músculo, para o que o modelo se oferece na figura de Hércules, herói da força e defensor dos fracos, caminhante de terrenos perigosos, também ele protagonista de uma catábase; ou seja, o Dioniso de *Rãs* corporiza, de certa forma, um cúmulo de personagens que viveram idêntica odisseia: a de descer ao reino dos mortos.

A intervenção de Hércules na peça, na qualidade de *expert* nas andanças infernais, não deixa dúvidas sobre a sua participação no motivo central. É em função das credenciais ganhas pela força e valentia nesse trabalho concreto, que a visita ao herói se torna para Dioniso uma imposição. Com o seu trabalho, Hércules antecipa aquele que Dioniso se propõe agora repetir, ou seja, vencer a morte. Por isso, como afirma David Konstan⁸³, Hércules cumpre,

⁷⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 212.

⁷⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 213-214.

⁷⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 229.

⁸⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 247-248.

⁸¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 221-222, 226, 236-238, 255.

⁸² Num balanço dos ingredientes desta cena, MACDOWELL, Douglas M. *Aristophanes and Athens*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 281, resume: “Nestes poucos versos, Aristófanes combina a tradição dos hinos cómicos, a tradição dos coros animalescos, uma celebração alegre bem conhecida do público e a figura de Dioniso, com música efectiva e divertimento”.

⁸³ KONSTAN, David. *Greek Comedy and Ideology*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 62.

na primeira parte da peça, a mesma função que os Iniciados de Eleûsis na segunda, um e outros prometendo ressurreição e felicidade para sempre. Entre Dioniso e Hércules há um elo de parentesco, são irmãos de acordo com o mito, ambos filhos de Zeus. Mas também neste caso, a repercussão de *phýsis* é apenas aparente, porque na realidade os dois são distintos, ou, melhor dizendo, comicamente contrastantes. O que em Hércules é bravura, o mesmo é dizer, em tradução paródica, brutalidade – assinalada pela pele de leão e pelo bastão de vencedor de lutas paradigmáticas –, em Dioniso é delicadeza, feminilidade, cobardia – expressas na túnica amarela e nas sandálias confortáveis que calçam o caminhante⁸⁴. Mas depois de colhidas as informações necessárias da experiência de Hércules⁸⁵, a distância entre ambos traduz-se em *mímesis*: se lhe veste a pele, Dioniso tem de adoptar-lhe também o carácter e a atitude⁸⁶. A partir deste momento, que é agonístico à superfície, mas tende a ser harmónico na essência, o Dioniso cómico passa a dispor de um roteiro⁸⁷ que fará dele, e da sua aventura, a réplica fiel da protagonizada pelo herói da força⁸⁸. Ghislaine Jay-Robert⁸⁹ sublinha como

⁸⁴ ARISTÓFANES. *Rãs*, 45-47.

⁸⁵ Do roteiro infernal, permeado de observações cómicas, salienta-se a referência ao preço da travessia, os dois óbolos a pagar a Caronte (139-140, 270). A tabela, a mesma que em Atenas se usava para diversos pagamentos, teria sido uma contaminação do Hades pela cidade de Teseu, que a levou para lá. Cf. DOVER, 1993, p. 208. Além de uma menção graciosa a uma prática da cidade, atribuída ao seu fundador, o nome de Teseu traz ao contexto da catábase um acréscimo, pois também foi herói de tal proeza. Numa tragédia perdida – *Pirítoo* –, da autoria de Eurípides ou de Crítias, tomava-se por assunto o salvamento que Hércules levava a cabo de Pirítoo e Teseu; Pirítoo pagava o preço de ter pretendido cortejar Perséfone, Teseu o da lealdade a um companheiro em perigo; Hércules cumpria a sua missão de trazer Cérbero do Hades, por encomenda de Euristeu. Vide DOVER, 1993, p. 54. Sobre o tema da catábase de Hércules e seus propósitos, vide ainda EURÍPIDES. *Heraclidas*, 218-219; *Hércules Furioso*, 619, 1169-1170.

⁸⁶ ARISTÓFANES. *Rãs*, 108-115, 463.

⁸⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 136-163.

⁸⁸ As informações dadas por Hércules sobre o itinerário que espera Dioniso são, de facto, a síntese da sua própria experiência. Também Hércules cruzou o lago infernal na barca de Caronte; no Hades, encontrou os monstros; assustou-se com o fantasma de Medusa, até perceber que era apenas uma sombra; Dioniso encontra Empusa, também uma criatura susceptível de sofrer metamorfose; ambos chegam aos lodaçais e encontram os suplicados dos infernos. Vide BOWIE, Angus M. *Myth, ritual and comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 235-236.

⁸⁹ JAY-ROBERT, Ghislaine. Le voyage initiatique de Dionysos aux Enfers ou le temps du renouveau. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 28, p. 25-26, 2000.

também a forma de encarar o roteiro pelos dois aventureiros é contrastante. Hércules faz da descida para o Hades um percurso longo e perigoso, povoado de pântanos, monstros, lodaçais imensos, até à porta de Plutão onde, enfim, reina a paz prometida aos Iniciados. Este é um quadro negro, em total oposição ao que Dioniso imagina; o roteiro que espera tem portos, padarias, lupanares, estalagens, encruzilhadas, fontes, cidades⁹⁰. Às ameaças de uma paisagem inóspita, responde o recém-chegado com uma fantasia acolhedora, onde as necessidades estão garantidas; como diz Jay-Robert, “o movimento vertical, capaz de arrastar o viajante para os abismos sem fundo, converte-se numa linha horizontal, cruzada de estradas e bifurcações, graças às quais o viajante pode avançar até ao objectivo definido”. Finalmente Aristófanes, depois de permitir a Hércules a descrição e a Dioniso a fantasia, irá criar uma rota combinada das duas versões, intercalando risco com prazer.

Ao filho de Sémele falta, porém, a coragem do filho de Alcmena. Τόλμα, “ousadia” (vocábulo usado por Diodoro Sículo na sua síntese, como certamente parte da expressão convencional da história), uma condição necessária a façanhas arrojadas e ao contexto catabático (que vem ao espírito de Hércules como pressuposto perante a intenção confessa de Dioniso, *τολμήσεις γὰρ σὺ ἴεναι*⁹¹), vai-se progressivamente substituindo, no espírito do viajante em preparação, por *δεῖμα*, “medo” (*μηδὲ δειμάτου*⁹²) e *φόβος* (*φοβηθείην ἐμοί*⁹³), como parte da bagagem.

A viagem que se inicia é penosa, uma extensa caminhada necessária para satisfazer tão estranho itinerário. “Caminhar” e “sofrer” tornam-se sinónimos (*βαδίζω καὶ πονῶ*⁹⁴), em paralelo com a ideia de “descer lá para baixo”, consinta-se o pleonasma; *ἐλθεῖν εἰς Ἄιδου κάτω* ou, reforçando a distância, *κατωτέρω*⁹⁵, ou *κατέρχομαι*⁹⁶ são as alternativas a *καταβαίνω* ou

⁹⁰ ARISTÓFANES. *R&S*, 109-115.

⁹¹ ARISTÓFANES. *R&S*, 116; cf. DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*, 4. 25. 3, que a aplica a Orfeu.

⁹² ARISTÓFANES. *R&S*, 144.

⁹³ ARISTÓFANES. *R&S*, 280.

⁹⁴ ARISTÓFANES. *R&S*, 22-23, 128, 135, 178.

⁹⁵ ARISTÓFANES. *R&S*, 69-79.

⁹⁶ *κατῆλθες*, ARISTÓFANES. *R&S*, 136.

κατάβασις ausentes nesta fase dos preparativos; talvez, como acontece com a palavra ‘utopia’ – de nascimento mais tardio para um motivo literário de grande dimensão na Antiguidade –, também ‘catábase’ não tivesse ainda, no séc. V a. C., aquela tonalidade formal que a converteu na designação técnica para um processo literário e dramático.

Terminada a cena preparatória em casa de Hércules, abre-se para Dioniso a marcha que *Rãs* saturam de incidentes. É evidente, apesar de todas as interrogações de identidade, que o Dioniso disposto à catábase se assume, em caracterização exterior e disposição de espírito, como o protagonista de uma investida heróica contra o Hades. Em todos os percalços – que se sucedem de acordo com o catálogo previsto por Hércules –, Dioniso se afirma pela dissidência, de modo a produzir a imagem do anti-herói catabático. É preciso remar, para atravessar o lago dos infernos; um Dioniso atarantado afirma-se ἄπειρος, ἀθαλάπτεντος, ἀσαλαμίnius⁹⁷, “inexperiente, avesso ao mar”, estranho a Salamina”, pátria de referência dos bons marinheiros. Trata-se de enfrentar os monstros infernais; um Dioniso fanfarrão carimba a túnica com o selo de uns intestinos comprimidos pelo susto (ὄδὶ δὲ δείσας ὑπερεπυρρίασέ σου⁹⁹). E outro tanto se repete perante Éaco¹⁰⁰, o porteiro de Plutão, a reclamar, do simulacro de Hércules, vingança por inimizades antigas¹⁰¹; as tripas do visado cedem, a palidez esbate o fôlego guerreiro, o medo (δείσσα¹⁰²) justifica a cobardia

⁹⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 204.

⁹⁸ Este gracejo torna-se efectivo dado que, no mito, Dioniso era um navegante; cf. *Hino Homérico a Dioniso*; EURÍPIDES. *Ciclope*, 11-12. Era famosa a história da sua captura por piratas. Hermipo, fr. 63, atribui-lhe a fama de o mais antigo dos navegantes.

⁹⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 308.

¹⁰⁰ Segundo DOVER, 1993, p. 54, no *Pirítoo* existia um diálogo entre Éaco e Hércules, em que o primeiro exprimia espanto diante da vinda de um estranho e Hércules declarava quem era e ao que vinha. Sublinha ainda o mesmo estudioso que provavelmente o coro da peça era constituído por iniciados de Elêusis. Estas semelhanças sugerem, em *Rãs*, uma paródia que a escassez de testemunhos torna difícil de avaliar, desde logo pelas dúvidas colocadas quanto à data do *Pirítoo*. Mas é possível imaginar que a paródia tivesse convertido o Éaco do mito numa espécie de porteiro mal disposto, muito próprio das convenções do género. Sobre as dúvidas suscitadas pela identidade do porteiro do inferno em *Rãs*, que DOVER, na sua edição, designa anonimamente por “Porteiro”, vide a discussão desenvolvida pelo mesmo editor em 50-55.

¹⁰¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 479.

¹⁰² ARISTÓFANES. *Rãs*, 484.

(δειλότατε, δειλός¹⁰³). Estes são sinais que, dentro da convenção cômica, sugerem um recuo progressivo da disposição inicial; a segurança heróica, modelada sobre o exemplo de Hércules, começa a ruir.

Ampliando o contraste, não só com um Hércules, mas com um simples escravo atrevido, reunidos ambos sob uma legenda comum, Ἡρακλειοζανθίαν,¹⁰⁴ Aristófanes torna a dicotomia medo/ousadia em alguma coisa de palpável, através do jogo de insígnias – pele de leão e cacete para a coragem, túnica amarela e sandálias para a cobardia –, num processo que soma ao espectáculo a acção. Com o protagonismo, que salta entre patrão e escravo, alternam também as insígnias respectivas. Γίγνομαι¹⁰⁵, “tornar-se”, passa a estar no centro das palavras e da acção, como expressivo de sucessivas metamorfoses¹⁰⁶. Se o escravo é λημματίας κάνδρειος, “determinado e corajoso”¹⁰⁷, e ainda ἀφοβόσπλαγχνος, “de tripas intrépidas”¹⁰⁸ – um verdadeiro achado para responder à expressão cômica do susto que Dioniso protagonizara –, pois que assumo o cacete e a pele de leão, e deixe ao comparsa o peso das bagagens (ἐγὼ δ' ἔσομαι σοι σκευοφόρος ἐν τῷ μέρει¹⁰⁹). Mas se o tom da cena muda e, em vez do perigo, se apresentam o prazer e a festa, as bagagens regressam ao escravo¹¹⁰ e a pele a um patrão fortalecido¹¹¹. O próprio coro¹¹² sublinha a transferência (μετακυλίνδειν¹¹³, μεταστρέφειν¹¹⁴) como marca de excelência e arma de um homem hábil; com este reparo,

¹⁰³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 486-487.

¹⁰⁴ ARISTÓFANES. *Rãs*, 499. Este é o tipo de composição de nomes e personalidades em que Cratino se mostrou hábil criador (e. g. *Dionisalexandre*, título de uma das suas comédias).

¹⁰⁵ ARISTÓFANES. *Rãs*, 495, 581-583.

¹⁰⁶ É curioso notar, *mutatis mutandis*, como também em Diodoro Sículo a ideia de “mudança, transferência, metamorfose” se impõe, no que respeita a Sémele (μεταδόντα, μετονομάσαι). As grandes alterações que a distância entre morte e vida comporta exigem essas mudanças que, no caso de Sémele, lhe alteraram não a personalidade, mas o nome.

¹⁰⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 494.

¹⁰⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 496.

¹⁰⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 497.

¹¹⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 525.

¹¹¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 528.

¹¹² ARISTÓFANES. *Rãs*, 534-540.

¹¹³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 536.

¹¹⁴ ARISTÓFANES. *Rãs*, 539.

ajuda-nos a transplantar o velho herói catabático, um Ulisses, um Hércules ou um Orfeu, de personalidade coerente e inteiriça, para as virtuosidades do homem novo, um produto da sofística¹¹⁵. Mais não faz a reflexão coral do que intervalar uma promessa de prazer com outra de perigo que já regressa, nas ameaças decididas de duas taberneiras, a exigir nova troca de insígnias¹¹⁶; e o coro passa a celebrar Xântias que, com a farpela, recebe uma vez mais “o olhar façanhudo” do herói que encarna¹¹⁷.

Explorado à saciedade o efeito cómico da metamorfose, é chegada a hora da clarificação. Recorre-se ao teste, primeiro à medida de um escravo, sujeito a tortura para que se lhe arranque a verdade¹¹⁸; depois à medida de um deus, confrontado com o arbítrio esclarecido dos seus iguais, Plutão e Perséfone. Cumprida a viagem redentora, de um longo calvário até ao esclarecimento final, Dioniso chegou à sua Ítaca, no caso o palácio de Plutão; aí recupera a identidade, de deus do teatro, e com ela as atribuições que a cidade dele espera. Aceder a um mundo proibido tem um preço, de imaginação criativa (*lógos*) e de esforço (*érgon*), que a catábase concretiza na elaboração de um projecto e numa viagem. Para ambos os requisitos, o Dioniso cómico encontrou resposta, como vimos.

As ambiguidades que afectam o herói não deixam imune o próprio Hades. Entendido como exemplo de um “mundo do avesso”, o reino dos

¹¹⁵ Terâmenes é dado como modelo deste novo protótipo, ele que adiante, no *agón*, volta a ser referido como exemplar da escola sofística (967). Como político de grande visibilidade, tinha partilhado o comando militar com Péricles (LÍSIAS, 12. 65) e sido um dos *próbuloi*, “comissários” nomeados após a campanha da Sicília. A partir justamente desta fase terminal da guerra, Terâmenes manteve-se em evidência, ao promover o estabelecimento da oligarquia, em 411 (TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 68. 4). Com o derrube deste regime, Terâmenes flutuou para uma tendência mais democrática, acompanhando a ordem dos tempos (TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 89. 2-94. 1). Em Arginusas, foi acusado de negligência na recuperação dos caídos e feridos em combate, mas soube como alijar responsabilidades para os generais (XENOFONTE. *História da Grécia*, 1. 6. 35, 1. 7. 5-8). Logo um verdadeiro político do momento, interviente, hábil, argumentativo, liberto de princípios ou de peias ideológicas.

¹¹⁶ ARISTÓFANES. *Rãs*, 586-589.

¹¹⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 590-594. KONSTAN, 1995, p. 70 observa como a confusão entre Dioniso e Xântias equivale, na versão cómica, aos abalos na hierarquia social que Atenas experimentava no momento: os cidadãos sofriam perda de direitos (700-705), enquanto os escravos ganhavam o direito à liberdade e, com ela, à contestação.

¹¹⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 616-622.

ínferos contrapõe às sombras, pântanos, perigos e sofrimentos, as delícias que a convenção sempre atribuiu a um mundo utópico; numa palavra, distopia e utopia convivem harmoniosamente em *Rãs*. Alguns traços que fazem parte da convenção da utopia estão patentes na catábase da peça e também eles em dicotomias sugestivas. Há primeiro o itinerário fantástico, criado com topónimos verdadeiros e forjados, imaginativos e paródicos. Como paragens no percurso infernal, são propostos no pregão de Caronte, qual funcionário de estranha companhia de navegação¹¹⁹:

Τίς εἰς ἀναπαύλας ἐκ κακῶν καὶ πραγμάτων;

Τίς εἰς τὸ Λήθησ πεδίον, ἢ ᾿ς ᾿ Ονουπόκας,

ἢ ᾿ς Κερβερίουσ, ἢ ᾿ς Κόρακας, ἢ ᾿ πὶ Ταίναρον;

Quem quer ir para o Eterno Repouso dos males e dos negócios? Quem quer ir para a planície do Esquecimento, para a Terra onde o Diabo Perdeu a Cartola, para os Cerbérios, para o Raio que o Parta, ou para o Ténaro?

Aqui se misturam topónimos relacionados com a geografia mítica do Hades (o Letes, rio do Esquecimento, ou o Ténaro, o promontório lacónico que marcava a entrada do inferno), gracejos sobre realidades tradicionais no mundo dos mortos (caso do cão Cérbero que passa a dar nome a um clã ou tribo), e finalmente construídos sobre expressões que designam, na linguagem comum, fórmulas de não lugar ou de maldição (o Lugar onde se tosquia o burro, ou os corvos).

Vem depois, como símbolo do prazer perfeito que a utopia reserva face à realidade, a aventura suprema, prometida pelos mistérios de Elêusis e ganha através da piedade e da justiça¹²⁰. Como coro da peça, os mistas habitam na vizinhança do palácio de Plutão, à porta do poder infernal, no âmago da própria utopia. Depois dos apertos e perigos, que o Hades – e a vida – reservaram aos dois viajantes, o mundo que os mistas experimentam é de uma perfeição e amenidade total. Um simples sopro místico¹²¹ e já Dioniso e Xântias se contagiam da doçura ambiente (ἡρεμεί¹²², ἡσυχίαν¹²³).

¹¹⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 185-187.

¹²⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 454-459.

¹²¹ Cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 154.

¹²² ARISTÓFANES. *Rãs*, 315.

¹²³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 321.

A paisagem onde os iniciados se movem é um prado¹²⁴, húmido e florido, moldura ideal para as danças¹²⁵. Os ares enchem-se dos fumos, suculentos e fartos, dos assados rituais¹²⁶. E, em tal ambiente, a natureza humana revitaliza-se e a idade perde o seu peso acabrunhador¹²⁷.

Íaco, versão ritual de Dioniso, participa no cortejo, como patrocinador da caminhada infatigável dos mistérios¹²⁸. Mas no hino que o celebra – tal como naquele em que as rãs entoavam louvores a Dioniso Leneu – o deus cómico, ainda à procura de identidade, não se revê: o que terá “um deus infatigável” (ἄνευ πόνου¹²⁹) a ver com o caminhante estafado da aventura cómica (βαδέζω καὶ πονῶ¹³⁰)? Ou que paralelo haverá entre um Íaco “amigo dos coros” (φιλοχορευτά¹³¹) e aquele Dioniso que disputa palavras com um criado e banalidades com as rãs? As benesses que o deus concede aos seus fiéis – “sem sofrimento, festejar e dançar” (ἀζημίους παίζειν καὶ χορεύειν¹³²) –, o Dioniso cómico mostra-se incapaz de as garantir a si mesmo. É no papel de um vulgar seguidor, entusiasmado pela iniciativa de Xântias, que o Dioniso cómico enfim se envolve... na sua própria festa¹³³.

Da utopia faz também parte a abundância, a participação em banquetes que, por milagre, se preparam e se oferecem. A esta cornucópia de manjares, a comédia juntou, como traço seu, longos menus, que vulgarizam, ao paladar de qualquer gourmet ateniense, as benesses da própria fantasia. O inferno de *Rãs*, mais uma vez, responde a esse requisito, sem prescindir, como é essencial, do claro/escuro de uma permanente dicotomia. Cabe a Perséfone garantir, na corte de Hades, uma generosidade paradisíaca¹³⁴. Pela

¹²⁴ ARISTÓFANES. *Rãs*, 326, 344, 351-353, 372-375, 441-442, 449-453.

¹²⁵ Cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 156-157.

¹²⁶ ARISTÓFANES. *Rãs*, 338.

¹²⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 345-350. Cf. EURÍPIDES. *Bacantes*, 188-190.

¹²⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 397-407.

¹²⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 401. Cf. EURÍPIDES. *Bacantes*, 194, 614, 737-764.

¹³⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 23.

¹³¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 403, 413.

¹³² ARISTÓFANES. *Rãs*, 406.

¹³³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 414-415.

¹³⁴ Como iniciado nos mistérios de Elêusis antes de descer ao Hades (cf. EURÍPIDES. *Hércules Furioso*, 613), Hércules tinha com Perséfone uma relação de boa amizade. Daí que a deusa, a mão feminina na sua catábase, o tenha ajudado a cumprir a missão de

voz de uma serva, a senhora dos infernos regala os que são seus hóspedes com um banquete farto e a ponto de surgir sobre a mesa por artes de um cozinheiro competente¹³⁵. Não lhe faltam os pães, os purés, os assados, as sobremesas¹³⁶, tudo preparado com rapidez (εὐθέως) e em quantidade (δύ ἢ τρεῖς, ὄλον¹³⁷); nem as aves, os grelhados e os vinhos¹³⁸, com uma qualidade excepcional e a tocar as raias do supérfluo (τραγήματα, γλυκύτατον); tudo animado por uma flautista e duas ou três bailarinas, de uma juventude fora do comum (ὠραιοτάτη, ἠβυλλιώσαι κάρτι παρατετιλμένα¹³⁹). Quantidade, excelência, prontidão, eis o que o vocabulário sublinha.

Mas logo, em flagrante oposição, Dioniso e Xântias mergulham, da utopia, na mais rasteira realidade. E essa mora numa vulgar taberna, que também as tem o Hades, onde para mais Hércules tinha deixado contas em aberto. Os petiscos são, nesse outro contexto tão conhecido dos vivos, bem mais modestos: pão¹⁴⁰, carne¹⁴¹, alhos¹⁴², conservas¹⁴³ e queijo¹⁴⁴, a ração mediana de qualquer simples mortal. Os números repetem-se, não para dimensionar uma abundância fantástica, mas para avaliar a gulodice pantagruélica do Hércules cómico, outrora cliente de passagem: os pães que comeu, dezasseis, os pedaços de carne, vinte; alhos, a maior parte do que havia; conservas, com fartura; os queijos, com cestos e tudo. Como natural consequência, os números reflectem-se na conta, porque nada é de graça na taberna. Só a carne, vinte pedaços a meio óbolo cada, somam uma boa maquia. Mas o total? Esse subiu a tal montante, que provocou no freguês

capturar Cérbero (Timeu, *FGrHist* 566F 102b). Esta é a mesma Perséfone que Diodoro Sículo cita como aliada de Orfeu, no seu desígnio de recuperar Eurídice. Em *Rãs*, a deusa não faz mais do que garantir ao seu hóspede um jantar de boas vindas.

¹³⁵ ARISTÓFANES. *Rãs*, 517-518.

¹³⁶ ARISTÓFANES. *Rãs*, 503-507.

¹³⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 506.

¹³⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 509-511.

¹³⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 513-516.

¹⁴⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 551.

¹⁴¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 553.

¹⁴² ARISTÓFANES. *Rãs*, 555.

¹⁴³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 558.

¹⁴⁴ ARISTÓFANES. *Rãs*, 559.

uma crise de fúria¹⁴⁵; em vez da bolsa, Hércules, ao seu jeito próprio, sacou da espada e pôs em fuga as taberneiras. É assim que a própria utopia, sujeita à caricatura, se molda à ambiguidade geral da peça.

Para a catábase de *Rãs* há um motivo e, dentro do que é tradicional, é objectivo de quem a promove – o Dioniso cómico – enfrentar a morte e promover o resgate e o regresso à vida de alguém, que se ama e cuja ausência se não suporta. O sentimento motivador da aventura é, na peça, *πόθος*, “a saudade”¹⁴⁶, que se incrementa até ao “desejo” (*ζέμερος*¹⁴⁷), que morde¹⁴⁸ e inquieta. À sua medida, o deus do teatro sofre por um poeta (“sinto falta de um poeta dos bons”, *δέομαι ποιητοῦ δεξιῶν*¹⁴⁹), dos verdadeiros, dos genuínos (*γόνιμος*¹⁵⁰), da excelência daqueles, já perdidos no passado que a morte levou, capazes de uma tirada, que a sua memória identifica com Eurípidēs¹⁵¹. Porque *areté* poética para Dioniso tem nome, e esse é – confessa-o finalmente o deus num *enjambement* patético – Eurípidēs (*τοιουτοσὶ τοίνυν με δαρδάπτει πόθος / Εὐριπίδου*¹⁵²). Mais do que *enjambement*, o nome do poeta é também *paraprosdokían*, um rasgo de surpresa, porque afinal é de um falecido que se trata. O que a Hércules, no papel de um espírito rasteiro que se ilumina apenas face a um prato de sopa, parece inusitado, é afinal a vénia à tradição: porque a catábase tem de ter por objecto exactamente um morto. Como um novo Orfeu, que tenta resgatar a esposa amada, ou Hércules, que liberta das garras da morte um amigo querido, Dioniso dispõe-se a todos os esforços para recuperar o poeta do seu coração. É essa a disposição, primeiro íntima, individual, que o move. Disposição que – é bem sabido – o desfecho da peça não satisfaz; não porque o deus do teatro tenha mudado de preferências, seduzido pelo mérito inegável do opositor ao seu preferido; mas porque o objectivo da catábase mudou perante o *agón* infernal; antes de satisfazer sentimentos ou anseios pessoais, foram os interesses da cidade que se impuseram, levando

¹⁴⁵ ARISTÓFANES. *Rãs*, 561-562.

¹⁴⁶ ARISTÓFANES. *Rãs*, 53, 66.

¹⁴⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 59.

¹⁴⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 66.

¹⁴⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 71.

¹⁵⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 96-98.

¹⁵¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 98-102.

¹⁵² ARISTÓFANES. *Rãs*, 66-67.

o entusiasta de Eurípidés a assumir-se finalmente na sua verdadeira missão: a de patrocinador da vitalidade de uma *pólis*, Atenas.

Por isso, a anábase que se pretende não tem em perspectiva, como na tradição, um objecto incontroverso: Eurídice para Orfeu, Cérbero para Hércules, Sêmele para Dioniso. Para que também a convenção da comédia seja cumprida, um *agón* interpõe-se entre a definição do objectivo de Dioniso e o resultado da descida. Tudo se altera: o que retorna é, não um poeta hábil, mas um outro sensato (ἔχων ζύνεσιν¹⁵³, εὖ φρονεῖν δοκίμας¹⁵⁴, διὰ τὸ συνετός¹⁵⁵); logo não Eurípidés, mas sim Ésquilo¹⁵⁶.

O sinal de disparidade entre o objectivo da catábase e a sua concretização surge no primeiro contacto com o palácio de Plutão, ainda preambular, delegado em escravos coscuvilheiros, Xântias e o seu parceiro do palácio infernal. O próprio debitar das regras que definem o prestígio dos melhores no Hades e a explicação sobre a polémica que se percebe à distância deixam um alerta. A ambiguidade por que a excelência é traduzida, com a palavra σοφώτερος¹⁵⁷, “o ser mais competente” na sua arte, introduz uma primeira alteração no critério anterior de Dioniso; no Hades, a prioridade vai para “o mais competente”, um termo mais amplo do que “o que é hábil” (σοφώτερος em vez de δεξιός). O que σοφός possa significar para a opinião pública no Hades merece um esclarecimento mais completo: ao chegar ao reino de Plutão, Eurípidés contestou a estabilidade da posição de Ésquilo, como “o melhor” (κράτιστος¹⁵⁸): procurou apoio entre o público mais receptivo às preferências da sua produção, “salteadores, carteiristas, parricidas e assaltantes”¹⁵⁹, pondo em evidência a mensagem pouco ética da sua cena; e fê-lo com os habituais artifícios retóricos, “antilogias, subtilidades, reviravoltas”¹⁶⁰. Foi assim que mereceu, entre esse auditório, o consenso

¹⁵³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1482-1483.

¹⁵⁴ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1484.

¹⁵⁵ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1490.

¹⁵⁶ Sobre a mudança de intenções de Dioniso no propósito da catábase, vide KONSTAN, 1995, p. 61-74.

¹⁵⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 766.

¹⁵⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 770.

¹⁵⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 772-773.

¹⁶⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 775.

como σοφώτατον¹⁶¹. Pela primeira vez, a excelência de um poeta é colocada não apenas num plano formal, exterior, superficial de uma linguagem engenhosa – critério por que Dioniso, ainda na Terra, se orientava – mas desmembrada em mérito ético e estético, nesta ordem de prioridades. Foi então que os mortos exigiram um julgamento em forma, para decidir qual dos dois se poderia considerar “o mais competente na sua arte” (τὴν τέχνην σοφώτερος¹⁶²). Com esta espécie de novo prólogo, que a conversa entre os dois escravos representa¹⁶³, prepara-se, ou redefine-se, o sentido daquela que vai ser a segunda parte da peça, com uma autonomia própria relativamente à catábase anterior: o *agón* literário. Como eco deste propósito, também o coro, no momento de se dar início ao debate após alguns mimos entre os dois contendores, pronuncia a tese em debate no mesmo sentido¹⁶⁴: “É agora que o grande debate pela competência vai passar a vias de facto” (νῦν γὰρ ἀγῶν σοφίας ὁ μέγας χωρεῖ πρὸς ἔργον ἤδη).

É como juiz da contenda que Dioniso, antes de mais, entra na sua verdadeira identidade de deus, com competência teatral; mas é também por via dessa função que o deus da festa dramática vai tomar consciência de quais as exigências adequadas ao seu estatuto e função, na contingência que a cidade vive; que não se deixe seduzir por superficialidades *à la page*, mas premeie o que é genuíno, visceral e portador de uma mensagem construtiva para a cidade em crise. Não surpreende, portanto, que, como consequência dessa aprendizagem, Dioniso decida de modo diferente do previsto; não há, como alguns estudiosos têm defendido, quebra na estrutura dramática, entre o propósito e a decisão; um e outra são apenas os pólos extremos de um processo de crescimento que o deus experimenta e que Atenas é também convidada a aceitar.

O *agón*, que segue o curso que sobretudo Eurípides define com as questões que suscita, progride também num sentido de aprofundamento: da linguagem, para recursos de cena, temas e personagens. É

¹⁶¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 776.

¹⁶² ARISTÓFANES. *Rãs*, 779-780.

¹⁶³ É bem conhecida, como própria da abertura de uma comédia (vide *Cavaleiros*, *Vespas*, *Paῖς*), a cena entre dois escravos que, além de reclamarem contra os patrões, definem a acção futura.

¹⁶⁴ ARISTÓFANES. *Rãs*, 884.

cumprido este caminho, que leva da exterioridade ao âmago da proposta, que chega o momento de repor a grande questão, que perpassa toda a catábase. Formulada pelo velho Ésquilo, a reflexão, central no *agón*, surge com toda a pertinência¹⁶⁵: “Qual o motivo por que se deve admirar um poeta?” (Τίνος ούνεκα χρη θραυμάζειν ἄνδρα ποιητήν;). A resposta, dada por Eurípides, satisfaz o sentido do *agón* e o progresso de toda a peça¹⁶⁶: “Pela habilidade e pelo conselho (δεξιότητος καὶ νοουθεσίας), porque tornamos os homens melhores nas cidades”, ou, por outras palavras, porque preparamos bons cidadãos. É no interesse da cidade que a dimensão ética, para além da estética, faz do teatro uma verdadeira arte. Cada poeta é livre de usar uma metodologia própria – Ésquilo pela fidelidade aos modelos da épica, dentro de um padrão tradicional de literatura útil e didáctica como a que, a par do velho Homero, Orfeu, Museu e Hesíodo também cultivaram¹⁶⁷; Eurípides vendido às novidades sofisticadas do momento –, desde que o objectivo final se não altere. Foi este o risco que Eurípides correu, e que o condenará a uma derrota no *agón*: o de ter enveredado por uma tragédia licenciada, privilegiando Fedras e Estenebeias¹⁶⁸. Na opção consciente que fez, ponderou duas perspectivas de criação artística: a realista e a didáctica, uma procurando reproduzir a vida tal qual é, outra valorizando paradigmas éticos e escamoteando vícios¹⁶⁹. O peso dos valores fala pela boca de Ésquilo, com palavras expressivas de uma ética tradicional: “Deve o poeta ocultar o mal, e não o apresentar nem o ensinar. Porque às crianças é o mestre quem as ensina, aos adultos são os poetas”.

Embora o *agón* literário prossiga com o cotejo de aspectos técnicos concretos, a verdade é que o *agón* sobre o sentido da arte acabava de conhecer o seu desfecho. Sob preferências e divergências de forma, o essencial estava definido. Por isso, depois de avaliados ainda os prólogos,

¹⁶⁵ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1008.

¹⁶⁶ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1009-1010.

¹⁶⁷ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1032-1036.

¹⁶⁸ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1043-1044.

¹⁶⁹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1052-1055. Este é um tópico que antecipa a crítica moral à poesia, como a virá a colocar Platão na *República*. A ideia de que essa é a missão de um poeta, sobretudo trágico, ascende primeiro a uma tradição poética de que a tragédia se sente herdeira (1030-1036), mas até da sua própria designação de *didaskaloi*, no sentido básico de que ensinavam e ensaiavam os participantes na representação.

os cantos líricos, o peso relativo da produção dos poetas em litígio, o juiz fica incapaz de os hierarquizar do ponto de vista estritamente técnico¹⁷⁰. Por diferentes motivos, ambos têm, quanto à *δεξιότης*, argumentos para o cativar; o resultado é, portanto, sob este ponto de vista, um empate. Falta, porém, accionar a *νοῦθεσία* e aí encontra-se a chave da solução, distinta da esperada e conciliadora dos motivos que animam as duas partes da peça: aquele poeta que merecer o primeiro lugar no *agón* não só adquire o título de “o melhor” entre os mortos, mas o direito de satisfazer o objectivo da catábase, voltar a Atenas de acordo com o projecto do deus. A ressurreição é ganha, no caso de Ésquilo, pelos serviços prestados e a prestar à cidade, pelo que se pode chamar comprometimento cívico. É patente como Dioniso, ao recordar o móbil da sua descida ao Hades, mudou de opinião e se limita a um enunciado mais vago¹⁷¹: “Vim cá abaixo à procura de um poeta” (*ἐγὼ κατῆλθον ἐπὶ ποιητήν*).

E quando convidado a concretizar melhor o seu propósito, responde não com egoísmos de um espectador isolado, mas como um cidadão pleno, consciente também dos seus deveres de divindade protectora, à frente dos interesses colectivos¹⁷²: “Para que a cidade, a salvo, conduza os seus coros”. A paixão pela música, pela arte dramática, cede lugar à salvação da cidade como sua mesma condição. A ordem que se vai estabelecendo no Hades e na figura de Dioniso é uma promessa de que igual esperança ainda resta a Atenas. É dentro deste outro ponto de vista que se ensaia um novo *agón*, breve, sobre uma proposta política concreta para a crise de que a cidade padece. *Agón* que não interessa prolongar, porque afinal não passa de um recurso lateral para promover um desempate. A missão primeira dos poetas, há que reconhecê-lo, não é exprimirem-se sobre a solução para questões concretas do quotidiano político; cabe-lhes, isso sim, através da imitação, da representação, simbólica e universalista, da realidade promover reflexões de fôlego muito mais amplo. E essa é uma questão já discutida no *agón* literário da peça. Logo, a salvação de Atenas não está dependente nem de personalidades como Alcibiades, nem de estratégias, como o reforço da armada. O que o deus consegue no reino dos mortos é uma resposta que

¹⁷⁰ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1413.

¹⁷¹ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1418.

¹⁷² ARISTÓFANES. *Rãs*, 1419.

aponta para valores, os que alimentaram o passado glorioso da cidade.

Ou seja, se não é também o conselho político o que pode resolver o impasse, a solução só pode ser “divina”, determinada por um Dioniso agora consciente do seu papel social. É a Ésquilo que, no simulacro de uma *pólis* em que o inferno se havia transformado, é o poeta que arregimenta em sua volta a gente séria, defensores dos valores tradicionais, a quem a peça devolve a autoridade sobre Atenas. É com essa geração, de que o velho poeta é o representante, que coincide também uma poesia, séria e elevada. Tal como em *Demos* de Êupolis, o elogio de Aristófanes em *Rãs* pertence a todos aqueles que ajudaram a construir os bons velhos tempos de Atenas. A sensatez da decisão é sublinhada pelo coro. De modo a que, sem mais reservas, Plutão abra, ao deus e ao poeta de sensatos conselhos, as portas do Hades, sem demora e sem condições, como exige o *happy end* de uma comédia. Rodeado de cantos, o poeta pode regressar ao mundo dos vivos; ao mesmo tempo que, por generosidade dos deuses íferos, a cidade possa promover também a sua redenção¹⁷³: “E à cidade concedei bons pensamentos, fonte dos maiores bens” (τῇ δὲ πόλει μεγάλων ἀγαθῶν ἀγαθὰς ἐπινοίας).

É assim que uma peça que abriu com a menção do poder da palavra, εἶπω, deixa agora, como tonalidade final, a promoção do pensamento, ἐπίνοια, como fonte verdadeira de todos os bens.

RESUMO

O tema da catábase, de tradição épica, teve na comédia um tratamento amplo. Das diversas peças de que parece ter sido motivo central, destacam-se *Demos* de Êupolis e *Rãs* de Aristófanes. Centrados em diferentes perspectivas – Êupolis na dos chefes políticos, Aristófanes na dos poetas trágicos –, ambos os poetas partilham um único objectivo: o de encontrar, para uma Atenas em crise, a salvação.

Palavras-chave: Épica. Comédia antiga. Utopia. Convenção da catábase.

ABSTRACT

The katabasis, a subject since the epic poetry, had in comedy a large popularity. Among the different plays devoid to this subject, Eupolis'

¹⁷³ ARISTÓFANES. *Rãs*, 1530.

Demoi and Aristophanes' *Frogs* are of particular relevance. Focused on different perspectives – Eupolis on the demagogues and political leaders, Aristophanes on tragic poets –, both of them share the same aim: to find, for the deep crisis of Athens, a way of salvation.

Key-words: Epics. Ancient Comedy. Utopia. Katabasis' convention.

UTOPIA E GÊNERO NA COMÉDIA ARISTOFÂNICA¹

FÁBIO DE SOUZA LESSA

Instituto de História
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Neste texto, propomos articular as reflexões acerca dos conceitos de utopia e de gênero, como construção sociocultural, na Atenas do século V a.C., a partir das comédias *Lisístrata* (411 a.C.) e *Assembleia de Mulheres* (392 a.C.) de Aristófanes. Tal escolha se deve ao fato de as protagonistas dessas peças serem personagens femininas em situações que comumente são entendidas como utópicas.

Por mais utópicas que possam parecer as situações vivenciadas pelas personagens aristofânicas, defendemos que essas personagens são as atenienses com as quais se convive no cotidiano, nos espaços privados e/ou públicos; isto é, elas não são propriamente míticas. E o que aparentemente pode ser o absurdo, é, na verdade, um meio para a reflexão, através do riso, do próprio cotidiano ateniense.

A seleção das obras do poeta Aristófanes se pautou em pelo menos dois fatores: o primeiro, conforme mencionamos acima, se refere ao fato de as peças possuírem, como protagonistas, personagens femininas; inclusive *Lisístrata* é tida comumente como a primeira comédia a ser protagonizada por uma personagem feminina². Uma das especificidades da comédia antiga, de acordo com Nicole Loraux, é justamente a concessão de espaço às mulheres³,

¹ Este texto é uma atualização de questões discutidas por mim no livro *O Feminino em Atenas* publicado em 2004, mais precisamente no capítulo 4.

² TAAFFE, L. K. *Aristophanes and Women*. London: Routledge, 1994, p. 12.

³ LORAUX, N. Aristophane, les Femmes d'Athènes et le Théâtre. In: REVERDIN, Olivier; GRANGE, Bernard (Éd). *Aristophane*. Vandoeuves-Genève: Fondation Hardt, 1993. p. 203-253. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 38). Cf. p. 205.

ou ainda a expansão do cômico feminino⁴. Pela frequência com a qual o feminino é abordado nas comédias de Aristófanes, podemos concordar que ele o considera como um elemento essencial da *pólis*, embora esta seja controlada e representada pelos homens⁵.

O segundo consiste na observação de que as personagens femininas nessas comédias atuam em grupo e no espaço público. Em *Lisístrata*, as jovens esposas atenienses e espartanas, frustradas pela longa duração da guerra do Peloponeso – 431 a 404 a.C. – e pela ausência de seus maridos, iniciam uma greve de sexo como parte dos planos para formular a paz, e portanto obter o fim da guerra. Não nos esqueçamos de que a guerra é o elemento responsável por mudanças significativas na sociedade ateniense e que o essencial da vida de Aristófanes e de sua obra corresponde à época da guerra entre atenienses e espartanos. Segundo J. de Romilly, “o mundo que ele denuncia incansavelmente é o da guerra, com os campos destruídos, a miséria e a população amontoada no interior das muralhas, perda, e miserável”⁶.

As mudanças às quais nos referimos acima podem ser observadas no que se refere aos segmentos femininos; estes conquistam, na ausência masculina, maior poder de ação que fora registrado pelo gênero cômico⁷. Em *Assembleia de Mulheres*, por exemplo, as esposas atenienses, disfarçadas de homens e sob o comando da personagem Praxágora, ocupam a *Prýx* e votam pela entrega do governo da *pólis* para as mulheres⁸.

Antes de prosseguirmos, julgamos ser necessário discutirmos, mesmo que de forma sucinta, os conceitos de gênero, como categoria historicamente construída, e de utopia; conceitos que nortearão nossa interpretação. Começemos com as discussões que envolvem a História de Gênero; até porque nada mais oportuno do que frisarmos que o discurso polivalente sobre a construção do feminino estava em jogo na cena cômica⁹.

⁴ OLIVEIRA, F.; SILVA, M. F. *O Teatro de Aristófanes*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991, p. 218.

⁵ TAAFFE, 1994, p. 13; LESSA, F. S. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004, p. 165.

⁶ ROMILLY, J. *Compêndio de Literatura Grega*. Lisboa: Ed. 70, 2011, p. 143 e 146.

⁷ OLIVEIRA; SILVA, 1991, p. 219-22.

⁸ TAAFFE, 1994, p. 12.

⁹ GILHULY, Kate. *The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens*. New York:

Diferente dos pressupostos que caracterizam os trabalhos produzidos no âmbito da História das Mulheres, a categoria gênero procura evidenciar que a construção do feminino e do masculino aparece interligada; isto porque cada um dos gêneros é definido em função do outro. O principal pressuposto do conceito gênero é, de acordo com P. S. Pantel, entender a diferença entre masculino e feminino como resultado da organização cultural da relação social entre os sexos, logo, distanciada do determinismo biológico¹⁰. Além de relacional e historicamente construído, o gênero é plural. Segundo Maria Izilda S. de Matos, “existem muitos ‘femininos’ e ‘masculinos’, e esforços vêm sendo feitos no sentido de se reconhecer diferenças dentro da diferença, apontando que mulher e homem não constituem simples aglomerados:...”¹¹.

Distanciando-se de pensar a categoria gênero através de um modelo binário, Kate Gilhuly propõe a reflexão a partir de uma *matriz feminina*. Segundo a autora:

*A matriz feminina – que configurou o relacionamento entre a prostituta, a esposa e a sacerdotisa ou agente ritual – foi um princípio organizacional utilizado pelos atenienses do Período Clássico para pensar e falar de si mesmos; era parte do imaginário social ateniense. Esta estrutura opera em uma variedade de textos e gêneros e estava, portanto, ligada a várias facetas da identidade ateniense*¹².

Ao invés de conceber o feminino como oposto ao masculino, a matriz feminina permite que um tipo de mulher seja definido em relação aos outros¹³, dimensionando com maior destaque a heterogeneidade dos grupos femininos. Até mesmo porque, segundo ainda a autora, gênero não é um campo unificado – há diferentes estratégias para representá-lo, e elas circulam em uma variedade de permutações. Além disso, “cada tipo

Cambridge University Press, 2009, p. 140.

¹⁰ PANTEL, P. S. A História das Mulheres na História da Antiguidade, Hoje. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1993. v. 1. p. 101.

¹¹ MATOS, M. I. S. História, Mulher e Poder: Da invisibilidade ao gênero. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org.). *História, Mulher e Poder*. Vitória: Edufes, 2006, p. 9-23. Cf. p. 13.

¹² GILHULY, 2009, p. 2.

¹³ GILHULY, 2009, p. 2-3.

feminino simboliza um domínio do masculino, e cada um desses domínios é entendido em relação aos outros”¹⁴.

Outro aspecto a ser salientado é que feminino e masculino, bem como *oîkos* e *pólis* possuem, na poesia aristofânica, uma reciprocidade¹⁵. Reciprocidade esta também observada por Helene Peet Foley, quando afirma que, para Aristófanes, *oîkos* e *pólis* são similares, argumentando que a Acrópole, em *Lisístrata*, se torna um *oîkos* e que as ações femininas derivam de seus poderes domésticos e religiosos¹⁶. Estes, de fato, constituem-se nos únicos *poderes* da esfera feminina na cultura masculinizada ateniense. Podemos considerar que a utopia nas comédias de Aristófanes reside na própria projeção¹⁷ da esfera doméstica para fora de seus limites, para a *pólis* como um todo.

Inversão, festa, terra abundante e ideias de utopia são essenciais à comédia. Uma situação utópica é, por exemplo, a vida perfeitamente feliz deslocada de um tempo e de um espaço determinados. O termo composto *utopia* resulta do advérbio *ou*, significando *não*, e a palavra *tópos*, lugar. Em síntese, o termo significa *nenhum lugar*. Porém, segundo Rosanna Lauriola, não fora cunhado pelos gregos antigos e faz referência ao imaginário Atlântico do século XVI¹⁸. Pelo menos duas características combinadas são fundamentais para o conceito de utopia: 1) o ideal de uma vida perfeita, imune a todos os problemas; 2) o ideal de um Estado perfeito, onde a justiça e a paz predominem¹⁹.

O que podemos traçar como comum e ponto inicial nas utopias é a existência de uma realidade insatisfatória, o que é frequente nas comédias de Aristófanes. No caso do poeta, essa realidade se compõe pela desintegração social e política gerada pela guerra do Peloponeso que atinge o próprio funcionamento da democracia. Peças como *As Aves*, *Lisístrata* e *Assembleia*

¹⁴ GILHULY, 2009, p. 8 e 23.

¹⁵ TAAFFE, 1994, p. 13.

¹⁶ FOLEY, H. P. The Female Intruder Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*. *Classical Philology*, Chicago, v. 77, n. 1, p. 1-21, 1982. Cf. p. 4, 6 e 12-3.

¹⁷ OLIVEIRA; SILVA, 1991, p. 226.

¹⁸ LAURIOLA, R. Os gregos e a utopia: uma visão panorâmica através da literatura grega antiga. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 97, p. 92-108, 2009. Cf. p. 92.

¹⁹ LAURIOLA, 2009, p. 95.

de *Mulheres* têm em comum referências a uma das características de uma utopia: *o mundo de cabeça pra baixo*. Nas *Aves* o poder é dado aos animais, já em *Lisístrata* e em *Assembleia de Mulheres*, assumem o poder²⁰.

Lisístrata, em especial, propõe um plano fantástico: uma inversão de poder. A guerra e a autoridade, tipicamente associadas aos grupos masculinos, passarão para a responsabilidade das mulheres. A proposta aliada ao seu êxito, na comédia, é argumento para que a peça seja considerada uma forma de utopia. Normalmente tida como uma utopia de escape, aquela que pressupõe um distanciamento da realidade em termos de uma evasão temporária ao trocá-la por um mundo imaginário²¹. Já *Assembleia de Mulheres* propõe uma nova forma de governo, cuja realização é ficcional, mas evidencia uma possibilidade de determinar uma mudança que ofereça uma condição de vida feliz²².

Dessa forma, as mulheres nas comédias *Lisístrata* e *Assembleia de Mulheres* atuam como responsáveis pelas falhas masculinas ao conduzirem a vida pública. Essas heroínas cômicas agem em interesse de ambos os sexos, pois o que as move é a restauração da vida pública²³. As protagonistas femininas na comédia possuem um projeto comum que é o de recuperar a *pólis* ateniense, encontrando uma nova estrutura política que lhe assegure a prosperidade²⁴.

Concordamos com Nicole Loraux que nas comédias em análise as atenienses e o presente da *pólis* ocupam todo o campo de ação, e ao mesmo tempo são as mulheres as candidatas mais apropriadas para a ocupação da vida cívica em Atenas. Isto porque elas constituem um grupo muito solidário entre si²⁵.

Trabalhar com as obras aristofânicas pressupõe algumas considerações acerca do gênero cômico enquanto documentação histórica. A especificidade da comédia está, principalmente, em nos oferecer uma maior possibilidade de apreensão da vida cotidiana ateniense, o que não encon-

²⁰ LAURIOLA, 2009, p. 101.

²¹ LAURIOLA, 2009, p. 95.

²² LAURIOLA, 2009, p. 103.

²³ FOLEY, 1982, p. 4 e 14.

²⁴ OLIVEIRA; SILVA, 1990, p. 225.

²⁵ LORAUX, 1993, p. 223-5; LESSA, 2004, p. 166.

tramos tão presente nos demais gêneros literários. Há um consenso de que alguns aspectos da vida cotidiana se constituíram de base para os propósitos da comédia ática, sendo levados ao exagero para que tivessem um efeito cômico²⁶. Podemos afirmar que o poeta cômico não é um pintor da vida cotidiana. Ele, com o objetivo de conseguir o riso, apresenta as mulheres sob uma caricatura degradante²⁷. Concordamos que o poeta cômico não seja propriamente um pintor da vida cotidiana, mas não podemos negar que é nas relações do dia-a-dia que ele busca a matéria-prima para as suas obras. A ação dramática das peças de Aristófanes tem como ponto inicial a vida da *pólis*. Quanto ao fato de as mulheres serem apresentadas nas obras cômicas a partir de caricaturas não há como discordar, mas refutamos que essas caricaturas sejam degradantes. Em nossa opinião, as mulheres são quase sempre representadas no gênero cômico como personagens ativas, diferente do que pressupunha o discurso masculino idealizado acerca do feminino.

Anna M. Komornicka nos chama a atenção para duas questões a serem observadas em relação à comédia: a primeira, as exigências do próprio gênero cômico – exagero deliberado, paradoxos, ironias, zombaria, exposição das fraquezas – que pedem uma interpretação particularmente prudente; a segunda é que as opiniões invocadas nas peças não são exclusivamente de Aristófanes. Segundo a autora, elas pertencem também a grupos, a boatos, a classes sociais. E o poeta se aproveita das opiniões para tratar de agradar aos espectadores²⁸.

A comédia reside num fluido *interface* entre realidade e ficção. Dessa forma, costumes, conspirações, personagens e linguagem confrontam o público com a astúcia; além das piadas, das paródias e das palavras de escárnio, porque os espectadores estão atentos a esta astúcia. Diferente da tragédia, a comédia permite ao poeta apresentar personagens endereça-

²⁶ MURRAY, O. Vida y Sociedad en la Grecia Clásica. In: BOARDMAN, J. et al. *Historia Oxford del Mundo Clásico*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. v. 1. Cf. p. 235.

²⁷ BYL, S. Le Stéréotype de la Femme Athénienne dans *Lysistrata*. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, Bruxelles, t. 69, p. 33-43, 1991. Cf. p. 39.

²⁸ KOMORNICKA, Anna M. Le pouvoir en question dans les comédies d'Aristophane. In: ARISTOPHANE: LA LANGUE, LA SCÈNE, LA CITÉ, 1994, Toulouse. *Actes...* Bari: Levante Editori, 1997. Cf. p. 398.

dos diretamente ao público²⁹. Mas ambos os gêneros se constituem numa expressão relacional dos homens entre si, com o mundo que lhe é dado e com o mundo que ele cria: o da ficção.

A comédia e o humor, em geral, realizam algumas funções na sociedade. A expressão dos tabus usuais ou palavras, ideias e ações proibidas, além da inversão da ordem social normal estão presentes na comédia de Aristófanes³⁰. Porém, o entendimento do cômico pressupõe que se conheça a sociedade e a cultura que o produziu, pois concebemos o riso como possuidor de uma historicidade, e também porque “o cômico desmancha os limites, as fronteiras, ele produz o espaço da ambiguidade”³¹. Conforme enfatiza Jean-Mar Defays, o cômico “... se infiltra pela ironia, pela paródia, pela sátira, pelo paradoxo, pelo patético, pelo exagero, pela minimização, pela diversidade do irreduzível, pelo absurdo, pela provocação”³².

Não podemos deixar de reforçar que entendemos que o cômico, em Aristófanes, também funciona como uma crítica literária, e principalmente política; além de proporcionar uma ocasião para o estabelecimento de vínculos e o reforço das normas sociais. Assim podemos dizer que “Aristófanes é, antes de tudo, um pensador político, que queria provocar reflexão nos meandros do poder”³³.

Aristófanes trabalha o cotidiano de sua sociedade, tanto no nível simbólico quanto no metafórico. Através do uso de metáforas e de símbolos, o comediógrafo produz a similaridade com o que existe na sociedade. Mesmo porque os temas concretos que atingiam a sociedade ateniense, como a guerra e a paz, são frequentes em suas comédias³⁴. Trabalhando com a possibilidade de criar múltiplas leituras do dia-a-dia ateniense, Aristófanes se apossa desse cotidiano e o apresenta de forma diferente na representação cênica, objetivando alcançar o principal objetivo do cômico: o riso. O riso é prazer, é transgressão, é subversão; não é um fim em si mesmo, mas um

²⁹ TAAFFE, 1994, p. 11-2.

³⁰ TAAFFE, 1994, p. 12.

³¹ DEFAYS, Jean-Mar. *Le Comique*. Paris: Seuil, 1996, p. 6.

³² DEFAYS, 1996, p. 2.

³³ MINOIS, G. *História do Riso e do Escárnio*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 39.

³⁴ ADRADOS, F. R. *Democracia y Literatura en la Atenas Clásica*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 18.

meio de comunicação. Rir pode significar desdém, adesão, submissão, irreverência, transgressão ou subversão³⁵. Podemos afirmar ainda que “o riso devastador de Aristófanes não deixa nada de pé; sagrado e profano tombam igualmente no ridículo e no obsceno, por mais cru que ele seja”³⁶.

O cômico pode ser também entendido como um jogo de alternativas entre solidariedade – *rir com* – e exclusão – *rir de*. O riso, dessa maneira, atua reforçando a identidade dos grupos, e ao mesmo tempo marcando as suas alteridades³⁷, proporcionando a coesão e a integração desses mesmos grupos.

Lisístrata, protagonista da comédia, propõe, como forma de acabar com o conflito entre atenienses e lacedemônios, uma greve de sexo. A seguinte fala da personagem sintetiza a sua proposta: “É preciso então que abandonemos o pênis [*péous*]”³⁸. Neste sentido, Robin Osborne afirma que o desejo sexual das esposas é central na peça de Aristófanes³⁹. As mulheres, de acordo com Redfield, também estão sujeitas ao poder sexual, podendo ser ao mesmo tempo sedutoras e seduzíveis. E a sexualidade da mulher é entendida como tendo a função de minar o poder dos homens, pois, vista como sedutora, ela conquista seu pretendente, mas o seu desejo pode conduzi-la a um distanciamento dos seus deveres filiais para com o pai⁴⁰.

Seguindo o mesmo raciocínio de Osborne e Redfield, Lauren K. Taaffe reforça que o plano de Lisístrata para a paz pressupunha que as jovens esposas jogassem com os papéis estereotipados das mulheres como objetos de desejo dentro do campo do olhar fixo masculino; não sendo este papel simplesmente temporário, pois as mulheres imitam, segundo o autor, quem elas realmente são⁴¹. Caberia às esposas jovens gregas seduzirem seus maridos e repudiá-los no momento certo, enquanto as esposas idosas

³⁵ DEFAYS, 1996, p. 6.

³⁶ MINOIS, 2003, p. 39.

³⁷ DEFAYS, 1996, p. 1.

³⁸ ARISTÓFANES. *Lisístrata*. Trad. Ana Maria C. Pompeu. São Paulo: Editorial Cone Sul, 1998, p. 124.

³⁹ OSBORNE, R. Desiring Women on Athenian Pottery. In: KAMPEN, N. B. *Sexuality in Ancient Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 65-80. Cf. p. 65.

⁴⁰ REDFIELD, J. O Homem e a Vida Doméstica. In: VERNANT, J. P. (Dir.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 145-171. Cf. p. 169.

⁴¹ TAAFFE, 1994, p. 20.

atenienses se apossariam da Acrópole⁴². Dessa forma, a ideia cômica que sustenta o enredo de *Lisístrata* é a de que somente as mulheres, com seus encantos, poderiam conseguir a paz na Grécia⁴³, isto porque “... de toda a Grécia / nas mulheres está a salvação” (*bóles tês Helládos / en taís gynaixín estin hē sotería*)⁴⁴. A abstinência sexual favoreceria que a paz fosse alcançada e, ao mesmo tempo, permitiria o retorno ao casamento⁴⁵, já que a ausência masculina repercutia na desestruturação do matrimônio e na interrupção da descendência de filhos legítimos. Podemos afirmar que *Lisístrata* foi geralmente vista como aquela que enfatiza a paz, a fertilidade e o casamento; porém, Kate Gilhuly argumenta que a trama de paz é minada por expressões codificadas de agressão em relação aos inimigos de Atenas. Como Tucídides observou, apesar dos estranhamentos que eles enfrentaram e as muitas dificuldades que sofreram, os atenienses permaneceram intensamente hostis aos espartanos⁴⁶. Se o desejo de pôr fim a uma guerra teria sido inteiramente razoável, a ideia de desistir do conflito e fazer amizade com espartanos não parecia engraçada⁴⁷.

Em *Lisístrata*, as mulheres tomam os lugares dos homens na vida pública, tradicionalmente tida como masculina⁴⁸. A ocupação da Acrópole é o indício claro dessa *tática* de angariar espaço por parte das esposas. Esta ocupação objetiva mais do que atingir o riso. Ela evidencia a fragilidade vivida por Atenas no momento em que a comédia foi encenada, e nos permite observar a possibilidade de organização dos grupos femininos, em proporções não tão amplas como na comédia, em prol de objetivos comuns e da própria participação nos assuntos considerados masculinos.

Concordamos com Nicole Loraux que *Lisístrata* não é uma comédia sobre a Acrópole, mas este espaço público – o coração da *pólis* – se constitui

⁴² ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 176-79.

⁴³ ALFAGEME, I. R. Lisístrata: estrutura escénica. *Cuadernos de Filología Clásica*, Madrid, v. 8, p. 53-73, 1998. Cf. p. 54.

⁴⁴ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 29-30.

⁴⁵ BYL, 1991, p. 40; FOLEY, 1982, p. 5.

⁴⁶ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, VII, 28. 3. Cf. THUCYDIDES. *History of The Peloponnesian War*. Translated by C. F. Smith. London: William Heinemann, 1991.

⁴⁷ GILHULY, 2009, p. 140-1.

⁴⁸ TAAFFE, 1994, p. 51.

um *operador* cômico essencial, isto porque “todo paradoxo faz rir”⁴⁹.

Para conseguir o estabelecimento da paz na Grécia, as personagens femininas, em *Lisístrata*, se utilizam das experiências conseguidas pela prática das atividades religiosas – comumente um espaço tido como de atuação feminina no âmbito público – além daquelas adquiridas em seu cotidiano doméstico⁵⁰. Dessa forma, a *pólis* se transforma em um grande *oikos*. Logo, são os atributos femininos tradicionais usados de novas maneiras; sendo que a façanha deve ser realizada não apenas no espaço feminino tradicional – a casa –, mas também na esfera pública dos homens, tanto dos homens que lutam em Atenas quanto em Esparta⁵¹.

De acordo com Lauren K. Taaffe, no momento em que Aristófanes produz *Lisístrata*, Atenas vive os resultados da desastrosa expedição à Sicília, e certamente a morte de muitos homens jovens e de meia idade deve ter gerado uma mudança na vida cotidiana da *pólis*. Tucídides nos apresenta este quadro terrível para os atenienses. Segundo o historiador, “... perdendo cada um e a *pólis* toda [...] uma juventude inteira que não viam como substituir, ficavam aniquilados;...”⁵².

Retornando à colocação de Taaffe, Atenas teria perdido neste momento aproximadamente um terço da sua população masculina. Assim sendo, quando Lisístrata queixa-se acerca da escassez de *amantes*, Aristófanes está reagindo comicamente à perda muito séria da população masculina. Dessa maneira, a escassez de homens resultou na impressão de que existia um excesso de mulheres na *pólis*⁵³.

Lisístrata tem sido muitas vezes vista como uma demonstração da solidariedade feminina e das realidades peculiares à guerra, à paz e aos conflitos dos sexos; claramente alterando estereótipos determinados de sexo e gênero⁵⁴. Diferente do que previa o modelo de comportamento feminino idealizado,

⁴⁹ LORAUX, N. *Les Enfants d'Athéna: Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la division des Sexes*. Paris: La Découverte, 1990, p. 159.

⁵⁰ FOLEY, 1982, p. 5 e 8.

⁵¹ HENDERSON, J. *Lysistrata: the play and its themes*. In: _____ (Ed.). *Aristophanes: Essay in interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 153-218. (Yale Classical Studies, 26). Cf. p. 168.

⁵² TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 1, 2.

⁵³ TAAFFE, 1994, p. 72.

⁵⁴ TAAFFE, 1994, p. 48.

que relegava às esposas o silêncio, visto como uma de suas virtudes principais, Aristófanes lhes concede um significativo espaço de fala.

As esposas, na *Lisístrata*, são ativas e estão inteiradas acerca da esfera pública. Este aspecto faz com que alguns estudiosos afirmem ser Lisístrata uma personagem utópica, dotada de atributos masculinos. Ela é corajosa e decidida, inteligente, capaz de defender através de argumentos sólidos um plano arrojado⁵⁵.

Utópica ou não, Lisístrata é, para nós, uma personagem que exemplifica um distanciamento do modelo ideal de comportamento feminino, podendo certamente refletir as aspirações de um grupo feminino significativo. Lisístrata organiza um grupo feminino que se mantém por laços de solidariedade em prol da paz e que age publicamente. Além da protagonista, integram o grupo: Calonice (sua vizinha – *komētis*⁵⁶), Mirrina (*dêmos* de Anágiros⁵⁷), Lâmpito (espartana/*xenía*⁵⁸), Uma Beócia (*Boiqtía/xenía*⁵⁹) e Uma Coríntia (*Korinthía/xenía*⁶⁰).

Dessa forma, a personagem que intitula a comédia reúne em Atenas as próprias atenienses, as peloponésias e as beócias, além das coríntias. Lisístrata reforça a necessidade de tal interação quando afirma que: “Mas se as mulheres [*gynaĩkes*] se reunirem aqui, / as da Beócia [*Boiqtón*], as do Peloponeso [*Peloponngsion*] / e nós, juntas salvaremos a Hélade [*Helláda*]”⁶¹.

Além das personagens mencionadas acima, fazem parte claramente desse grupo pelo menos todas as esposas atenienses e espartanas. As atenienses, lideradas por Lisístrata, e as espartanas, por Lâmpito. Seria interessante observarmos a atuação da personagem Lâmpito. Mais do que a própria Lisístrata, é a espartana Lâmpito quem melhor propicia uma maior coesão ao grupo, pois ela é a única personagem que no decorrer da comédia interage com todas as demais que o compõem. O contato estabelecido entre a espartana e as personagens da Beócia e de Corinto pode ser explicado a

⁵⁵ OLIVEIRA; SILVA, 1991, p. 226.

⁵⁶ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 5.

⁵⁷ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 68.

⁵⁸ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 75.

⁵⁹ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 86.

⁶⁰ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 90.

⁶¹ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 39-41.

partir da própria composição da Liga dos aliados espartanos para a guerra do Peloponeso. De acordo com o historiador Tucídides, os beócios e os coríntios eram aliados dos lacedemônios⁶². Certamente Aristófanes, ao apresentar a proximidade dos contatos entre as esposas espartanas, beócias e coríntias, poderia estar buscando enfatizar a condição de aliadas existentes entre essas regiões da Grécia.

Neste sentido, fica claro que a guerra e tudo que a ela diz respeito deixa de ser do interesse exclusivamente masculino, passando a ser relevante para todos os segmentos que compõem a sociedade *poliade*, principalmente os grupos femininos. Lisístrata, de acordo com a interpretação de Helene Peet Foley, enfatiza que as mulheres gregas compartilham da cidadania nas suas respectivas *póleis*. Esta especialista argumenta que a participação feminina não se dá apenas através dos seus *poderes* para conceber herdeiros ou de administrar o espaço doméstico, mas também através dos festivais religiosos públicos⁶³.

Alguns aspectos comuns permitem uma unidade ao grupo de *Lisístrata*: o primeiro é representando pela busca do fim da guerra e do retorno à paz. Não nos esqueçamos de que a obsessão masculina pela guerra é entendida como a presença da violência no interior do *oikos* e da *pólis*⁶⁴, conforme fica evidenciado nos vários conflitos apresentados por Aristófanes na própria comédia *Lisístrata*. Constantes são os elementos que apontam para a necessidade do restabelecimento da paz na Hélade:

*De forma que agora nenhum homem [andrôn]
levante a lança [dóry] um contra o outro...
[...] aceitarei então, se eu [Lisístrata] encontrasse um meio,
comigo acabar a guerra [pólemon]. [...]
Depois disto nós logo decidimos salvar a Hélade em comum [Héllada koinê(i)].
Eu [Mirrina] não, por Zeus, se não fizerdes a paz
e cessardes a guerra [polémon]*⁶⁵.

⁶² TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II. 9, 2-4.

⁶³ FOLEY, 1982, p. 11.

⁶⁴ FOLEY, 1982, p. 7.

⁶⁵ ARISTÓFANES. *Lisístrata*. vv. 49-50, 111-2, 524, 900-1.

O segundo é a proposta da greve de sexo. Interessante seria ressaltar não tão somente o conteúdo de tal proposta, mas principalmente o fato de que, a princípio, ela é recusada pelas atenienses Calonice e Mirrina, mesmo que a guerra continue⁶⁶. A abstinência sexual é observada na comédia, por I. R. Alfageme, como algo a que as esposas não conseguem resistir⁶⁷. Essa própria proposta e, principalmente, a dificuldade das esposas em aceitá-la, são bastante relevantes se tivermos em mente o fato de que, de acordo com o modelo ideal grego de comportamento feminino, cabia às esposas um tipo de vida puro e casto, isto é, uma atividade sexual bastante discreta, e a hostilidade à sedução⁶⁸, comportamentos estes não presentes nas personagens da comédia de Aristófanes. Outro aspecto ainda a ser salientado é que o prazer sexual (*aphrodisiázē*) na sociedade grega antiga, fazia parte do universo da prostituição, e não do casamento.

Por fim, o terceiro aspecto de coesão do grupo de *Lisístrata*: as relações de amizade (*philia*). Os termos *phile* (amiga)⁶⁹, *philai* (amigas)⁷⁰, por exemplo, são frequentes no decorrer da comédia como uma forma de tratamento entre as esposas, além dos termos *philtáte* – superlativo irregular feminino de *philos*, que significa *a mais querida*, no verso 145 – e *philaisi* – forma imperativa médio-passivo do verbo *phileo*, v. 540 – que aparecem uma única vez no texto de Aristófanes. O conceito *philia* é utilizado por Aristófanes como expressando a coesão dos helenos em prol da paz, o que fica evidente na fala do personagem Lacônio, que suplica a Ártemis “... que, de hoje em diante, reine uma *philia* fecunda...” entre os helenos⁷¹. Entenderemos a *philia* como um elemento de coesão social entre as esposas que vai proporcionar-lhes a organização do espaço e a criação de lugares de validação de suas práticas e de uma existência social própria.

O êxito das esposas na comédia, conseguindo um acordo de paz e o fim da guerra, demonstra – mesmo que no plano da utopia, pois a guerra

⁶⁶ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 129-130.

⁶⁷ ALFAGEME, 1998, p. 51.

⁶⁸ DETIENNE, M. O Mito: Orfeu no Mel. In: LE GOFF, J.; NORA, P. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 52-67. Cf. p. 55-6.

⁶⁹ ARISTÓFANES. *Lisístrata*. v. 238.

⁷⁰ ARISTÓFANES. *Lisístrata*. vv. 239 e 712.

⁷¹ ARISTÓFANES. *Lisístrata*. vv. 1263-70.

do Peloponeso perdurou até 404 e resultou na perda, por parte de Atenas, de sua hegemonia – que a participação das esposas legítimas conjuntamente explicita as suas *maneiras de fazer*.

Passemos à *Assembleia de Mulheres*, que foi apresentada nas *Leneias* de 392 a.C. e que recupera o argumento central de *Lisístrata*, visto que mais uma vez Aristófanes se centraliza em uma *revolta política feminina*. É justamente a manifestação dos costumes e dos papéis sociais que marcam a motivação central presente nessa comédia.

Concordamos que são, basicamente, dois os planos que movimentam as esposas na *Assembleia de Mulheres*:

1º. a necessidade de mudar o curso da sociedade ateniense no período posterior à guerra do Peloponeso;

2º. a ocupação da área de debate e de decisão política: a assembleia⁷².

Para a concretização de tais planos, na esfera cômica, as mulheres precisam assumir o governo da *pólis* e necessitam implantar, como frisa Nicole Loraux, qualquer coisa como uma política das mulheres: as mulheres à frente da *pólis*. O argumento de Praxágora para tal finalidade, e que deveria ser defendido em assembleia, era a triste condição na qual se encontrava os negócios – *baréos prágmata* – da *pólis*, estando os homens no comando⁷³.

Neste sentido, a *Assembleia de Mulheres* é vista, dentro do *corpus* aristofânico, como o ponto extremo da despolitização⁷⁴. Mais do que uma despolitização do corpo cívico ateniense, a comédia traz à cena a crise política, econômica, social, religiosa e ética experimentada por Atenas após a guerra do Peloponeso. Por isso, Lauren K. Taaffe afirma que o nosso conhecimento das condições sociopolíticas, na sociedade ateniense do início do século IV a.C., conduz à conclusão de que este se constituía em um período propício para essa fantasia cômica⁷⁵.

Na *Assembleia de Mulheres*, as atenienses são conduzidas, através da liderança de Praxágora, a se vestirem como homens, comparecerem

⁷² OLIVEIRA; SILVA, 1991, p. 231.

⁷³ ARISTOPHANES. *L'Assemblée des Femmes*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1930, vv. 170-5.

⁷⁴ LORAUX, 1993, p. 222.

⁷⁵ TAAFFE, 1994, p. 103 e 130-31.

à assembleia e votarem pela entrega do governo da *pólis* a elas. Vejamos: “Sustento que, às mulheres [*gynaíxē*] é necessário que nós transmitamos o governo da *pólis* [*kebrēnai tēn pólin*]; pois de fato já nas casas [*oikéiais*] nos servimos delas como intendentess e administradoras [*kebrómetha*]”⁷⁶.

Torna-se importante destacar, assim como o fez Courine Coulet, que a principal característica da comunicação política em Atenas é a participação direta dos cidadãos nas decisões concernentes ao conjunto da comunidade. O disfarce de homens é uma necessidade eminente, visto que a composição da *Ekklesia* excluía aqueles que não gozavam da totalidade de seus direitos cívicos: mulheres, metecos, escravos. Dessa forma, a maioria da população adulta estava excluída da participação na vida política, o que nos faz concluir que o corpo cívico era formado pela minoria da população masculina adulta⁷⁷. Além da condição dos pais, o sexo era outro aspecto relevante para o “tornar-se homem” na Grécia antiga. Entenda-se por “tornar-se homem” o atingir o *status* de cidadão. Logo, as mulheres permaneciam à parte do corpo cívico⁷⁸.

Praxágora, posteriormente, foi designada como a líder do novo governo, no qual instituiu uma reforma de ordem social que pressupunha a formação de comunidades de bens, filhos e de atividade sexual⁷⁹. Esta opção por colocar tudo em comum, pois Praxágora enfatiza que “todos devem fazer comunidade [*koinonēin*] de bens...”⁸⁰, é usada como argumento por vários especialistas para destacarem que, nesta comédia, Aristófanes parodia a *pólis* de Platão⁸¹. Tal proposta ainda pode ser entendida como uma crítica à hegemonia espartana no início do século IV a.C., na medida em que a comunidade de bens já havia sido idealizada pelo legislador legendário

⁷⁶ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 210-213.

⁷⁷ NEVETT, L. C. *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 6; COULET, C. *Communiquer en Grèce Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1996, p. 117-8; OBER, J. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 5-6.

⁷⁸ CAMBIANO, G. Tornar-se Homem. In: VERNANT, J. P. (Dir.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 75-101. Cf. p. 78-81.

⁷⁹ TAAFFE, 1994, p. 12.

⁸⁰ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 588-593.

⁸¹ KOMORNICKA, 1997, p. 403.

espartano Licurgo⁸².

Ao propor a entrega do governo da *pólis* às mulheres, Aristófanes se utiliza do argumento de que elas administram com êxito o grupo doméstico; logo, o comediógrafo euforiza a atuação das mulheres no interior do *oikos* e, conseqüentemente, as demais virtudes inerentes ao modelo *mélissa*. Ainda é ressaltado como atributos das mulheres o fato de serem: dotadas de bom sentido [*noubystikón*] capazes de gerir riquezas [*khrematopoión*] e de preservar os mistérios das *Thesmophórias*⁸³.

Esse apego das esposas à tradição é entendido como elemento essencial para a legitimação do governo feminino. As mulheres continuam a realizar tudo como sempre fizeram. Tecem, participam das *Thesmophórias*, cozinham, atormentam seus maridos, escondem seus amantes, comem guloseimas, embriagam-se, tudo como sempre⁸⁴. Aristófanes, ao euforizar o elemento tradição no cotidiano feminino, mescla comportamentos valorizados com os censurados pela sociedade ateniense do Período Clássico. Vale ressaltar que a preservação da tradição atua como fator de identidade e de coesão dos grupos femininos. E a *pólis* é, na verdade, transformada em um enorme *oikos* e a experiência feminina em administrar o microcosmo é ampliada em termos práticos para a gestão do macrocosmo.

Praxágora, assim como Lisístrata, age de uma forma não usual, se tivermos como referencial o comportamento esperado pela sociedade ateniense para as mulheres. Ambas, por exemplo, convocam as esposas para uma reunião, e não para um festival, como o ocorrido, por exemplo, na comédia *Thesmophórias*, demonstrando certo autocontrole feminino e, principalmente, formulando ideias a serem implantadas na *pólis*⁸⁵.

Saindo do *oikos*, onde os homens gostariam de mantê-las reclusas, as mulheres atenienses então se instalam nos espaços públicos, encerrando-se no interior da Acrópole, percorrendo a *Pnyx* à procura de um inimigo do sexo oposto, ou ainda ocupando a *agorá*, elas se mantêm nos lugares essencialmente cívicos e exercem as instituições oficiais da *pólis*⁸⁶. Praxágora

⁸² Cf. PLUTARCO. *Licurgo*; XENOFONTE. *A Constituição dos Lacedemônios*.

⁸³ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 441-4.

⁸⁴ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 215-240.

⁸⁵ TAAFFE, 1994, p. 108.

⁸⁶ LORAU, 1993, p. 216.

assume as funções de *strategós* (*tês strategídos* e *tê(i) strategídi*)⁸⁷. Dessa forma, observamos que os valores que norteavam a cultura *poliade* e o próprio discurso se alteram de gênero, ficando clara a predominância do feminino.

A *Assembleia de Mulheres* combina, segundo Lauren K. Taaffe, o interesse de Aristófanes pelas protagonistas femininas com seu uso do disfarce de gênero e o papel invertido como uma astúcia cômica. Astúcia esta não somente presente na *Assembleia de Mulheres*, mas também na *Lisístrata* e na *Thesmophórias*⁸⁸.

Consideramos o disfarce como uma tática feminina utilizada para a ocupação impune da assembleia ateniense. Mas se as personagens na *Assembleia de Mulheres* fazem uso de acessórios masculinos, não o fazem apenas para atingir o riso dos espectadores com sua imagem invertida; elas se agarram neles para oferecerem aos homens e ao *dêmos* ateniense um tema de reflexão, almejando encontrarem uma forma de retornarem ao equilíbrio⁸⁹. Ou, ainda, pretendem obter o poder político, visto que a aquisição do poder em Atenas parece-nos estar relacionada à necessidade de uma aparência masculina, o que está perfeitamente em sintonia com as exigências de uma sociedade tipicamente masculinizada.

Praxágora nos apresenta uma sequência ritualística para o êxito do disfarce de gênero, enfatizando a atenção à existência de um conjunto de aspectos – como tempo, espaço, regras e objetos – que é essencial ao plano. Os signos para a representação masculina são constantes: vestuário correto, pelos faciais, voz e um estilo específico para caminhar⁹⁰.

Merece atenção especial, por parte da protagonista da *Assembleia de Mulheres*, o momento do voto, pois as mulheres deveriam levantar as mãos e não as pernas, como elas estavam acostumadas⁹¹. Aqui, temos uma crítica direta de Aristófanes ao comportamento sexual feminino. Parece-nos que o comediógrafo reduz o feminino a uma única função: a sexual, através da concepção de filhos legítimos.

⁸⁷ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 835 e 870.

⁸⁸ TAAFFE, 1994, p. 103.

⁸⁹ OLIVEIRA; SILVA, 1991, p. 218.

⁹⁰ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 268-279; TAAFFE, 1994, p. 110-112; LESSA, 2004, p. 191.

⁹¹ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 264-65.

De forma semelhante ao que acontece em *Lisístrata*, Praxágora também organiza e lidera um grupo feminino coeso integrado pelas personagens: Coro de Mulheres, Mulher Primeira e Mulher Segunda.

Podemos refletir sobre os fatores que atuam no sentido de manter a coesão do grupo liderado pela personagem Praxágora. O primeiro deles se encontra vinculado às propostas das esposas para tirarem Atenas da crise posterior à guerra do Peloponeso. São três as propostas apresentadas pela protagonista da comédia:

- 1^a. As esposas assumiriam o governo da *pólis*, tendo em vista o fato de serem boas administradoras do *oíkos*⁹² ;
- 2^a. As esposas implantariam a comunidade de bens⁹³ ;
- 3^a. As esposas proporiam que se fizesse comunidade de mulheres e filhos⁹⁴ .

Estas três propostas expressam, mesmo que em um contexto cômico, as ansiedades femininas em prol de um reordenamento de Atenas, e atuam no sentido de manterem a coesão entre as esposas.

O segundo elemento é a própria situação vivida pelos atenienses após a guerra. No contexto político-social, vemos que as questões de ordem pública passam a dar lugar, gradativamente, às questões privadas. Junto ao cidadão emerge com força o homem privado. É necessário resgatar o sentido da *koimônia*. A própria Praxágora ressalta esta necessidade quando afirma que “... da cidade [*ásty*] declaro que vou fazer uma única vivenda, derrubando todos os compartimentos até conseguir uma única casa [*oíkesin*]”⁹⁵. Observemos que a preocupação da personagem é essencialmente com o espaço urbano (*ásty*) e isto possivelmente acontece porque a *ásty* era o centro das decisões políticas. Mas, seguindo a nossa interpretação, as preocupações femininas, bem como suas propostas, excedem o espaço urbano. Elas são preocupações que dizem respeito à *pólis* como totalidade.

As relações de vizinhança constituem o terceiro elemento de coesão do grupo. Todas as personagens são da *ásty*; logo, partimos do princípio de que elas residem próximas umas das outras ou podem se encontrar com

⁹² ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 106-109, 209-212 e 429-30.

⁹³ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 588-94.

⁹⁴ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 613-15 e 635-37.

⁹⁵ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 673-73.

certa regularidade no desenvolvimento de suas atividades cotidianas realizadas nos espaços públicos, o que possibilita uma maior integração entre elas. Mas a participação das esposas oriundas da *khóra* é esperada, como atesta a fala da Mulher Primeira: “Pois também há outras mulheres [*gynaïkas*], creio, que virão dos campos [*agrôn*] para a *Prýx* diretamente”⁹⁶. A ausência das representantes do espaço rural na *Ekklesía* pode ser explicada por alguns fatores idênticos àqueles que dificultam igualmente a participação masculina como, por exemplo, a grande distância entre o seu *dêmos* e a *ásty*. Outros são especificamente femininos, mas não exclusivos das esposas do espaço rural, como o exercício das atividades domésticas. Na comédia *Lisístrata*, Aristófanes demonstra o quanto é difícil para uma esposa se ausentar do seu *oïkos*, devido à complexidade que envolve a administração do mesmo⁹⁷.

A opção do comediógrafo, por conceder um espaço maior para a ação das personagens citadinas, pode também estar vinculada ao fato de as mulheres que habitam a *ásty* estarem mais interadas com o funcionamento da vida política e mais próximas da eloquência política, mostrando-se mais críticas frente às decisões da *Ekklesía*⁹⁸. Não nos esqueçamos de que a assembleia era a chave da tomada de decisões do corpo da *pólis* ateniense. Aberta a todos os cidadãos, ela se reunia frequentemente para debater e decidir acerca da política a ser seguida pelo Estado⁹⁹. Praxágora, por ter habitado com seu marido próximo da *Prýx*, aprendeu a oratória¹⁰⁰.

O quarto elemento de coesão, também presente em *Lisístrata*, é representado pelas relações de amizade. Vários são os termos derivados de *phília* e vinculados aos relacionamentos femininos no decorrer da comédia. Como exemplo, temos: *phílais*¹⁰¹, *phílas/phíλους*¹⁰², *phílon*¹⁰³, *phílaisin*¹⁰⁴, *phílai gynaïkes*¹⁰⁵.

⁹⁶ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 279-281.

⁹⁷ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 15-19.

⁹⁸ LORAUX, 1993, p. 213.

⁹⁹ OBER, 1990, p. 7-8.

¹⁰⁰ ARISTÓFANES. *Assembleia de Mulheres*, vv. 243-45.

¹⁰¹ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 18.

¹⁰² ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 299.

¹⁰³ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 349.

¹⁰⁴ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 572.

¹⁰⁵ ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 1164.

Estes quatro elementos, além de permitirem a coesão do grupo social da *Assembleia de Mulheres*, possibilitam a demarcação de uma identidade entre as esposas e, ao mesmo tempo, explicitam a sua alteridade frente aos demais grupos femininos.

Assembleia de Mulheres é rica em exemplos das táticas utilizadas pelas esposas atenienses para atuarem no espaço público da *pólis*. Além da formação das relações de amizade, comuns também em *Lísístrata*, diversas são as formas encontradas pelos grupos femininos para angariarem espaço e para preverem saídas. Dentre estas ações, destacamos: 1. ocupar os assentos na *Ekklesia*; 2. disfarce de homens; 3. relações de vizinhança (*tên geítona*); 4. prática de *ludibriar* os homens. Praxágora, se dirigindo à Mulher Segunda, reforça que “é preciso que seu marido não se inteire”; 5. necessidade das mulheres (*gynaikas*) se juntarem quando há de proveito na *pólis*; 6. expor-se ao sol, objetivando disfarçar a cor da pele; 7. falar em público. É observada a falta de experiência feminina ao falar em público; 8. necessidade de exercitar o que há de dizer; 9. as mulheres são boas administradoras do *oikos*, o que justifica a entrega do governo da *pólis* a elas; 10. apego por parte das mulheres às tradições e à astúcia feminina; 11. o aprendizado da arte da oratória por parte de Praxágora, por força de ouvir os oradores e 12. transformar a *ásty* em uma única vivenda, em uma única casa¹⁰⁶.

Mais do que atingir o riso, as comédias de Aristófanes nos permitem apreender as formas de participação feminina no espaço público. As ocasiões que propiciavam a formação dos grupos femininos coesos eram diversas na Atenas clássica, não se limitando a uma resposta a uma dada situação limite, como a guerra ou mesmo uma crise sociopolítica. Para além das possibilidades oportunizadas pelo cumprimento das práticas rituais, as esposas tinham, na vivência cotidiana, variados meios para estabelecerem contatos entre si, pois, como Marilyn Goldberg ressalta, o *oikos* era um local de interação¹⁰⁷. Dessa forma, no exercício das atividades domésticas e na prática do cotidiano, as esposas constituíam grupos de amizades.

¹⁰⁶ Cf. os seguintes versos da *Assembleia de Mulheres*: vv. 20-1; 24-29, 68-69, 73-75 e 268-279; 33; 34; 51-53; 63-4; 110; 115; 116-9; 209-212 e 429-30; 214-240 e vv. 441-444; 243-45; 673-75.

¹⁰⁷ GOLDBERG, M. Y. Spatial and Behavioural Negotiation in Classical Athenian City Houses. In: ALLISON, P. M. *The Archaeology of Household Activities*. London: Routledge, 1999. p. 142-161. p. 143.

Como conclusão inicial, concebemos a participação das esposas em grupos coesos como *tática* de refúgio do *esquematismo* cultural ateniense, que impõe às mulheres e aos homens o cumprimento de tarefas específicas que culminam na bipolaridade espacial interno/feminino x externo/masculino. Para romper com este ordenamento social, restava às esposas recorrerem a *táticas*, aproveitando *ocasiões para preverem saídas*. As comédias analisadas ainda “... permitem-nos saber que os homens de Atenas não ignoravam que as suas mulheres tinham opiniões políticas, e leva-nos a supor que as mulheres chegavam por vezes a exprimi-las”¹⁰⁸.

No que se refere ao aspecto utópico das comédias de Aristófanes, o que podemos afirmar é que elas não podem ser vistas somente como uma proposição de utopias. Elas excedem a esse campo, mas, inegavelmente, evidenciam um tom utópico, no qual o plano alternativo para resolver os conflitos colocados em cena e atingir um *status* perfeito pertence à esfera da imaginação, e esse *nenhum lugar*/utopia pode se tornar uma realidade. Acreditamos que o cômico em Aristófanes representa a denúncia dos *defeitos* do mundo real e o estímulo à reflexão e reação sobre eles¹⁰⁹.

RESUMO

Neste artigo, propomos refletir acerca do cotidiano das esposas legítimas atenienses do Período Clássico (séculos V e IV a.C.) a partir do estudo das comédias *Lisístrata* (411 a.C.) e *Assembleia de Mulheres* (392 a.C.) de Aristófanes. Defenderemos que as protagonistas das duas comédias, por mais que possam ser consideradas como utópicas, vivenciam situações que são quotidianas na *pólis* dos atenienses. A análise das comédias terá como referencial os conceitos de utopia e de gênero.

Palavras-chave: Esposas legítimas. Atenas Clássica. Gênero. Utopia.

ABSTRACT

In this paper, we propose to reflect about the everyday life of legitimate Athenian wives of the Classical Period (fifth and fourth centuries BC) taking as starting point the study of comedies *Lysistrata* (411 BC) and *The*

¹⁰⁸ REDFIELD, 1994, p. 157.

¹⁰⁹ LAURIOLA, 2009, p. 100.

Assemblywomen (392 BC) by Aristophanes. We will argue that the protagonists of the two comedies, however much they may be regarded as utopian, they experience everyday situations in the Athenian polis. The analysis of the comedies will take as reference the concepts of utopia and gender.

Key-words: Legitimate wives. Classical Athens. Gender. Utopia.

MÍMESIS E UTOPIA NA REPÚBLICA DE PLATÃO

LUISA SEVERO BUARQUE DE HOLANDA

*Departamento de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

A utopia pode ser definida como uma tradução renovadora, uma tradução que obriga o conhecido a aproximar-se do estranho¹.

O intérprete que trabalha com o tema da *mímesis* no segundo e no terceiro livros da *República* costuma se defrontar com um paradoxo, no que diz respeito à mimetização no âmbito humano. Por um lado, a obra sugere o que se poderia chamar de ‘inexorabilidade mimética’, a saber: “jovens e crianças de tenra idade”² possuem a alma plasmável; é na infância que se deve imprimir o molde que se deseja, para que as crianças acolham em sua alma as opiniões que deverão cultivar quando adultas³. É por essa razão que os mitos precisam ser tão urgentemente analisados, selecionados e até censurados: eles funcionam como modelos, ou ainda, como moldes a serem impressos nas jovens almas impressionáveis. O que equivale a dizer que são paradigmas a serem mimetizados por elas, à medida que desempenham o papel de original único a ser desmembrado em vários casos particulares. A consequência direta disso é que essas almas macias, ainda não enrijecidas pelo tempo e pelas opiniões adquiridas, necessariamente aprendem imitando tudo com o que entram em contato, e que possa desempenhar o papel de modelo a ser reproduzido.

Por outro lado, na mesma medida em que essas crianças em formação são imitadoras e influenciáveis, e precisamente porque o são, deve-se

¹ SCHUBACK, Marcia. *Olho a olho*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 61. Todo este texto é um agradecimento pelo artigo “Traduzir o Longe”, de *Olho a Olho*, que tive a felicidade de ler enquanto escrevia sobre utopia na *República*. Ali, não se fala de Platão, pelo menos não explicitamente. O tema da utopia, porém, é amplamente explorado. De alguma maneira, este meu trabalho é uma tentativa de tradução das concepções ali presentes para o âmbito platônico.

² PLATÃO. *República*, 377b1.

³ PLATÃO. *República*, 377b7.

restringir sua atividade mimética. Se tudo, potencialmente, transforma-se em paradigma a ser mimetizado, nem tudo deve sê-lo. Em outras palavras, nem todas as atitudes, opiniões e condutas merecem ser reproduzidas. Menos ainda se quem imita são os guardiões, classe de suprema importância para a manutenção das leis da *pólis*, homens que devem ser “semelhantes aos deuses tanto quanto é possível a um homem”⁴. Eis em que consiste, portanto, o paradoxo mimético desse trecho da *República*: a *mimesis* é inevitável para o ser humano em formação, e precisamente por isso deve ser reduzida ao máximo, sendo permitida apenas naqueles casos em que contribuirá para a melhora e o aprimoramento daqueles que imitam. Em suma, talvez seja lícito dizer que, segundo os livros II e III da *República*, a *mimesis* é, para os homens, o inevitável a ser evitado.

Esse é, pode-se dizer, o tom geral das afirmações contidas nos dois livros em questão. No entanto, no desenrolar da investigação ocorre uma mudança vocabular significativa, que marca uma diferença importante: no segundo livro, em que se destaca a impressão de um molde sobre a alma jovem, matéria ainda mais plasmável do que um jovem corpo, predomina a noção do *týpos*. A parte ativa da relação pedagógica é a do professor, mestre, ama ou mãe, ou seja, a do adulto, que irá imprimir o molde que se deseja sobre um material moldável. A criança é a parte passiva dessa relação e, nesse sentido, não se pode falar a rigor de uma *atividade* mimética. No máximo, é possível falar de uma *passividade* mimética, que corresponde ao recebimento de influências, ao acolhimento de opiniões, à reprodução de condutas, ou, em suma, à formação em geral. A analogia aí é com a atividade de esculpir um material, o qual, por sua vez, nada mais fará do que receber uma forma dada, amoldando-se a ela. A criança, em última instância, torna-se um *mímema* – como o é uma estátua – de um modelo previamente formulado. E a educação na primeira infância torna-se análoga à atividade de esculpir. Já no terceiro livro – mais especificamente após a mudança de rumos, quando se investigará, não mais *o que* se deve contar, mas *como* contar – predominará, finalmente, o vocabulário da *mimesis*. Isso, evidentemente, condiz com o fato de que, ali, a poesia dialogada – tragédia e comédia – será caracterizada como mimética, por oposição à poesia diegética, como

⁴ PLATÃO. *República*, 383c5.

se sabe. Todavia, essa escolha não parece depender unicamente desse dado. Parece, antes, pretender vincular a *mimesis* propriamente dita a um caráter mais ativo, por oposição a um mero recebimento de influências. Não que o *týpos* não se ligue também ao âmbito mimético (já que, afinal de contas, a impressão em série corresponde à reprodução multiplicadora de um original, processo altamente mimético). Porém, em sentido mais estrito, a *mimesis* é uma atividade, definida em 393c5 como “fazer-se semelhante a um outro, ou na voz ou na postura”⁵. Há aí, claramente, uma intenção ativa, que no caso anterior da formação infantil se fazia presente apenas no educador, e não no educando.

Contudo, ao cabo da investigação, o que se nota finalmente é o profundo vínculo entre ambas as situações, na medida em que o poeta que se faz semelhante a um outro na voz ou nas palavras pronunciadas estará formando, pela atividade mimética, um *týpos* a ser, eventualmente, incorporado e reproduzido por crianças e jovens em formação – eis, aliás, o cerne da ameaça de sua produção poética. E, mais do que isso, as passagens finais sugerem que, ao se narrar um acontecimento qualquer, o costume de imitar o outro torna-se “hábito e natureza que mudam o corpo, a voz e o pensamento”⁶, ao menos quando perdura desde a infância. Aqui, nota-se que a indagação sobre se os guardiões devem ou não ser imitadores⁷ não precisa referir-se apenas à possibilidade de eles se tornarem poetas (possibilidade, aliás, remotíssima no contexto em questão, pois, por princípio, fora vetada), mas refere-se também, e talvez acima de tudo, à indagação mais simples sobre como devem narrar em geral, isto é, simplesmente contar um fato. E essas narrativas habituais funcionam de modo paralelo ao mito ouvido na infância: aqueles que, ao narrar, imitam (ativamente) muito e muitas coisas, passam a exercer na realidade aquilo que imitam. Incorporam um *týpos*, moldam-se e adaptam-se a “modelos de homens inferiores”⁸; modelos, por sinal, produzidos por eles mesmos em suas narrativas. O que se confirma, afinal, pela mescla entre o vocabulário do *týpos* e o vocabulário da *mimesis* em sentido mais restrito, que pode ser encontrada nas passagens

⁵ PLATÃO. *República*, 393c5.

⁶ PLATÃO. *República*, 395d1.

⁷ PLATÃO. *República*, 394e1.

⁸ PLATÃO. *República*, 396e1.

que encerram as investigações sobre como se deve narrar.

Ora, quanto a isso, em primeiro lugar, é preciso apontar a semelhança entre esse processo narrativo – de formação de um molde a ser tornado modelo – e o processo de construção da cidade justa com *lógos*, levado a cabo por Sócrates ao fim do nono livro. Talvez não seja lícito dizer que a atividade socrática na *República* é mimética exatamente da mesma forma como o são as atividades poéticas em geral, mas o fato é que o resultado de sua narrativa não deixa de formar um molde a ser impresso nas almas humanas (na melhor das hipóteses). Essa intenção, por um lado, está ligada ao propalado antagonismo platônico à pedagogia poética, e à sua pretensão de substituir a poesia pela filosofia no que tange ao âmbito do ensino, tão presente nesse diálogo em particular. Isso fica claro, por exemplo, em 591a, quando Sócrates declara:

E, quanto às crianças, a diretiva é não deixá-las em liberdade, até o momento em que tivermos estabelecido, dentro delas, uma constituição como fizemos para a cidade e, cultivando o que elas têm de melhor com o que temos de melhor dentro de nós, tivermos instalado dentro delas um guardião e chefe semelhante a nós para substituir-nos, e só depois as deixaremos livres.

O raciocínio pedagógico contido nessa passagem reza que o educador, ou pai, só considera acabada a sua obra de impressão de um *týpos* na alma da criança quando percebe que esse molde foi de fato incorporado e, residindo agora dentro dela, é capaz de desempenhar o papel do próprio educador. Em consonância com essa noção estão as palavras de Sócrates logo adiante, quando afirma que o homem assim criado deve voltar os olhos “para a constituição que traz em seu íntimo, cuidando que nada o afaste do que lá está...”¹⁰. Nesse sentido, e como vimos, o paradigma é adequadamente incorporado e reproduzido, de modo que se pode dizer que o processo mimético, do ponto de vista pedagógico, foi satisfatório. Esse homem, agora, de posse de uma reprodução do modelo impresso em sua alma pelo educador ou pai, está em condições de tornar-se educador, e

⁹ PLATÃO. *República*, 590e2-591a4. Esta e as demais traduções da *República* se encontram em PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁰ PLATÃO. *República*, 591e1.

imprimir por sua vez seu próprio modelo na alma de seu filho ou educando. O que era *mímema* torna-se paradigma, o qual, impresso no íntimo de cada um dos educandos, torna-se uma eterna referência para onde é preciso voltar os olhos mais tarde, tanto ao agir quanto ao educar. Essa referência é que substitui a referência paterna na vida adulta.

Por outro lado, porém, a intenção socrática de moldar as almas vai além de uma provocação filosófica à pedagogia poética. Ela passa por aí, mas termina por tocar em pontos culminantes, no que diz respeito ao tema da *mímesis*, tal como ele se apresenta, não apenas nos livros II e III, mas na *República* como um todo. No tocante às palavras finais do nono livro, devemos notar que em 592a1-10, e logo em seguida à passagem anteriormente citada, Gláucon alega que o homem educado da forma como ambos haviam estabelecido não quererá envolver-se nos negócios da cidade. Sócrates acrescenta que ele se ocupará, sim, de tudo o que diz respeito à sua cidade íntima, por assim dizer; mas não dos negócios de sua pátria, a não ser que tenha a sorte de ver a sua pátria governada de acordo com os mesmos paradigmas segundo os quais ele próprio foi moldado. Ao que Gláucon retruca: “Entendo. Tu te referes à cidade de que falamos enquanto a fundávamos, uma cidade que só existe em nossas discussões, pois não creio que exista em algum lugar”¹¹. O que chama atenção nessa fala, e que a torna crucial do ponto de vista da temática aqui analisada, é o fato de que, tacitamente, Gláucon sugere que o caráter utópico do *lógos* socrático pode retirar-lhes parte do valor. Desnuda-se a sua inutilidade, do ponto de vista prático, na medida mesma em que não parecem poder ser reproduzidos concretamente – ou ao menos não se pode apontar alguma cidade existente que em algo se lhes assemelhe. Ainda que tenham sido criadores de paradigmas éticos e geradores de moldes linguísticos, semelhantes aos poéticos, a serem inculcados nas almas e incorporados às condutas, não parecem poder existir fora do âmbito das palavras. O fator complicador, porém, é que Sócrates, embora não chegue a discordar de Gláucon, acena com uma outra possibilidade: “talvez”, retruca ele com palavras célebres, “haja um modelo no céu para quem queira vê-la [a cidade produzida *en lógo(i)*] e, de acordo com o que vê, queira ele próprio fundá-

¹¹ PLATÃO. *República*, 592b1.

la”¹². Isso significa que esse molde talvez não tenha sido propriamente *criado* com *lógos*, mas reproduza um *paradigma* localizado no céu, e previamente existente. Mas, de todo modo, localizado, situado, tópico. Apenas, em um outro *tópos*, que não coincide com o *tópos* das cidades que conhecemos. E que está pronto a ser mimetizado por quem queira vê-lo, como fizeram Sócrates e seus companheiros ao rerepresentarem, em palavras, esse modelo celeste. Ou seja, e é isso que interessa sublinhar, esse modelo passa a ser visto menos como algo quimérico e irrealizável, e mais como algo que não apenas pode como deve ser reproduzido. O problema passa a ser agora, portanto, o sentido de tal reprodução.

O que quero dizer é que, em última instância, Sócrates está mostrando a Gláucon que a questão pendente, e sobre a qual ainda é mister refletir, é a noção de *mímesis* e suas possíveis compreensões. De alguma maneira, Sócrates desvia o foco da questão, mostrando-nos o que deveria significar de fato um paradigma, um *mímema* e, em suma, o processo mimético como um todo. Da forma como Gláucon parece compreendê-lo, imprimir o molde da *politeía* utópica – que só existe nos *lógoi* socráticos – corresponderia a implantar suas leis e regras em um sítio qualquer, trabalhando para que tudo ocorresse positivamente, e detalhadamente, da maneira descrita por Sócrates em suas conversas. Tornando-a, assim, concretamente situada. Isso, entretanto, parece ser muito difícil – Gláucon diria, talvez, quase impossível – como foi pontuado diversas vezes ao longo da discussão, e como o próprio Sócrates admitira momentos antes. Logo, essa cidade, além de utópica em sentido literal, torna-se utópica também no sentido de quimérica e impraticável, ou ainda: inimitável porque irreproduzível em sentido estrito.

Contudo, Sócrates chama atenção para o fato de que a reprodução que mais lhe interessa não é propriamente essa. É por tal motivo que, logo após aventar a hipótese da existência de um modelo daquela cidade no céu para quem queira vê-lo, Sócrates acrescenta: “mas não faz diferença alguma se ela existe em algum lugar ou não, porque ele só tratará do que é dessa cidade, e de nenhuma outra”¹³. Com esse acréscimo ou correção, finalmente,

¹² PLATÃO. *República*, 592b3.

¹³ PLATÃO. *República*, 592b5.

Sócrates faz ver que o que está realmente em jogo não é o fato de tal modelo ser ou não concretamente localizado – tampouco o fato de ser ou não realizável na prática por alguma cidade específica – mas o fato irrecusável de que o referido paradigma servirá como referência ética e critério comparativo para o bom funcionamento da alma humana. Reproduzi-lo, portanto, não se reduz a concretizá-lo politicamente, mas consiste em traduzi-lo eticamente. Consiste, mais do que isso, em medir-se sempre com ele, procurando, na medida do possível, transferi-lo para o íntimo da própria alma. Por isso, pouco importa¹⁴ que a cidade exista ou não em algum lugar, que seja ou não realizável na prática. Importa, sobretudo, que ela sirva constantemente como norte e critério de justiça. Importa, por conseguinte, que se possa ancorar o comportamento em suas normas, e apoiar-se incessantemente sobre seus pilares. Ou seja: o que interessa é o seu estímulo ético, o seu caráter paidêutico e sua infundável provocação para a comparação. É por essa razão que a *mimesis* desejada, e até fortemente encorajada, nos livros iniciais da obra, se identifica com o esforço de aproximação de um paradigma ético – em geral o divino, primeiro tema analisado na seção dedicada aos mitos – ou, em outras palavras, com o esforço de aprimoramento. E é também por isso que a pedagogia das sentenças que fecham o nono livro é em parte semelhante ao tratamento da *mimesis* nos livros II e III.

Por outro lado – e desviando-nos da questão da educação para retomar o assunto que nos interessa, a saber, uma possível caracterização do mimetismo que esteja sugerida no trecho do nono livro citado acima – a abordagem tácita do tema da utopia na referida passagem envolve uma compreensão da *mimesis* que em muito aprofunda a dos livros iniciais da *República*, mesmo se ali o termo é mais amiúde empregado. Em poucas palavras, o caráter, por assim dizer, utópico da *República* parece nos ajudar a melhor compreender os processos miméticos, ou pelo menos o que eles são em potencial. Explico-me: como se viu, Sócrates mostra para Gláucon, na conclusão do nono livro da *República*, que a mimetização do paradigma da

¹⁴ Esse ‘pouco’ é proposital, já que não parece ser indiferente a Sócrates, em outros contextos da obra, que exista pelo menos a possibilidade de que ela seja implantada. Não há nada de contraditório em sua construção, nada que interdicte de uma vez por todas a sua implantação efetiva. É o que mostra a discussão do Livro VI, quando Sócrates concorda que sejam extremamente difíceis as suas propostas, especialmente a do filósofo-rei, mas faz ver que elas não são impossíveis.

cidade justa não precisa ser concebida apenas, ou estritamente, como uma aplicação política, em escala estatal, de tudo o que foi estabelecido por eles em *en lógo(i)*. Mostra, ademais, que a grande pertinência de todo o esforço conjunto por erigir uma cidade justa em palavras seria culminar na possibilidade de uma tradução ética da mesma, ou ainda, na sua reprodução por parte de cada alma individual que almeja tornar-se justa (o que não deixa, aliás, de ser uma aplicação política, só que de um tipo mais sofisticado). Ora, o que se pode depreender disso é que, implicitamente, Sócrates sugere uma compreensão da *mímesis* segundo a qual mimetizar não equivale a reproduzir na prática todos os detalhes de um paradigma. E talvez fosse necessário acrescentar: entender a mimetização como a repetição completa e integral de um paradigma é um verdadeiro equívoco. Precisamente o equívoco que iguala a mimetização e o engano. Iludir é o que fazem, por exemplo, as uvas de Zêuxis com os passarinhos. A cópia que elas encarnam, porém, além de ser, a rigor, impossível, não seria de maneira alguma desejável, pois se identifica com uma vã e inútil tentativa de substituir um original na prática insubstituível (afinal, ainda que iludidos, os passarinhos não conseguem de fato bicar as uvas, e não podem se alimentar delas; é evidente, porém, que, do ponto de vista humano, elas podem significar muitas outras coisas e cumprir outros papéis¹⁵). Trocando em miúdos: os processos miméticos não apenas nunca reproduzirão na prática os paradigmas sobre os quais se pautaram, como também não devem pretender fazê-lo. Afinal, que vantagem haveria em produzirmos dois Crátilos?, adverte Sócrates no diálogo homônimo. E como distinguir, nesse caso, o Crátilo original do Crátilo *mímema*? Em última instância, explicita Sócrates e confirma Crátilo, seu duplo deixaria de ser uma *eikón* de Crátilo para ser um segundo Crátilo, isto é: deixaria de ser rigorosamente um produto mimético, um *mímema*¹⁶.

É possível, portanto, entender, por meio do caráter utópico da *República*, dois aspectos da *mímesis*: em primeiro lugar que, ainda que fosse possível, a cópia *stricto sensu* obteria muito menos efeitos positivos do que é geralmente suposto e, em última instância, se anularia enquanto produto

¹⁵ Essa afirmação abriria outras veredas, que não as que pretendo trilhar aqui, mas é importante notar que há uma diferença quanto à condição mimética pictórica e, por exemplo, a condição mimética de poemas, de discursos sofisticados etc.

¹⁶ PLATÃO. *Crátilo*, 432b1-d1.

mimético. Em segundo lugar – e provavelmente em primeiro lugar em termos de importância – que o impossível na prática não é o impossível *tout court*, e que é justamente a impossibilidade que permite que a mimetização seja incessante; caso ela se concretizasse plenamente, o processo estancaria. Logo, do fato de não se poder reproduzir integralmente um paradigma não decorre que não se deva mirá-lo, criando, a partir dessa miragem, as mais diversas imagens miméticas dele – de preferência cada vez mais aprimoradas, se pensarmos no processo educativo. Trata-se, em suma, de um direcionamento – como o da atração erótica platônica – e os degraus galgados ao longo desse processo não deixam de ser diversas possíveis traduções e reproduções do paradigma que se tem incessantemente em vista. Trata-se também, de certa maneira, de um descontentamento, mas um descontentamento positivo, haja vista conduzir ao que pode vir a ser cada vez melhor. Se há uma espécie de insatisfação platônica, portanto, ela não coincide necessariamente com o desprezo pelo que se tem, mas, pelo contrário, implica o amor pelo melhor que há precisamente no que se tem. Em outras palavras, o “ímpeto de opor-se ao que é”¹⁷ não é desamor (a filosofia platônica não existe sem *philia* e *éros*), mas melhora do que é para a criação do que ainda não é, mas pode vir a ser – o jogo com a impossibilidade cria a possibilidade.

É, por isso, o próprio caráter inalcançável – diga-se, utópico – do paradigma que nos faz pender infinitamente para ele, não abandonando nunca as diversas tentativas miméticas de abarcá-lo, ainda que saibamos ser inabarcável. Poder-se-ia arriscar: na medida do possível, medir-se com o impossível; na medida do humano, medir-se com o divino. O processo mimético, nesse sentido, não coincide de forma alguma com uma tentativa de converter o outro no mesmo e tampouco o mesmo no outro. O original jamais deixará de ser o outro por excelência, e é precisamente por isso que as traduções são ilimitadas.

É claro, todavia, que o fato evidente da intradutibilidade do paradigma sempre volta a se impor, o que gera com frequência a melancolia pela perda do original. A questão que se coloca aqui é precisamente a dupla possibilidade que se expõe a cada processo mimético: enganar-se sobre a

¹⁷ SCHUBACK, 2011, p. 90.

possibilidade de restauração de um original a rigor tão perdido quanto o paraíso de Adão, ou assumir essa impossibilidade como dada de antemão. E, assumindo-a, abre-se então uma nova bifurcação: a desistência de toda e qualquer equiparação a um paradigma que se sabe que jamais deixará de ser diferente e de estar distante, ou o lançar-se às diversas instâncias de realização e irrealização desse outro *tópos* – o mais próximo e o mais longínquo.

Nem é preciso dizer que a escolha platônica recai decididamente sobre a última alternativa. É a experiência do limite intransponível, mas sempre sugestivo e aproximável, que parece animar Platão; jamais desanimá-lo. Pelo contrário, impõe-se como uma exortação a aproximações múltiplas, que avançam no ritmo do dificultoso e do penoso; ou da ascensão, degrau a degrau, rumo a um ponto a rigor inatingível em sua integralidade. A impossibilidade é o lugar de Platão: o viver longe sem nunca abandonar o desejo de proximidade, e, por conseguinte, sem jamais parar de aproximar-se. Mas o desejo pela proximidade do impossível – ou simplesmente desejo do outro – fala mais uma vez do caráter erótico da filosofia platônica. O eros filosófico de Diotima não é, afinal, aquele jovem “rude, miserável, descalço e sem morada”¹⁸, nem sábio nem ignorante, o qual, como Sócrates, não se tornará diferente do que é, mas que não deixa de amar o seu outro: a beleza e a sabedoria? A aproximação do irrealizável talvez seja, em última instância, a tarefa da *mimesis* filosófica platônica. Nesse sentido, o caráter mimético do homem pode ser compreendido por comparação ao caráter erótico da filosofia socrático-platônica.

Por fim, é preciso acrescentar que uma análise da relação filosófico-erótica com esse outro – o divino, a beleza, a sabedoria, o bem – a rigor inatingível em sua integralidade, e que fomenta a tentativa de aproximação do irrealizável, talvez pudesse trazer uma modesta contribuição para a questão da dualidade dos *tópoi* platônicos da qual decorre, como se sabe, uma série de dicotomias problemáticas (tais como a de corpo e alma, sensível e inteligível, *áisthesis* e *noúsis*, e todas as que lhes correspondem). Ora, o pensamento da aproximação sucessiva, mas nunca cabal, do outro mostra que o original¹⁹ e a sua imagem aproximativa – *parádeigma* e *mímema*

¹⁸ PLATÃO. *Banquete*, 203d1.

¹⁹ É importante notar que o original, ou paradigma, pode ser em alguns casos pensado como *éidos/idéa*. Entretanto, nem sempre precisa sê-lo, e ao longo do texto as duas concepções

ou *eídolon*, respectivamente – não constituem dois mundos em oposição, dois espaços fechados e incomunicáveis. Pelo contrário, o pensamento platônico parece mostrar que a relação mimética se constitui como uma assimetria – conquanto haja hierarquia – mas também como um caminho que pode ser percorrido em ambos os sentidos (para cima e para baixo), e que, em última instância, é um todo único, fora do qual nada há. As sucessivas aproximações do outro são, portanto, assim como os passos do amante em direção ao amado, uma procura por algo que, ainda que distante, não está fora de um mesmo lugar. Apenas, o inalcançável poderia ser pensado como um ponto limítrofe, em cuja direção se caminha; o horizonte que, por se distanciar sempre, constitui de certa forma um outro *tópos*, mas que nunca deixa de ser limite constitutivo desse mesmo *tópos* em que estamos.

RESUMO

O intérprete que trabalha com o tema da *mimesis* na *República* de Platão costuma se defrontar com um paradoxo, no que diz respeito à mimetização no âmbito humano. Por um lado, a obra sugere uma certa inexorabilidade mimética: o homem é feito para mimetizar, e naturalmente levado a isso. Por outro lado, há uma série de problemas relativos à *mimesis*, e uma forte recomendação para que se procure evitá-la. Em poucas palavras, seria possível dizer que, segundo os livros II e III da *República*, a *mimesis* é, para os homens, o inevitável a ser evitado. A tematização dessa questão remete, sem dúvida, ao problema dos critérios de seleção dos paradigmas a serem mimetizados, assim como à maneira de mimetizá-los. Talvez seja possível, porém, acrescentar um outro viés de análise do tema, a saber: o tratamento do problema da *mimesis* na *República* por meio do caráter utópico da própria obra.

Palavras-chave: *Mimesis*. Paradigma. Utopia. Pedagogia.

ABSTRACT

The scholar that works with the subject of *mimesis* in Plato's *Republic* is

não podem ser consideradas sinônimas. A noção de paradigma é basicamente relacional: algo pode servir como um paradigma em relação a uma determinada (outra) coisa. A ideia, portanto, pode servir como paradigma em certas situações, mas, evidentemente, não há equivalência entre as duas noções. Apenas, nessa passagem final, o que é dito para a noção de paradigma vale também para a noção de ideia.

forced to face with a paradox concerned to human being's imitation. On the one hand, the dialogue suggests that human nature is mimetic, and man is naturally led to mime. On the other hand, there are serious problems related to *mimesis*, and a strong recommendation to avoid it. In few words, it is possible to say that, according to *Republic* II and III, *mimesis* is the inevitable to be avoided. The examination of this topic relates, without doubt, to the problem of selecting the right paradigms, as well as to the way of reproducing them. However, it is maybe possible to add another aspect of the subject, that is: the treatment of the problem of *mimesis* in the *Republic* by means of its utopic character.

Key-words: *Mimesis*. Paradigm. Utopia. Education.

A TRAGÉDIA NA PÓLIS PERFEITA

MARIA DO CÉU FIALHO

*Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Universidade de Coimbra*

Em tempo de crise, em tempo de confronto de sistemas de vida política, a eterna questão da natureza da arte, da representação do homem nela, e da interrogação sobre a fictícia, a eventual ou real força comunicativa e transformadora que a alma se torna mais candente. Por esse motivo, eternamente estimulantes para uma reflexão dialógica com eles permanecem os percursos de Platão, até considerar erradicados da cidade perfeita a arte dramática e os poetas narrativos, ou de Aristóteles que, por seu turno, não nos propõe sociedades perfeitas, mas observa a vida e como nela tem lugar a arte como representação e, por conseguinte, também a arte dramática, como fazendo parte de uma comunicação natural e necessária.

E é em nome desta eterna actualidade do tema que me permito a ele regressar, centrada em Platão, não obstante o que já muito se disse da boca de eminentes platonistas. Salvaguardadas as distâncias, tomando a bela e sugestiva frase do Sócrates da *República* (“mas por onde a razão, tal como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos seguir...”) ¹ tentarei, em matéria de compreensão de como o teatro (a tragédia) é excluído da cidade perfeita, seguir o fio da discussão e os aspectos que me parecem ser deixados em aberto, recorrendo, quando tal se deparar oportuno, aos momentos da reacção verbalizada, por parte de quem esteve mais perto que nós desta discussão – Aristóteles.

E a escolha da expressão posta na boca de Sócrates não foi de todo inocente.

Detenho-me, antes de mais, em traços largos, na estrutura da *Re-*

¹ PLATÃO. *República*, III, 394d8-9.

pública. O seu início, correspondente ao Livro I, dá-nos a contextualização temporal da longa discussão que se segue, a justificação da convergência de personagens, num momento festivo da colectividade, em casa de Polemarco, e a caracterização mais vincada ou mais esbatida dos elementos do grupo, a partir das suas reacções na dinâmica discursiva: Céfalos, o ancião cuja perspectiva crematística é típica de quem se sente como um elo na cadeia geracional de uma casa, Trasímaco que, visivelmente incomodado pelas perguntas de Sócrates, reage como se estas o provocassem e se retira da discussão sobre a justiça.

Este Livro I constitui mais do que um prólogo. Ele contém já, condensadas, diria, à maneira dos prólogos sofoclianos, alusões temáticas que virão a ser retomadas e desenvolvidas no decorrer do diálogo, ou que justificarão que do diálogo se arredem personagens, caracterizadas directamente por outros intervenientes como tipificadas quanto às suas opiniões. E estas últimas, como atrás referi, são verbalizadas num contexto reactivo de cólera. Estamos, pois, perante um quadro muito próximo da dramatização com as turbulências que lhe são próprias.

Assim, a presença de Céfalos propicia que a discussão se centre, num determinado momento, no tema da acumulação e dissipação da propriedade de particulares², bem como no da velhice, com suas queixas e as suas vantagens que superam as primeiras³. O passo, que inspirou Cícero, para o seu *De senectute*, abre dois tópicos de discussão que serão retomados, já no contexto da discussão sobre o modo de organização da cidade perfeita: são eles o da adequação dos melhores entre os guardiões mais velhos para governar a cidade⁴ e o da inconveniência da acumulação de riquezas próprias e de manutenção de propriedade privada, que percorre o livro IV e que é tida como um dado adquirido no início do livro VIII, 543b. A preocupação de Céfalos com a proximidade da morte e da grande incógnita que constitui o Além tem resposta no final da *República*⁵, com o mito de Er e a reflexão do ancião sobre a sua vida e até que ponto ela está repleta de justiça ou de injustiças abre a discussão que percorrerá todo o diálogo

² PLATÃO. *República*, I, 330b-c.

³ PLATÃO. *República*, I, 328e et seq.

⁴ PLATÃO. *República*, III, 412c.

⁵ PLATÃO. *República*, I, 330d-e.

acerca da natureza e da definição de justiça, discussão essa no seio da qual surge uma segunda questão, já no livro II: a justiça não é apanágio de um só indivíduo, mas de toda a *pólis* e há que centrar a atenção e investigar a natureza dessa justiça mais ampla⁶.

Na querela levantada pela reacção de Trasímaco, a justiça é apresentada por Sócrates como uma virtude da alma, que a predispõe para governar⁷ (e governar-se a si mesma) em harmonia e de acordo com a sua natureza. Este nexó é determinante no futuro paralelismo que vem à luz, progressivamente, e se assume no livro IV, entre a alma justa e virtuosa, bem governada, e a cidade perfeita.

A discussão inicial está matizada de abonações de poetas, espelhando claramente uma discussão de época, num contexto em que a poesia lírica, épica, o espectáculo dos Festivais fazia parte do quotidiano do Ateniense e, conseqüentemente, da sua linguagem cultural. É essa linguagem cultural e o estatuto do discurso poético – que entra pela discussão filosófica – que Sócrates e os seus interlocutores futuros porão em causa, nos livros II, III e X.

Quanto a Trasímaco, o sofista, a discussão sobre a justiça e as perguntas socráticas afastam-no, irado, após defender que a supremacia, na vida, é do homem injusto. Que representa esta personagem? Representa a voz do vulgo, como confessa Gláucon, perturbado: “[...] ao ouvir Trasímaco e milhares de outros; por outro lado, falar da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém”⁸.

Ou representa a voz dos Sofistas que “nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria [...]”⁹.

De facto, quando Trasímaco toma de novo voz, por instantes, no livro V¹⁰ é para falar em nome da “opinião de todos”.

Para este homem não há, pois, lugar numa discussão que se assume como um processo de construção da cidade perfeita através do *lógos* filosófico. Por isso ele se retira, perturbado – e para a alma descomandada

⁶ PLATÃO. *República*, II, 368e.

⁷ PLATÃO. *República*, I, 353e.

⁸ PLATÃO. *República*, II, 358c7-8.

⁹ PLATÃO. *República*, VI, 493a.

¹⁰ PLATÃO. *República*, V, 450a5-6.

não há lugar na cidade em construção. Dois são os interlocutores de Sócrates constantes ao longo deste ingente trabalho de construção da *pólis*: Gláucón e Adimanto, irmãos de Platão, participantes numa discussão que confluirá, no final da obra, na *diégēsis* de um mito posto, à boa maneira de Platão, na boca de uma figura ausente e estrangeira – o mito de Er.

Verifica-se, assim, que o livro I, pela sua condensação de referências temáticas antecipadas, integradas num quadro ficcional que imita a realidade possível do quadro de um encontro e discussão, em que se destacam intervenientes dotados de um carácter e um perfil verosímil e particular, ou dotados de um carácter que os converte numa verdadeira sinédoque e de reacções que se revelam metáfora de uma exclusão do universo socrático-platónico, possui, já em si, uma valência poético-representativa que ultrapassa um conceito de *mimesis* propositadamente estreitado no decorrer futuro da discussão sobre a arte, em particular a arte dramática. Vale, em particular para esta entrada, o princípio metodológico de leitura proposto por McCabe¹¹ e também por Monserrat Molas¹², extraindo as consequências hermenêuticas do caminho apontado pelo livro de L. Brisson¹³: quando lemos, a nossa atitude não deve ser passiva, mas activa e criticamente comprometida, já que nada é deixado ao acaso e existe uma relação profunda entre o que é dito e o modo como é dito, tendo esta relação valência filosófica. Acrescentarei, literário-filosófica, já que por aí entramos do domínio do dito no domínio do sugerido, deixando de lado a questão das raízes possíveis do género diálogo.

Do livro I para o livro II toma, pois, forma, o que será o objecto complexo da discussão filosófica: a procura pela natureza, ordem, constituição e governo da cidade perfeita, pautada pela justiça, que é harmonia e consonância com o Bem, a que corresponde a própria organização e governança da alma justa e virtuosa. Esta procura é verbalizada sob a forma de uma metáfora global, como, de resto, se verifica em outros diálogos (*O Político*, por exemplo, tem como suporte imagético a actividade

¹¹ McCABE, M. M. Plato's ways of writing. In: FINE, Gail (Ed.). *The Oxford handbook of Plato*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 112.

¹² MONSERRAT MOLAS, J. A transgressão da norma como forma de manter a ordem. In: SOARES, Carmen et al. (Coord.). *Norma e transgressão II*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2011. p. 39-57. Cf. p. 42 et seq.

¹³ BRISSON, L. *Les mots et les mythes*. Paris: François Maspéro, 1982.

de tecelagem)¹⁴. No caso presente, essa metáfora é a da modelagem ou da fundação. Veja-se, a título de exemplo:

Τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν.
*Criemos, em discurso, desde a origem, uma cidade*¹⁵.

Ou:

... εἰ σὺ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡμεῖς ἅπαντες ὠμολογήσαμεν καλῶς, ἦνίκα ἐπλάττομεν τὴν πόλιν.
*[...] se está certo o princípio em que tu e nós assentámos, quando modelámos a cidade*¹⁶.

Ou ainda:

Ω Ἄδειμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως; Οἰκισταῖς δὲ...
*Ó Adimanto, de momento nem tu nem eu somos poetas, mas fundadores de uma cidade. Como fundadores [...]*¹⁷.

Ou ainda:

Νῦν μὲν οὖν, ... τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν ...
*Ora presentemente [...] estamos a modelar a cidade feliz [...]*¹⁸.

Ou ainda:

... ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη ...
*Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, aquela que está fundada só em palavras [...]*¹⁹.

O percurso por estes exemplos facilmente deixa perceber que a cidade perfeita vai surgindo, paulatinamente, por etapas, na discussão, como

¹⁴ Vide MONSERRAT MOLAS, 2011, p. 50-54.

¹⁵ PLATÃO. *República*, II, 369c9.

¹⁶ PLATÃO. *República*, II, 374a4-5.

¹⁷ PLATÃO. *República*, II, 378e7-379a1.

¹⁸ PLATÃO. *República*, IV, 420c1-2.

¹⁹ PLATÃO. *República*, IX, 592a10-11.

é próprio da dinâmica dialógica, até ao momento em que se pode concluir, no final do livro IX, que talvez essa cidade corresponda a um *parádeigma* existente no céu – e foi esse o percurso ascensional, de esclarecimento, que se seguiu. Uma concepção filosófica prévia em relação ao que deveria ser a cidade perfeita teria dado origem a um discurso expositivo, explicativo ou taxonómico. Assim, nesta progressiva construção, as conclusões intermédias são parciais, a elas se volta com frequência, para as confirmar ou infirmar, para as ampliar ou recordar, no momento em que o grupo avança nas etapas do raciocínio, como é próprio do registo oral que se reproduz em ficção. Este é, por isso mesmo, como se sabe, um denominador geral e sumamente relevante em toda a obra de Platão.

Do pensamento-palavra (*lógos*) em construção, muitas são as marcas discursivas. Limite-me a dar três exemplos, precisamente do contexto do livro II, o primeiro, e os dois seguintes do livro III, pois é nesse contexto que se desenvolve a primeira etapa de crítica aos poetas.

Atente-se no primeiro:

Οὔτος μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἷς ἂν εἴη τῶν περὶ θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τοὺς τε λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιῶντας ποιεῖν, μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.

*Esta seria pois – prossegui eu – a primeira das leis e dos moldes relativos aos deuses, dentro da qual deverão perorar os oradores e poetar os que fazem poesia: que Deus não é a causa de tudo, mas somente dos bens*²⁰.

Verifique-se o segundo exemplo:

Οὐκοῦν περὶ γε ἀνθρώπων ὅτι τοιοῦτος δεῖ λόγους λέγεσθαι, τότε εὐρωμεν ὅλον ἔστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι...

*– Por conseguinte, chegaremos a acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobrirmos o que é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui [...]*²¹.

Passemos ao terceiro:

²⁰ PLATÃO. *República*, II, 380c6-9.

²¹ PLATÃO. *República*, III, 392c1-3.

Τούτο τοίνυν αὐτὸ ἦν ὃ ἔλεγον, ὅτι χρεῖη διομολογήσασθαι πότερον ἐάσομεν τοὺς ποιητὰς μιμουμένους ἡμῖν τὰς διηγήσεις ποιεῖσθαι ἢ τὰ μὲν μιμουμένους, τὰ δὲ μὴ, καὶ ὅποια ἑκάτερα, ἢ οὐδὲ μιμεῖσθαι.

Μαντεύομαι, ἔφη, σκοπεῖσθαι σε εἴτε παραδεξόμεθα τραγῳδίαν τε καὶ κωμῳδίαν εἰς τὴν πόλιν, εἴτε καὶ οὐ.

Ἰσως, ἦν ὃ ἐγώ, ἴσως δὲ καὶ πλείω ἔτι τούτων οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ που οἶδα, ἀλλ' ὅπη ἂν ὁ λόγος ὡσπερ πνεῦμαι φέρη, ταύτη ἰτέον.

– *Ora, o que eu dizia era precisamente isto: ser necessário decidir se consentiríamos que os poetas compusessem narrativas imitativas, ou que imitassem umas coisas e outras não, e quais de cada espécie, ou se nada deveriam imitar.*

– *Antevejo – disse ele [Adimanto] – que queres examinar se devemos de receber na cidade a tragédia e a comédia, ou não.*

– *Talvez – respondi eu – até ainda mais do que isso. Ainda não sei ao certo; mas por onde a razão, como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos ir*²².

Está-se, por conseguinte, perante dois momentos de reflexão filosófica sobre a pertinência da presença dos poetas na cidade perfeita, de acordo com o que se apura ser a natureza e os efeitos da sua arte sobre os cidadãos, julgada essa pertinência a partir de critérios e ângulos diversos, consoante a cidade vai sendo ‘fundada’ ou ‘moldada’. Assim, os motivos que levam a uma posição de restrição da poesia na cidade nos livros II-III vão sendo aprofundados e alargados, de acordo com a própria expansão da cidade e a expansão do *lógos* sobre ela, até à posição radical, tomada no livro X. Entre uma e outra não há, assim, em meu entender, contradições, mas evolução.

A pergunta fundamental acerca da natureza e da compreensão do que é a justiça, no indivíduo e, por afinidade, no contexto mais amplo, da cidade, leva ao apuramento de classes de cidadãos, correspondentes, como se verá posteriormente, às partes da alma no indivíduo. A parte racional, na qual reside o amor à sabedoria e a sensatez, como mais adiante se focará, deve assumir o controle da alma, assim como o da cidade deve ser assumido pelos melhores dos guardiões – aqueles em quem o ‘instinto de filósofo’ (φιλόσοφος τὴν φύσιν)²³ ressalta entre os demais²³.

Identificado o tipo de chefia adequado para a cidade perfeita,

²² PLATÃO. *República*, III, 394d1-9.

²³ PLATÃO. *República*, II, 375e10-11.

assunto que virá a ser retomado mais tarde, em função do apuramento aprofundado de quem é o filósofo²⁴, por diferenciação dos que o não são e que amam as aparências e a imoderação, os φιλόδοξοι, uma segunda questão se levanta, indissociável desta: a da educação, para que seja possível despertar e formar a alma do indivíduo para a sua função na pólis perfeita e para a sua própria harmonia justa: exercitar e dominar o corpo pela ginástica, exercitar a alma pela harmonia da música e das suas proporções, torna-se de utilidade evidente²⁵. A música, no entanto, pode andar associada à palavra poética, ser seu suporte. Sócrates utiliza, para ‘palavra’ o termo λόγος²⁶, mesmo quando leva os dois interlocutores a reconhecer que há dois tipos de palavra, λόγοι²⁷, associados à música: a que é verdade (τὸ ἀληθές) e a que é mentira (τὸ ψεύδος).

O grupo chega, assim, à questão crucial da poesia, ainda de uma forma benevolente. Logo de seguida, Sócrates abandona a designação de λόγος para tomar a de μῦθος para assinalar a palavra que veicula a mentira:

Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεύδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρῶμεθα.

*Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no seu conjunto, as fábulas dizem mentiras, ainda que contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para o ginásio.*²⁸

O reconhecimento deste carácter de ψεύδος dos μῦθοι não leva Sócrates a arredá-los, para já, da educação das crianças. Parece reconhecer que há mentiras que veiculam verdades e outras que se tornam perigosas, por transmitirem δόξαι falsas e perturbadoras²⁹:

Ἐὰρ οὖν ῥαδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς

²⁴ Veja-se, por exemplo, PLATÃO. *República*, V, 475, ou os livros VI e VII.

²⁵ PLATÃO. *República*, II, 376e3-5.

²⁶ PLATÃO. *República*, II, 376e10.

²⁷ PLATÃO. *República*, II, 376e12.

²⁸ PLATÃO. *República*, II, 377a4-7.

²⁹ PLATÃO. *República*, II, 377b5-9.

ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ὄς, ἐπειδὴν τελεωθῶσιν, ἔχειν
οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς;

– *Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calbar, e recolham na sua alma opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter?*

A solução – transitória, diga-se – será vigiar os poetas e seleccionar os μῦθοι que forem bons, rejeitando os que forem maus³⁰. A questão reside, pois, no conteúdo, e a discussão parece demonstrar que Homero e Hesíodo, os educadores da Grécia, podem ser aceites na cidade perfeita, aplicando-lhes um crivo criterioso que permite aos jovens familiarizarem-se com certos trechos escolhidos e que leva os responsáveis pela educação a proibirem outros, como todos aqueles que apresentarem o Hades como espaço tenebroso, o que levará a desenvolver o terror da morte³¹.

De resto, os mencionados poetas são utilizados com frequência, tal como Ésquilo, para abonarem juízos morais correctos – o que não ocorrerá no livro X.

Temos, assim, que ao μῦθος é reconhecido um bizarro estatuto, sob o ponto de vista ‘onto-lógico’, pelo menos no contexto do pensamento platónico: uma coisa pode ser, simultaneamente, verdadeira e mentirosa. Mais ainda: a formulação do convite, por parte de Sócrates, para que o grupo se centrasse na questão da educação, não foi deixada ao acaso³²:

ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογούντες τε καὶ σχολῆν ἄγοντες λόγῳ
παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας.

– *Ora vamos lá! Eduquemos estes homens pela razão, como se estivéssemos a inventar uma história e como se nos encontrássemos desocupados.*

Μῦθος e λόγος associam-se, aqui, como se o primeiro estivesse e, por isso, pudesse estar, ao serviço do segundo. Prerrogativa do filósofo?...

Quer isto dizer que, postos em confronto filósofo e poeta, ambos recorrem ao mito, sendo o do filósofo mentiroso mas fidedigno e o do

³⁰ PLATÃO. *República*, II, 377b10-c2.

³¹ PLATÃO. *República*, III, 386a et seq.

³² PLATÃO. *República*, II, 376d9-10.

poeta nem sempre. Dos poetas se requer que sejam ‘mais austeros e menos cultores do prazer’ (τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδυστέρῳ ποιητῇ³³), ou seja, mais próximos do filósofo. Poderão coexistir ambos na cidade perfeita?...

O contágio mitopoético, aos ouvidos do receptor, do educando, revela-se, no livro III, portador de novos perigos que se anunciam de passagem: há que banir da poesia gemidos e lamentos de homens ilustres, já que estes não podem considerar terrível a morte ou a desgraça de quem lhe está próximo, e deverão suportar com *πραότης* os reveses que o atingem³⁴. O critério de ordem ética denuncia, em 388d, que tal quadro propicia a imitação. Posta a par dos efeitos do riso, percebe-se já que a imitação da dor apela aos sentimentos e provoca uma resposta emocional por parte de quem escuta – e esta resposta não leva à *σωφροσύνη*, mas provoca um qualquer tipo de *ἡδονή*³⁵. Tal posição torna-se mais clara quando Sócrates propõe que da cidade sejam excluídas melodias que provoquem reacções emocionais, como as mixolídiadas e as sintolídiadas. E a conclusão sobre a discussão sobre a música deixa vislumbrar o caminho que tomará, mais tarde, a discussão sobre a poesia. Deixa-nos, no entanto, no ar, algumas interrogações³⁶:

Ἐὰρ οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ σοὶ φαίνεται τέλος ἡμῖν ἔχειν ὁ περὶ μουσικῆς λόγος; οἷ γοῦν δεῖ τελευτᾶν, τετελεύτηκεν δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἔρωτικά.

Pois não te parece, comentei eu, que a nossa discussão acerca da música alcançou o seu fim? Acabou onde devia pois que a música deve acabar no amor ao belo.

A distinção entre poesia narrativa – *diégēsis* ou *apangelía*, que o ditirambo representa – e poesia dramática, identificada com a *mímesis*, parece operar uma espécie de operação de resgate da épica depurada de determinados temas, como se viu, e do discurso directo de personagens (como Crises), que a aproximam perigosamente do teatro e a convertem num género misto entre o diegético e o mimético. O suporte argumentativo, de ordem epistemológica e ontológica reside na incapacidade de

³³ PLATÃO. *República*, III, 398a8.

³⁴ PLATÃO. *República*, III, 387e6.

³⁵ PLATÃO. *República*, III, 390a4-5.

³⁶ PLATÃO. *República*, III, 403c4-7.

conciliação entre o uno e o múltiplo, disperso: ninguém é capaz de exercer bem funções diversas, para além daquela para que é vocacionado; poeta algum pode narrar, assumindo-se como narrador, para depois pôr personagens a falar, como se se convertesse nelas. O pecado da épica consiste em aproximar-se, então, da poesia imitativa, isto é, do teatro. E é este o motivo pelo qual aos guardiões deve estar vedada a imitação: cada qual pratica um ofício e cultiva a sua vocação, sob a égide da razão. A expressão que introduz esta apresentação da tragédia e da comédia como *mimesis* faz ecoar a frase de Sócrates quando se propõe centrar a discussão no tema da educação: a *mimesis* constitui um âmbito da *ποίησις καὶ μυθολογία*³⁷. E sob forma vaga se anuncia que, ainda que a discussão sobre esta matéria fique em suspenso, pelo menos a tragédia e a comédia não terão lugar na cidade perfeita, tal como o não tem um qualquer imitador de todas as coisas, que chegasse à cidade, pois é incompatível com a sua organização e a sua harmonia – logo, seria elemento causador de desordem da alma. O critério que prevalece, por enquanto, é o critério da utilidade das narrativas ficcionais³⁸ e esta utilidade salvaguarda a pertinência moral da ficção como ‘nobre’ (*γενναῖον*) – tendo como função ajudar a despertar no cidadão o amor ao Bom e ao Belo imutável (“[...] uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade [...]”³⁹).

A esta apresentação responderá Aristóteles que a proximidade entre Homero e a tragédia se explica por uma dinâmica teleológica que leva a que da epopeia se desenvolva, de acordo com a sua natureza, a tragédia, até atingir a sua forma perfeita, sendo que epopeia ou drama ou música, tudo é *mimesis*⁴⁰.

Como forma eficaz de prender os discípulos ao decurso do pensamento, Sócrates serve-se do apelo à razão, mas assume fazê-lo como se de uma *μυθολογία* em construção se tratasse, num momento de pausa do quotidiano – *σχολή* – tal como ocorre com a ida ao teatro. E esta *μυθολογία* é construída dentro de outra, que representa o próprio diálogo, diversificando personagens, numa imitação do que poderia ter acontecido. A fim

³⁷ Cf. PLATÃO. *República*, III, 394b10.

³⁸ PLATÃO. *República*, III, 398b.

³⁹ PLATÃO. *República*, III, 414b9-c1.

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Poética*, 1449a.

de deixar bem clara a diversificação, por natureza intrínseca, das classes de cidadãos (e das partes constitutivas da alma, como se perceberá), o Sócrates platónico mitologiza de novo, recorrendo ao imaginário colectivo grego, de que os poetas são voz: o motivo da autoctonia, tão arreigado no Ateniense e traduzido em vários mitos (alguns deles dramatizados, como no *Íon* de Eurípides⁴¹), recorrente em Platão, como se vê em *Protágoras*, 320d e *Político*, 269b, é aqui associado ao mito hesiódico, perfeitamente identificável, das várias idades da história da Humanidade⁴². É como introito justificativo da utilização deste mito que surgira a categoria da ‘nobre mentira’.

A cidade não está ainda completa, mas em formação e Platão tem consciência de que a poesia faz parte do património da cidade efectiva em que vive, construiu a sua linguagem cultural e, como diz Hanna Arendt, todos nós nascemos no passado. Nele aprendemos a falar, ainda que para o pôr em causa nessa mesma linguagem. As referências aos poetas e o recurso ao património poético fazem parte do legado da cidade histórica de que se está a transitar para a cidade perfeita, ainda em construção. Uma outra questão fica em suspenso: o recurso a toda uma rede imagética complexa, de que a cidade, afinal, parece fazer parte, se cabe na *μυθολογία*. Em que reside a força comunicativa desta estratégia? É ela *erotiká*, como a música, despertando o amor ao belo? Certamente que é sedutora e reforça os vínculos de atenção e interesse dos discípulos, certamente que apela para algo mais que a razão, ao recorrer à poderosa força da sugestão, para ensinar e esclarecer. E é este ‘algo mais’ que envolve também a *mimesis*, tolerada enquanto tiver como objecto o que convém aos cidadãos (naturalmente o mesmo objecto da música: o belo imutável, que é bom, traduzido nas quatro virtudes políticas e da alma: *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *δύσια*, *ἐλευθερία*⁴³). É que esta arma de dois gumes, ao iniciar-se na infância, pode converter-se num hábito (*ἔθος*) e numa segunda *φύσις*⁴⁴. E como se chega, então, a ela? Aristóteles responderá que ela é conatural ao homem e, fazendo parte da sua *φύσις*, constitui uma força

⁴¹ FIALHO, M. C. Propaganda Ateniense nel Teatro di Euripide. In: DE MARTINO, Francesco (Ed.) *Antichità & Pubblicità*. Bari: Levante Editori, 2010. p. 233-258. Cf. p. 256-258.

⁴² PLATÃO. *República*, III, 415a-417b.

⁴³ PLATÃO. *República*, III, 395c.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, III, 395d2.

que o leva, desde criança, a agir, aprendendo, e se torna espaço privilegiado de aprendizagem, em que o prazer é força actuante⁴⁵ :

Τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἔστι καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρῶτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας.

De facto, imitar é conatural ao homem desde a sua infância – e nisso consiste precisamente a sua diferença em relação aos outros animais, no facto de ele ser o mais apto para a imitação e de fazer as suas primeiras aprendizagens imitando; e acresce que colhe prazer na imitação.

A poesia parece ter a sua origem em duas causas, ambas naturais. De facto, imitar é algo conatural ao homem desde a sua infância – aí reside precisamente a sua diferença em relação aos outros animais, no facto de ser mais apto para a imitação e de adquirir os seus primeiros conhecimentos imitando; a outra causa reside no facto de se comprazer com a imitação.

Aos τὰ ἔρωτικά, que em Platão estão referenciados ao nível superior do que verdadeiramente ‘é’ e que deve mobilizar a alma por uma forma muito peculiar de prazer – o do amor do conhecimento –, responde Aristóteles com essa imanência do conhecimento ao próprio objecto da *mímesis*, rasgando, assim, um espaço que se afigura cada vez mais estreito para o poeta na cidade perfeita de Platão – estreito, mas ainda existente, no momento da suspensão desta discussão.

O livro IV prossegue o processo de ‘modelação’ da cidade, inscrevendo a pergunta sobre a felicidade dos cidadãos numa outra: a do equilíbrio da cidade, encontrado na sua relação com os bens materiais. A comunidade de bens liberta o homem de perturbações e propicia que a cidade cresça σοφῆ, ἀνδρεῖα, σώφρων, δικαία⁴⁶. Estas quatro virtudes políticas permitem: retomar, em 432b-c, a pergunta primordial – “o que é a justiça” – e propiciar a evidência de que há uma correspondência entre cidade e indivíduo, logo, tornar inevitável a questão sobre a constituição tripartida da alma, correspondente à constituição tripartida da cidade. Estando a alma,

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Poética*, 1448b5-9.

⁴⁶ PLATÃO. *República*, IV, 427e.

quanto à razão, referenciada ao que verdadeiramente é, pode concluir-se que política e ‘psico-logia’ se revelam, aqui, subordinadas à ontologia. O que, tratando-se de aspectos peculiares ao pensamento platónico, deve ser retido em mente para a discussão sobre a *mimesis* no livro X.

De certo modo aparentemente desconcertante, ainda que constitua uma marca do discurso filosófico-literário de Platão, esta procura pela natureza e definição de justiça é verbalizada sob a forma de alegoria inspirada na prática venatória, formando os ‘caçadores da verdade’ um círculo à volta da moita⁴⁷, ou apanhando o rasto da justiça, para a perseguirem⁴⁸, e a dificuldade de todo este complexo de questões é expressa sob a forma de uma metáfora que flui e aflora, ao longo do diálogo, do *mare magnum* e agreste que se impõe que se atravesse a nado, com dificuldade, encontrando resposta em cada etapa, como quem vence uma alta onda⁴⁹. A primeira das metáforas surge precisamente quando Sócrates reconhece que o introito à questão é pesado, mas necessário. O procedimento é, afinal, análogo ao do emprego dos símiles pelo poeta épico. Não basta, afinal, o mero amor à verdade, num exercício racional, mas este justifica que se recorra ao prazer estético de aproximações de realidades diversas, passando de uma a outra, por transposição. Retenhamos este aspecto, bem como o pequeno episódio de dramatização, no início do livro V, quando Polemarco e Adimanto forçam Sócrates a falar do estatuto das mulheres e dos filhos da comunidade.

Deixando de lado a dimensão significativa que pode ter este forçar, o tratamento desta questão leva à confirmação de que a educação dos filhos deve ser confiada ao estado, sendo este governado, com adequação, por filósofos que se tornam reis e reis que se tornam filósofos⁵⁰.

O perfil do filósofo torna-se fulcro das atenções, como aquele que se revela adequado para o governo da cidade, pelo seu amor à sabedoria e à verdade. Os filósofos são os verdadeiros “amadores do espectáculo da verdade” (τούς τε ἀληθείας ... φιλοθεάμονας⁵¹), distanciados dos φιλοθεάμονες das artes performativas, que manifestam prazer (χαίρειν, curiosamente o

⁴⁷ PLATÃO. *República*, IV, 432c8 et seq.

⁴⁸ PLATÃO. *República*, IV, 432d2-4.

⁴⁹ PLATÃO. *República*, IV, 441c4. Cf. V, 453d; 457b-c et al.

⁵⁰ PLATÃO. *República*, V, 473c9-d3.

⁵¹ PLATÃO. *República*, V, 475e4.

verbo que Aristóteles usa no passo atrás citado) em aprender⁵².

Esta analogia vai minando o terreno do teatro, porquanto verdadeiro é o espectáculo da verdade, reservado ao filósofo, e qualquer outro só pode ser espectáculo de aparência, como o dos sonhos, não do belo em si. E este amor ao espectáculo da aparência, terreno dos φιλόδοξοι⁵³, distancia, definitivamente, filósofos e poetas dramáticos ou amantes da poesia dramática. O prazer de aprendizagem destes mantém-se assim no múltiplo, individual, variável, não existente verdadeiramente, já que só o Ser é verdadeiramente⁵⁴. O filósofo frequenta o terreno do uno, do inalterável – a descrição transborda para o livro VI e será esclarecida e aprofundada, mais uma vez de modo *sui generis*, com recurso a duas comparações e uma alegoria, já no livro VII: a tão célebre alegoria da caverna.

O filósofo vê porque o Bem, tal como o sol, viabilizam a visão, iluminando os objectos, mas também conferindo solaridade ao olhar (ou seja, apurando, pelo exercício, a visão da parte racional da alma). O filósofo é, por isso, aquele em quem repousa a competência exclusiva de levar os outros, pela educação do olhar da alma, a sair da caverna da ignorância, do múltiplo, do variável e aparente. Da poesia não se fala agora, mas é evidente que o juízo refutativo sobre ela se robustece, subjacente à discussão. E o caminho aponta para a incompatibilidade de coexistência do poeta e do filósofo na cidade perfeita. O peso do critério epistemológico e ontológico vai caindo, surdo mas reprovador, sobre a poesia.

Os quatro regimes políticos que são objecto de atenção nos livros VIII e IX (monarquia, oligarquia, democracia e tirania), sendo a cidade perfeita e o indivíduo de constituição homóloga⁵⁵, correspondem a quatro tipos de indivíduo, cuja alma é governada pelo que é justo e racional ou progressivamente abandonada à tirania do prazer e do desejo, cuja força selvagem pode ser sentida nos sonhos⁵⁶.

À semelhança do que ocorre no *Banquete*, com dois tipos de Eros convive a alma na *República*. O eros filosófico já foi lateralmente abordado;

⁵² PLATÃO. *República*, V, 475d2-3.

⁵³ PLATÃO. *República*, V, 480a.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, V, 477 et seq.

⁵⁵ Cf. PLATÃO. *República*, IX, 577c1-3.

⁵⁶ PLATÃO. *República*, IX, 572b.

em causa está agora, no contexto da ἐπιθυμία mais negativa, o Ἔρος týranos⁵⁷. A homologia da cidade e do indivíduo tem o seu cerne nas partes da alma, três, como as classes da cidade, sendo, pois, prazer (ἡδονή) e desejo (ἐπιθυμία) de três espécies, hierarquizadas⁵⁸, prevalecendo a melhor pelo governo da razão, na alma, e do filósofo na cidade, referenciados ambos, alma governada pela razão e filósofo, ou melhor, num só, a alma do filósofo, à verdade suprema, ἀληθέστατα⁵⁹. Esta ordem política e psicológica está ameaçada pelo baixar da vigilância. O sábio-filósofo realiza em si mesmo a cidade perfeita, governando e disciplinando cada parte da alma à sua função. Assim ele é justo e a justiça na cidade equivale-lhe: o desempenho de funções para as quais cada classe é vocacionada, mantendo-se assim a harmonia, a coesão e a coesão do que é uno e não disperso, múltiplo, variável.

Rematada a construção da cidade no discurso – “[...] estivemos a fundar a cidade do modo mais recto [μᾶλλον ὀρθῶς] de todos [...]”⁶⁰ – Sócrates tem pressa em retomar o grande assunto pendente – pendente mas amadurecido, como ele mesmo reconhece, pelos resultados da discussão sobre a cidade, a alma e o filósofo. Por isso a transição é abrupta, como nota N. Withe⁶¹. Não é utilizado o termo *mimesis*, para retomar a discussão sobre a poesia, mas o termo *mimetiké*, como nota S. Scolnicov⁶², que voltará a ser utilizado para designar, sem mais rodeios, o teatro⁶³:

⁵⁷ PLATÃO. *República*, IX, 573b8. A tirania de Eros é tópico constante da lírica arcaica de cariz erótico e constitui Leitmotiv em Anacreonte. É essa soberania de Eros sobre os homens, a contra-gosto destes, que os leva a considerar a sua prevalência (associado a Afrodite) sobre a acção humana, patente e cantada na tragédia (e. g. SÓFOCLES. *Traquínias*, *Antígona*; EURÍPIDES. *Hipólito*; *Troianas*). Vide FIALHO, M. C. A Sexualidade na Poesia Grega. In: RAMOS, J. A.; FIALHO, M. C.; RODRIGUES, N. S. (Ed.). *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto: Clássica-Artes Gráficas, 2009. p. 253-262. Cf. p. 258-261. Cf. FIALHO, M. C. Eros Trágico. In: RAMOS; FIALHO; RODRIGUES, 2009, p. 263-276, esp. p. 264-266. Veja-se, sobre a tradição desta dimensão de eros CALAME, C. *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Princeton: University Press, 1999.

⁵⁸ PLATÃO. *República*, IX, 580d-e.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, IX, 582a1-2.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, X, 595a1-3.

⁶¹ WHITE, N. *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1979, p. 246.

⁶² SCOLNICOV, S. Plato on the Incompleteness of Tragedy. O texto foi-me gentilmente cedido pelo Autor, a quem agradeço.

⁶³ PLATÃO. *República*, X, 595a5.

Τὸ μῆδαμῆ παραδέχεσθαι αὐτῆς ὅση μιμητικὴ
Não aceitar, de modo algum, a poesia de carácter mimético [...].

Esta oscilação não foi deixada ao acaso. Não se trata da capacidade, mas da técnica, da perícia para a execução de τὰ μιμήματα. A analogia com a pintura, estabelecida por Sócrates, para depois voltar ao teatro, destina-se a, indo pelo caminho mais fácil, o do exemplo da arte imitativa bidimensional, sublinhado pela comparação com a imagem do espelho, chegar à conclusão por demais conhecida: a cama representada distancia-se três graus da Ideia, porque toma por referência a cama artefacto. Porque não aceitar que o pintor imite a Ideia, tal como o artesão? Ou se aproxime dela, tal como o filósofo? Porque a hierarquia político-psicológica a que se chegou na discussão não admite que filósofo e artista coexistam no mesmo plano, porque o artista – o poeta – se refere à multiplicidade e a alma do filósofo tem asas, como se diz no *Fedro*, 249b-c. Estreitado o campo da arte, no caso particularmente em apreço, da poesia dramática, valendo-me da feliz e perspicaz observação de Scolnicov⁶⁴, a caverna das sombras insinua uma equivalência ao palco da representação.

Esta perspectiva do drama como cópia do múltiplo e do particular supõe todo o curso da discussão, e por isso a segui. O dramaturgo encontra-se perante o desafio de imitar homens agindo, entregues a acções forçadas ou voluntárias⁶⁵ :

... πράττοντας, φαμέν, ἀνθρώπους μιμῆται ἢ μιμητικὴ βίαιους ἢ ἔκουσίας πράξεις, καὶ ἐκ τοῦ πράττειν ἢ εὖ οἰομένους ἢ κακῶς πεπραγῆναι, καὶ ἐν τούτοις δὴ πᾶσιν ἢ λυπούμενους ἢ χαίροντας.

A poesia mimética, dizíamos nós, imita homens entregues a acções forçadas ou voluntárias, e que, em consequência de as terem praticado, pensam ser felizes ou infelizes, afligindo-se ou regozijando-se em todas essas circunstâncias.

Trata-se de indivíduos, na sua forma de ser e de sentir, que o poeta não pode compreender, pela óbvia alteridade do que imita: uma alteridade múltipla. Só a matemática ou a filosofia têm a capacidade de articular o

⁶⁴ Vide supra n. 62.

⁶⁵ PLATÃO. *República*, X, 603c4-7.

múltiplo, nele encontrando o Uno e o Estável. Não pode, pois, essa imitação conter uma valência epistemológica nem os sentimentos que provoca, no caso da tragédia, conterem qualquer potencial cognitivo, para a alma, nem sobre si, nem sobre o Bem, pois, por eles mesmos, desarticulam a justiça da alma, consoante a justiça foi sendo esclarecida. E o que vale para o indivíduo, vale para a cidade perfeita.

Assim, resistindo aos encantos da tragédia, Platão põe na boca de Sócrates a extirpação da poesia da cidade: “quanto à poesia, somente se devem acolher na cidade hinos aos deuses e encómios aos varões honestos – nada mais”⁶⁶. Que tipo tão restritivo de poesia é este? Uma espécie bem próxima da retórica epidíctica, peculiar a solenidades públicas.

Aristóteles reage, retomando a mesma aproximação entre pintor e poeta, para reconhecer que, já o produto da arte do primeiro abre campo ao reconhecimento e ao conhecimento que contém um prazer intrínseco⁶⁷. Ora, conhecer, pela pintura, implica que o seu objecto abra para um âmbito mais vasto que ele mesmo.

Quanto à *mimesis* respeitante ao drama, o Estagirita repete, bastas vezes, no seu discurso, para sublinhar a especificidade da sua perspectiva e a deixar bem clara no espírito dos discípulos, que o drama é *μίμησις πράξεως*, e.g. 1449b24, ou *μίμησις πράξεως καὶ βίου*, 1450a16-17 (referência à tragédia) e que é dessa *praxis* que os homens recebem o seu carácter. Ele não preexiste à *praxis*. O primado é da acção, em cuja ‘narrativa dramática’, para utilizar o conceito ricoeuriano, se cristaliza o tempo humano. A acção é vida e há acções particulares, ainda que ficcionais, que captam o universal. Para Ch. Rowe⁶⁸, Platão, na sua perspectiva, entende que os poetas imitam a vida, por via indirecta, sem a conhecerem. Aristóteles, por sua vez, reconhece que o particular da mitopoiese fala do universal, sendo por isso, a poesia, filosófica⁶⁹: ou seja, neste contexto se abre a *mimesis* de imitação a representação⁷⁰.

⁶⁶ PLATÃO. *República*, X, 607a.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Poética*, 1448b10-13.

⁶⁸ ROWE, Christophe. *Plato*. Brighton: The Harvest Press, 1984. p. 149 et seq.

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Poética*, 1451b4-7.

⁷⁰ FUHRMANN, M. *Aristoteles: Poetik*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert. München: Heimeran, 1976. p. 25-30. Cf. SCOLNICOV (vide supra n. 62).

Já J. Tate entende que já Platão em *República*, VI, 500-501 dá sinais de um alargamento do conceito de *mimesis*⁷¹. Mas neste caso, o filósofo imita as ideias para modelar o estado, não pretende captá-las na imitação⁷². Penso que, de facto, a valorização da imitação representativa está mais presente no plano do metadiscurso do que do discurso posto na boca das personagens, no jogo da própria concepção do diálogo. Ao severo juízo de Sócrates segue-se um mito, ouvido contar a um estrangeiro: o mito de Er, coroação da justiça e da recompensa adequada de cada alma, mas mito que fala de transmigração e reencarnação. Haja ou não um paradigma da pólis perfeita – que o há – sob a espécie da alma, é no plano da história que há-de tender a construir-se, movida pela ideia de Bem. De impulso lhe serve o discurso condutor do filósofo, que apela à razão mas que também usa a sedução de um discurso não de todo racional, na sugestão das imagens a que recorre: metáforas, alegorias, comparações, despertando o desejo, o Eros bom.

Sentimentos e sensações mostram-se, no discurso socrático, legitimados, mesmo que o filósofo se retraia quanto à sua pertinência na construção da cidade. Deixando de lado o argumento de que o diálogo é, já por si, uma forma atenuada de dramatização, lembro o livro I, o pórtico do diálogo, com a encenação em espaços de uma situação que envolve figuras diversificadas e que respondem à acção – neste caso a acção é a palavra – reagindo, até intempestivamente. Trasímaco representa a universalidade dos φιλόδοξοι e da opinião do vulgo, Céfalo a de um tipo de ancião identificável. Não espera Platão suscitar temor e compaixão no processo de construção da cidade perfeita, como libertação da imperfeição e domínio da turbulência de uma alma em desordem, mas não pode abdicar de uma representação do esforço humano de procurar, e estamos no domínio da acção, o que é o bom, o justo e o adequado à alma, na sua referência ao Bem, que intenta aclarar, sob uma grande metáfora: a da cidade em construção, ainda que esta metáfora se imponha ao homem, por congruência analógica, como um dever de acção política.

É a partir da cidade histórica que Platão pensa a *Politeia* perfeita.

⁷¹ TATE, J. Plato and Imitation. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 26 n. 3/4, p. 161-169, 1932.

⁷² PARTEE, M. H. *Plato's Poetics: The Authority of Beauty*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1981. p. 111-115.

Entre uma e outra é onde o filósofo pensa, a partir da sua cultura, com a sua linguagem cultural, de que se não pode despojar à partida e, com ela, se não pode despojar do eco de sedução que aquilo que rejeita notoriamente nele faz ecoar: o teatro, bem mais a tragédia, que o acompanha até que um mito final remate esta aventura, deitando o silêncio sobre o palco do discurso.

RESUMO

É objectivo deste trabalho produzir uma reflexão que siga o processo de construção do diálogo platónico e dos seus recursos discursivos, em que o mito, a metáfora, a encenação e a criação de carateres estão presentes e obedecem a um objectivo pedagógico por parte de Platão, de modo a se entender até que ponto a dimensão estética e poética são necessárias na cidade perfeita e cumprem o seu objectivo expressivo e pedagógico. A poesia, por seu turno, em particular o teatro, vai sendo arredada progressivamente do espaço da cidade perfeita do livro II até ao livro X, pela própria evolução do diálogo, no que diz respeito às referências da Cidade à Justiça, à Verdade e à Ontologia. O domínio do múltiplo e do aparente não tem aí espaço. No entanto, a própria construção do discurso deixa perceber que a razão e a verdade se fazem compreender através de dimensões não racionais e recursos ficcionais da linguagem, denunciando uma contradição quanto à severidade de julgamento sobre o teatro.

Palavras-chave: *Politeia*. Poesia. Imitação. Aparência. Mito. Justiça. Ontologia.

ABSTRACT

It is the aim of this paper to produce a reflection upon the building process of the Platonic dialogue *Republic* and its discursive means. It is to be perceived there the presence of myth, metaphor, staging, building of characters. They accomplish a pedagogical Platonic purposal, in order to make understandable how far the aesthetic and poetic dimension is necessary in the perfect state and play an expressive and pedagogical role. Poetry, specially dramatic poetry, is progressively expelled from the perfect city from the book II until the book X, by the evolution of the dialogue itself, in what concerns the references of the state to the Justice, the Truth, the Ontology. The multiplicity and the appearance do not belong to this

domain. Anyway, the very building way of the discourse lets the reader see clearly that the reason and the truth are made understandable through not rational dimensions and through fictional resources of language, showing a contradiction with the severity against theatre.

Key-words: *Politeia*. Poetry. Imitation. Appearance. Myth. Justice. Ontology.

POLITEÍA E UTOPIA: O CASO PLATÔNICO

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

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

*Vi terras da minha terra.
Por outras terras andei.
Mas o que ficou marcado
No meu olhar fatigado
Foram terras que inventei.
Manuel Bandeira*

O tema de nosso Colóquio, em princípio, está centrado em uma aparente antinomia: *politeía* e *utopia*.

Não tenho nenhuma certeza se ‘antinomia’ é demasiado forte ou demasiado fraco para expressar tudo o que está em jogo na compreensão de cada um desses dois termos que compõem a conjuntiva antinômica, *politeía* e *utopia*, envolvendo, digamos, dois aspectos contudentes da história da filosofia política.

Por outro lado, e ainda que o substantivo certeza possa, algumas vezes, coadunar-se de modo esconso com o processo reflexivo, gostaria, também, de sublinhar de imediato que minha precária reflexão tem a temerosa pretensão de trazer tal ‘antinomia’ para o campo de um “estudo de caso”, como dizem os antropólogos, acerca do modo como das relações entre *politeía* e *utopia*, vistas na ótica da dialógica platônica, poderá advir uma forma constante da presença do pensamento político platônico, na compreensão de uma determinada espécie de vida comunitária, mesmo estando esta distante do mundo antigo.

Ou seja, o que estou sugerindo é que, tomando por base o que chamo aqui, um tanto ludicamente, de “caso platônico” – isto é, uma análise da permanência das ideias platônicas ao longo da tradição cultural ocidental –, tentarei rastrear os gêneros e os modos em que esse “caso” clarifica um determinado contexto ‘marginal’ (no sentido de estar sempre nas margens, mesmo que esse modo de ser possa estar atrelado ao poder político, por

exemplo), estendido aqui na reflexão política acerca do Brasil em toda uma gama de interpretações ‘marginais’ de nossa cultura.

Para tanto, vou apresentar meu argumento em três níveis: [i] os sentidos dos termos *politeia* e *utopia*; [ii] o pensamento político em Platão como *arkhé* desta conjuntiva, e [iii] como esse viés do platonismo está vigente nas ‘margens’ da reflexão de um certo modo de pensar desenvolvido ao longo de nossa formação; portanto, o que pretendo mostrar é como um certo ‘platonismo’ está presente na cultura brasileira, desde o final do século XVI até os nossos dias.

1. Os sentidos de *politeia* e *utopia*: *antinomia ou copertinência?*

O termo *politeia*, que dá título ao diálogo platônico homônimo, tem uma longa história na língua grega antiga, abrangendo desde seu valor coletivo – na indicação das diferentes espécies de formas de governo e de suas constituições políticas – à determinação específica, no caso platônico, de uma ‘forma constitucional’ justa, boa e reta, na qual tanto o conjunto das atribuições de cidadania, quanto sua ação especificada em cada um dos cidadãos, estão contidas em um mesmo vocábulo: a *politeia* que se expressa na figura do *polites*.

Por outro lado, o termo *politeia*¹, abrange um extenso campo de significações: ele diz respeito não só ao direito da *pólis*, à condição e aos direitos do cidadão, ao governo e administração da cidade, mas, também, à constituição de um estado, ao regime político e à ordem estabelecida², e não é usual na língua grega arcaica, sendo encontrado na prosa jônica-ática a partir

¹ *Politeia*, segundo Pierre Chantraine, pertence ao grupo de palavras formadas pelo sufixo *εία* (em ático) e *ήή* (em jônico), que se constituem a partir de conexões com os adjetivos em *-ειος*, com os substantivos em *-είς* e dos verbos em *-εύω*, acrescentando, ainda, que “le système est récent et ne semble pas attesté dans la langue homérique; il s’est développé en ionien-attique à partir d’Hérodote et dans la *κοινή*”, e que sua estreita relação com os verbos em *-εύω*, “a eu pour conséquence qu’ils concernent souvent une activité plus moins durable [...], une fonction”. Cf. CHANTRAINE, Pierre. *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Champion, 1933. p. 88-90.

² Cf. LIDELL, H. J.; SCOTT, R.; JONES, S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1983. s. v. *πολιτεία*; CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. v. 2, s. v. *πόλις*. Um outro aspecto da questão é assinalado por H. Joly ao aproximar a *politeia* da *paideia*; nesse sentido, a *politeia* significa a pesquisa teórica relativa a um programa de educação, visto que, para um grego, a educação é sempre pedagógica e política. JOLY, H. *Le renversement platonicien*. 2. ed. Paris: Vrin, 1986. p. 284.

da segunda metade do século V a.C., inicialmente nos textos dos historiadores e, depois, frequentemente, nos textos dos filósofos e oradores³.

Ademais, *politeía* é uma palavra de difícil tradução, cujo significado está interligado aos significados de *pólis* e *polítes*: se a *pólis* se constitui numa “comunidade de cidadãos”, a *politeía*, enquanto “modo de vida” do cidadão, só ganha sentido no interior da *pólis*⁴.

Portanto, a *politeía* se manifesta em dois aspectos vitais do pensamento político grego: o direito de cidadania e a *forma* de governo, o regime político. Enquanto direito de cidadania, a *politeía* determina os direitos políticos do cidadão e sua participação na estrutura geral da *pólis*, não como um ato meramente jurídico entre o indivíduo e o Estado, mas como um corpo vivo, onde cada cidadão participa (*metékhlein*) da cidadania⁵.

³ Cf. EHRENBERG, Victor. *Lo stato dei greci*. Traduzione de Ervino Pocar. Firenze: La Nuova Italia, 1980. p. 44-77; MANVILLE, P. B. *The origins of citizenship in ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1990; CATALDI, S. (Ed.). *Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionale*. Attil del Convegno Internazionale di Storia Greca. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2004. Para uma análise do aparecimento e da difusão do termo *politeía*, veja-se BORDES, Jackeline. *Politeía dans la pensée grecque jusqu’à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982. p. 18-33.

⁴ O sufixo -της não se refere a um indivíduo isolado, mas a um indivíduo que é membro de uma comunidade: “a considérer les dérivés homériques (en -της), on constate qu’ils ne désignent jamais un individu isolé, mais toujours un individu membre d’une communauté. Ainsi -της est un suffixe catégorisant, classificateur”. REDARD, G. *Les noms grecs en -της, -τις et principalement en -της, -τις*. Paris: Klincksieck, 1949. p. 228. Sobre as relações entre a *pólis*, o *polítes* e a *politeía*, ver também, o livro III da *Política* de Aristóteles, onde, partindo do princípio de que a “*pólis* é uma maioria de cidadãos”, (ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλεῖστος ἐστίν, *Política*, III, 1274b42), o *polítes* será definido e analisado pelo estagirita em sua relação com as *póleis* e com as *politeiai*. Veja-se, sobretudo, os passos 1274b-1279a. Sublinhando a duplicidade de sentidos do termo *politeía*, T. A. Sinclair, ao traduzi-lo no passo 544d da *República*, acrescenta ao texto a expressão ‘way of life’ (“You know, I presume, that the number of possible characters of men is the same as the number of possible constitutions that is, way of life”), pois traduzi-la apenas por constituição seria apenas uma ‘half translation’. SINCLAIR, T. A. *A history of greek political thought*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. p. 161. Cf. também EHRENBERG, 1980, p. 44-77; MOSSÉ, C. *La conception du citoyen dans la Politique d’Aristote*. *Eirene*, Praga, v. 6, p. 17-21, 1967; LÉVI, E. *Cité et citoyen dans la Politique d’Aristote*. *Ktéma*, Strasbourg, v. 5, p. 223-248, 1980; BORDES, J. *La place d’Aristote dans l’évolution de la notion de politeía*. *Ktéma*, Strasbourg, v. 5, p. 249-256, 1980; DAVIES, J. K. *The concept of ‘citizen’*. In: CATALDI, 2004, p. 19-30.

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1274a32-1283a22; EHRENBERG, 1980, p. 58-77; JOLY, 1985, p. 283-4, e MOSSÉ, Claude. *La fin de la démocratie athénienne*. Paris: P. U. F., 1959. p. 158-64; MANVILLE, 1990, p. 3-54; FARRAR, C. *The origin of democratic thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 73-90. Para uma longa análise do uso de *politeía* associada ao verbo *metékhlein*, ver BORDES, 1982, cap. 2 e 3.

A cidadania, nesse sentido, compreende um grande número de direitos e deveres que são essenciais em todas as cidades gregas, independentemente de sua forma de governo, e que estão vinculadas à ideia de *pólis* como uma comunidade territorial, religiosa e guerreira⁶, designando, assim, os diferentes níveis em que se ‘faz’ a política: [i] a política enquanto atividade do cidadão na *pólis*, [ii] a política no nível do governo e [iii] a política como atividade do indivíduo que participa de um determinado grupo cívico⁷.

Mas a participação do cidadão na *pólis* depende do regime político, embora participar da vida do regime político exija que se tenha o direito de cidadania. E aí chegamos à segunda acepção do termo *politeía*: ela designa, simultaneamente, tanto a ordem estabelecida entre os diferentes poderes quanto a forma de governo.

Enquanto ‘forma’ de governo, *politeía* designará nas cidades gregas os diferentes regimes políticos, a monarquia, a aristocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, que serão classificados a partir de critérios quantitativos – quantos governam –, e qualitativos – como se governa⁸.

⁶ A *politeía* era dada pelo nascimento e implicava uma cidadania (assim, por exemplo, *athenaíōs* é sinônimo de *políteis*). Todavia, a *politeía* podia não só ser concedida a um estrangeiro (veja-se, por exemplo, HERÓDOTO. *Histórias*, IX, 34), que passava a gozar do *status* de cidadão, mas, também, um cidadão pela *phýsis* poderia ser privado de seu direito de cidadania (*atimía*). Sobre a questão dos direitos políticos, ver BORDES, 1982, p. 79-112. Cf. também, ARISTÓTELES. *Política*, III, 1275b-1276a, e *Constituição dos Atenienses*, XLII.

⁷ Nesse sentido, vale observar que as duas ocorrências de *politeía* na língua dos poetas, em *Os cavaleiros* de Aristófanes, v. 220, e no fragmento 117 de Eupolis, o uso do termo parece inserir-se nos âmbitos denominados por Bordes de ‘valor coletivo’ e ‘valor individual’, onde a fronteira entre o individual e o coletivo é incerta. Na passagem mencionada de *Os Cavaleiros*, vv. 215-220, a indefinição de sentidos parece-nos sugerir a duplicidade de sentidos mencionada acima: “O Povo conquista-lo quando quiseres, com umas palavrinhas delicadoces, lá da tua especialidade. Tudo o mais necessário à demagogia tem-lo tu de sobra, voz de safado, baixa condição, ar de valdevinos. Tens tudo o que é preciso para a governação (ἔχεις ἅπαντα πρὸς πολιτεία ἃ δεῖ). Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985. Grifos nossos. Jackeline Bordes, na obra citada anteriormente, analisa cada um desses sentidos a partir dos textos de Isócrates, Andócides e Lísias, respectivamente.

⁸ As classificações dos regimes políticos apresentavam quase sempre uma forma tripartida (o primeiro a alterar esse modelo de classificação será Platão, seguido por Aristóteles), que evidenciavam basicamente um critério quantitativo, fundado no número de indivíduos que forma o governo, a *arkebé*: a monarquia, ou o governo de um indivíduo, a oligarquia, ou o governo de um grupo e a democracia, ou o governo do *démos*. Mas a insuficiência desse critério levará, sobretudo a filósofos, como Platão e Aristóteles, a buscarem um critério qualitativo, onde a questão dos diferentes *nómoi* surgirá como uma

Por sua vez, o substantivo ‘utopia’, advindo da junção de dois termos da língua grega clássica, o advérbio de negação ‘*ou*’ e o substantivo masculino ‘*tópos*’, formando o híbrido feminino, utopia, inventada em 1516 por Thomas More para nomear a ilha visitada por Rafael Hitlodeu, e daí derivando os utopianos como os habitantes da referida ilha.

Ora, se fizermos, também, uma rápida lapidada nos sentidos desses dois termos gregos, teremos já alguns dados que parecem contribuir na reflexão acerca do tema de nosso colóquio: antinomia ou copertinência?

O advérbio de negação ‘*οὐ*’, ‘*οὐκ*’, ‘*οὐχ*’ nos traz já um pequeno problema, talvez, bem menos pequeno, se pensarmos muito largamente, e sem entrarmos aqui em discussões específicas que envolvem a questão da ‘negação’ no grego antigo, e tomarmos por base as acepções de uso dicionarizadas, veremos que o advérbio ‘*οὐ*’ refere-se à negação de um ‘fato’, ou, como sublinha P. Chantraine, à “negação de nomes e frases, onde ‘*οὐ*’ funciona como negação objetiva, negando um fato”, opondo-se a ‘*μή*’ que é, ainda segundo Chantraine, uma “negação subjetiva”, ou segundo Liddel & Scott, uma “negação de desejos e pensamentos”¹⁰.

Nesse sentido, *οὐ* expressaria uma negação absoluta, enquanto *μή* uma negação hipotética, significando que o objeto acerca do qual se fala é incerto, conjectural ou inadmissível¹¹.

O substantivo masculino *τόπος*, por sua vez, significa, em sentido largo, ‘lugar’, ‘região’, e, dentre as diferentes acepções que o termo assume no grego antigo, três parecem contribuir para a compreensão da escolha moreana:

[i] o sentido geográfico e metafísico, isto é, a noção de lugar que se ocupa em um determinado espaço, que pode ser um terreno onde

medida essencial para a compreensão de *politeía* como regime político. Para uma análise da questão, veja-se, por exemplo, ROMILLY, Jackeline de. Le classement des constitutions d’Hérodote à Aristote. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 72, p. 81-99, 1959; BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Tradução de Sérgio Barth. Brasília: Editora da UnB, 1980, p. 27-54; EHRENBERG, 1980, p. 65-77; BORDES, 1982, p. 231-484.

⁹ Cf. CHANTRAINE, 1990, v. 2, s.v. *οὐ*.

¹⁰ Cf. CHANTRAINE, 1990, v. 2, s.v. *οὐ* e LIDELL; SCOTT; JONES, 1983, s.v. *μή*.

¹¹ Cf. BAILLY, Antoine. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950, s.v. *μή*. Sobre a negação no grego antigo, ver MOORHOUSE, A. C. *Studies in the greek negatives*. Cardiff: University of Wales Press, 1959 e a resenha de DOVER, K. J. Greek Negatives. *The Classical Review*, Cambridge, v. 10, n. 3, p. 241-243, Dec. 1960.

se constrói uma casa, uma edificação onde se faz um jardim, ou, ainda, o espaço no qual se situa um país, uma região, um território. Nesse sentido, *tópos* envolve não só uma obra, mas, também, o lugar, a posição que ela ocupa, a ocasião e oportunidade, o *kairós*, de se fazer algo, passando assim de um sentido geográfico para um sentido metafísico;

[ii] o sentido retórico e dialético, que nos remete não apenas aos principais pontos de uma demonstração, mas ao fundamento de um raciocínio e ao objeto ou matéria de um discurso, tal como sublinhado por Aristóteles em sua análise da estrutura lógica da retórica:

Λέγω δ' εἴδη μὲν τὰς καθ' ἕκαστον γένους ἰδίαις προτάσεις, τόπους δὲ τοὺς κοινούς ὁμοίως πάντων.

*Chamo espécies às premissas próprias de cada gênero e tópicos às que são comuns a todos*¹² ;

e

[iii] o sentido médico, usado nos *Aforismas*, II, 46, do *Corpus Hippocraticum*, para referir-se ao lugar de um mal, à parte doente de um corpo:

Δύο πόνων ἅμα γινομένων μὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον, ὁ σφοδρότερος ἁμαυροῖ τὸν ἕτερον.

*Dois dores nascidas juntas, mas não no mesmo tópos, a mais veemente obscurece a outra*¹³ .

Vistos nessa ótica, a escolha dos termos moreanos, em princípio, já nos permite duas observações: a primeira diz respeito ao advérbio *οὐ*: por que não utilizou More o ‘μή’ ou o alfa privativo, em *atopía*, tal como usado no *Timeu* para referir-se à narrativa acerca da Atenas arcaica de Sólon/Crítias? E a segunda refere-se à demarcação da negação: o que é negado com a determinação de uma ilha sem lugar? E por que More não optou por *eutopía*?

Para já não vou me deter nessa discussão, mas, gostaria apenas de salientar que More parece estar ‘objetivamente’ marcando a negação dos três sentidos acima explicitados: Utopia não tem um lugar geográfico,

¹² Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*, 1358a31-32.

¹³ Cf. HIPÓCRATES. *Aforismas*, II, 46.

nem metafísico – nem está no sensível, nem no inteligível –, não pode ser validada nem no nível da dialética, nem da retórica, e, finalmente, nega a parte doente de um corpo, explicitada na relação entre *ponería* e *tópos* no aforisma hipocrático, eludindo, portanto, a possibilidade da doença.

A resposta a essas questões, acredito, supõe a retomada de nosso tema, *politeía* e *utopia*, no contexto do pensamento político de Platão, e de sua fundamentação como *arkhé* da conjunção entre um termo antigo e um termo moderno, ‘*politeía* e *utopia*’.

2. *A copertinência entre lógos e érgon como base da politeía platônica*

Como bem esclareceu Aristóteles na *Política*¹⁴, Platão não foi o primeiro a escrever uma *politeía*, mas, anteriormente, Faleas de Calcedônia e Hipodamos de Mileto, haviam ‘projetado’ constituições políticas – Faleas teria sido o primeiro a declarar que as propriedades dos cidadãos deveriam ser iguais, e Hipodamos, o primeiro que, estrangeiro às questões de estado, propõe-se a traçar geometricamente o plano de uma reta ordem política¹⁵.

Entretanto, essa prática assinalada por Aristóteles como a ‘arte de inventar cidades’, e na qual ele inclui Platão, não é suficiente para explicitar uma larga prática entre os gregos, que era a da construção de narrativas acerca de modos de vida distintos daqueles que constitutivamente estão expressos na ordem política grega, ou seja, aqueles lugares que não se manifestam na concretude da história, mas que, apresentados como alteridade, ultrapassam a própria história para funcionar como fonte de reflexão e que são constantes na literatura grega, e que uma certa tradição convencionou chamar de ‘imaginários’, ‘utópicos’: a descrição do Olimpo, a terra dos Feaces e a ilha dos Ciclopes, na *Odisseia*; o mito das cinco idades nos *Trabalhos e Dias* de Hesíodo, ou a *kukópolis*, nas *Aves*, de Aristófanes, o tema foi gradativamente se constituindo.

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, 1260b-30; 1266a-30-35; 1267a-1267b-30.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Política*, 1267b-28-30: ...πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐξεχειρήσέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀριστῆς. “[Hipodamos] [...] o primeiro que, não sendo um estadista, tentou discorrer sobre a melhor politeía.” E aqui vale lembrar que, desde Tales até Protágoras, o tema foi lentamente adquirindo um conteúdo filosófico, e as críticas dos poetas cômicos, sobretudo as de Aristófanes, são fontes importantíssimas para a compreensão da apropriação filosófica dessa atividade, definida por Aristóteles como a tentativa de projetar a “melhor *politeía*”.

Inútil, então, querer excluir a filosofia dessa tradição reflexiva: Tales, o dito primeiro filósofo, parece conter em sua imagem toda a pluralidade do tema: não só teria escrito a *politeia* dos milésios, mas foi, também, o primeiro filósofo!

Valendo ainda lembrar que Protágoras não só teria escrito uma *politeia* (e estado em Túrios), como, segundo a acusação de Diógenes Laércio, que Platão a teria plagiado¹⁶.

Ora, resumindo, gostaria de sublinhar que Platão parece ser o ponto de chegada de uma já longa tradição reflexiva acerca da vida em comunidade, e, também, o primeiro a dar a essa tradição um estatuto específico: o de ser a base, o fundamento de sua concepção de filosofia.

Aqui, vou ser breve, mas incisiva ao afirmar que o tema da *politeia* em Platão é aquele que dá à filosofia o estatuto de gênero, um gênero do *lógos* que em sua estrutura busca determinar a filosofia como um modo de vida, ou seja, a filosofia, enquanto uma *tékhnē*, supõe a copertinência entre *lógos* e *érgon*, e é para demonstrar a importância dessa coalescência que, na *República*, o filósofo será definido como um “*politeiôn zográphos*”, um desenhador, um pintor de *politeia*¹⁷.

Ao desenhar a *politeia* no diálogo homônimo, Platão estabelecerá as bases dessa ‘arte’: [i] a interlocução absolutamente estreita e radical entre *politeia* e *dikaíosyne*; [ii] o princípio fundamental de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências; [iii] que essa duplicidade da *dikaíosyne* só pode ser explicitada, primeiro em um forma reta e boa da *politeia* e em seguida em seu processo de geração e corrupção que se expressa não só nas diferentes espécies de *politeiai*, mas, também, nas espécies de *psykhai* que são e agem em consonância com essas constituições; [iv] que essa relação entre *politeia* e *psykhé* deve ser mediada por dois modos de subsistência: a *trophé* e a *paideia*; portanto, tanto o corpo quanto a alma necessitam de alimentos, e [v] que o *lógos*, enquanto substrato dessa arte, deve produzir um artefato, que seja também *lógos*, e capaz de permitir o conhecimento e a visão da *dikaíosyne* como o fundamento de qualquer *politeia*, à revelia de seu grau de corrupção, estabelecendo assim uma coalescência entre *lógos* e *érgon* que será,

¹⁶ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 37.

¹⁷ PLATÃO. *República*, 501c.

também, determinada pela justiça, agora como critério de verdade.

Será, pois, atento a essa interlocução que Platão atribuirá a essa reflexão um estatuto duplo, o de se constituir como diálogo, através dos diferentes níveis de interlocução, e, como método, através das diferentes atribuições da dialética. Portanto, ao desenhar constituições políticas, o trabalho do filósofo é, fundamentalmente, uma ação política!

Ao modelar com o *lógos* uma “*pólis lógo(i)*”, uma *pólis andrôn agathôn*, uma *orthê politeía*, o filósofo vai agindo de modo a concatenar conjunções: *nómos* e *phýsis*; *mýthos* e *lógos*, *érgon* e *lógos*, de tal modo que essa modelagem possa funcionar como um *parádeigma*:

Οὐκ ἄρα, ἔφη, τά γε πολιτικά ἐθελήσει πράττειν, εἴανπερ τούτου κήδηται.
 Νῆ τὸν κύνα, ἦν δ' ἐγώ, ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἔν γε
 τῇ πατρίδι, εἰάν μῆ θεία τις συμβῆ τύχη.
 Μανθάνω, ἔφη, ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις
 κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.
 Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραῖν
 καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίσειν. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἶτε που ἔστιν εἶτε ἔσται·
 τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.

Εἰκόσ γ' , ἔφη.

Então, disse, não estará disposto a agir na vida política, desde que cuide destas questões.

Pelo cão, disse eu, estará e muito, na sua própria cidade, mas talvez não na sua pátria, a menos que concorra um acaso divino.

Compreendo, disse ele, referes-te à cidade que fundamos há pouco com palavras, àquela que repousa no lógos, pois não creio que exista em nenhuma parte da terra.

Mas, disse eu, no céu haja, talvez, um modelo para quem quiser vê-la e, vendo-a, fundar uma para si mesmo. De resto, não importa que ela exista ou venha a existir, porquanto é só por ela mesma que pantará a sua práxis, e pela de nenhuma outra.

*É provável, disse ele*¹⁸.

E aqui a modelagem e o produto dela resultante parecem se constituir no paradigma, que resulta, portanto, na condição de visão e de ação da *politeía*: seu estatuto paradigmático permite ver, pelo menos àqueles com natureza filosófica, as três grandes dificuldades do livro V: a semelhança

¹⁸ PLATÃO. *República*, 592a5-10-592b-1-7. Os grifos são nossos.

de natureza entre homem e mulher; a comunidade de bens e de mulheres e filhos; e o filósofo como governante.

Ora essa passagem nos parece chave para a compreensão da escolha de More pelo composto ‘ου-τόπος’, e, talvez, do seu engano acerca do entendimento do uso que faz Platão do advérbio de negação e de seus compostos usados na referida passagem: a dimensão essencialmente ativa desse paradigma como afirmação radical de seu modo de ser, em detrimento da negação topológica sugerida por Thomas More.

A leitura da *Utopia* de More não é simples e exige um trabalho muito detalhado, sobretudo no que tange às suas relações com os gregos e em especial com o texto platônico. Portanto, minhas conclusões não são definitivas, uma vez que comportam algumas incertezas. Entretanto, talvez elas já nos permitam esboçar uma possível resposta a nossa questão inicial.

O texto moreano é dividido em dois livros: o primeiro, no qual More situa as condições da narrativa, determina o seu τόπος – a polêmica entre Henrique VIII e Carlos de Castela e sua ida a Flandres para resolver a questão –, e o intervalo que lhe permite ir passear em Antuérpia enquanto aguarda as consultas dos enviados de Espanha ao Príncipe, contando como encontrou Peter Giles, “antuerpiense de grande integridade” e de como ele lhe fez conhecer o navegante português, Rafael Hitlodeu¹⁹, que havia navegado “como Ulisses e até mesmo como Platão”, que conhece bastante o latim e domina o grego com perfeição, tendo se devotado “exclusivamente

¹⁹ E aqui vale sublinhar não apenas a origem portuguesa do narrador da ilha de Utopia e suas relações com Américo Vespúcio, mas, sobretudo, a ambiguidade na formação grega de seu nome: Hitlodeu, vem do grego ἠθλέω, dizer tolíces, tagarelar; ἠθλος, tagarelice, futilidade, e, também, dois usos platônicos que, certamente, poderiam estar na ótica de More: em *República*, 336d4-5: ὡς ἐγὼ οἶκ ἀποδέξομαι, εἰάν ἦθλος τοιούτους λέγῃς, quando Trasímaco, ao exigir a definição da justiça e do justo, diz a Sócrates que não aceitará uma definição ‘fútil’, ‘tagarela’, mas que ela seja clara e rigorosa (σαφῶς καὶ ἀκριβῶς), e no *Lísias*, 221d5-6: ὁ δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ἦθλος τις ἦν, ὥσπερ ποίημα μακρὸν συρκαίμενον; quando Sócrates afirma que a definição precedente de φίλος não passou de uma tagarelice, como um longo poema! Os grifos são nossos. Para as relações entre a *Utopia* de More e os diálogos platônicos, veja-se GUEGUEN, John A. Reading More’s *Utopia* as a criticism of Plato. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Boone, v. 10, p. 43-54, 1978; ROMM, James. More’s strategy of naming in the *Utopia*. *The Sixteenth Century Journal*, Kirksville, v. 22, n. 2, p. 173-183, 1991; HEXTER, J. H. *More’s Utopia: The biography of an idea*. Westport: Greenwood, 1952; MILES, Leland. The platonic source of *Utopia*’s minimum religion. *Renaissance News*, San Diego, v. 9, n. 2, p. 83-90, 1956.

ao estudo da filosofia, cultivou a língua de Atenas de preferência à de Roma. E por isso, sobre assuntos de alguma importância, só vos citará passagens de Sêneca e de Cícero. Portugal é o seu país. Jovem ainda abandonou seus irmãos; e, devorado pela paixão de correr mundo, amarrou-se à pessoa e à fortuna de Américo Vespúcio. Não deixou por um só instante esse grande navegador durante as três das quatro últimas viagens, cuja narrativa se lê hoje em todo o mundo. Porém não voltou para a Europa com ele”. More acrescenta ainda que esse caráter aventureiro poderia ter-lhe sido fatal se a providência divina não lhe tivesse protegido, e foi assim que ele ficou nas novas terras espanholas, relacionou-se amigavelmente com os índios, granjeando-lhes a amizade a partir da afabilidade e de bons serviços, vivendo com eles em paz e na maior harmonia²⁰.

Nessa primeira narrativa More não lhe perguntou sobre monstros famosos, Cila, Selenos, Lestrigões, mas acerca daquilo que lhe parece raro: “uma sociedade sã e sabiamente organizada”, e Rafael teria notado “entre esses novos povos instituições tão ruins quanto as nossas”, tendo observado, entretanto, “um grande número de leis capazes de esclarecer, de regenerar as cidades, nações e reinos da velha Europa”.

Na continuidade, o Livro I da Utopia deixará de lado a descrição das viagens para retomar a discussão acerca do governante, da felicidade, da justiça e da injustiça, das relações comerciais e de trabalho, da guerra, do sistema penitenciário, para, apenas na última parte, retomar a narrativa de Rafael Hitlodeu acerca da ilha de Utopia, falando primeiro da ilha vizinha, situada em frente à Utopia, só para depois retomar sua narrativa, afirmando:

Agora, caro More, vou revelar-vos o fundo de minha alma e dizer-vos os meus pensamentos mais íntimos. Em toda parte onde a propriedade for um direito individual, onde todas as coisas se medirem pelo dinheiro, não se poderá jamais organizar nem a justiça nem a prosperidade social, a menos que denomineis justa a sociedade em que o que há de melhor é a partilha dos piores, e que considereis perfeitamente feliz o Estado

²⁰ Cf. LUPTON, J. H. *The Utopia of Sir Thomas More*. In latin from the edition of march 1518, and in english from the first edition of Ralph Robinson's translation in 1551, with additional translations, introduction and notes. Oxford: Oxford at Clarendon Press, 1884. As citações da *Utopia*, em português, foram feitas pela tradução de Luis de Andrade, Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

*no qual a fortuna pública é a presa dum punhado de indivíduos insaciáveis de prazeres, enquanto a massa é devorada pela miséria*²¹.

E assim, passamos ao Livro II, que contém a narrativa acerca da ilha de Utopia e do modo de vida dos utopianos. E aqui vou ser muito sucinta, buscando assinalar alguns pontos platonizantes, sobretudo com a *epitomé* da *politeia* descrita no dia anterior, no *Timeu*, e com a sequência da narrativa de Timeu, acerca do nascimento do cosmo, e a narrativa inacabada de Crítias acerca da ilha dos Atlantes.

Utopia é uma ilha composta de 54 cidades espaçosas e magníficas, “a linguagem, os hábitos, as instituições, as leis são perfeitamente idênticas”. E suas cinquenta e quatro cidades “são edificadas sobre o mesmo plano e possuem os mesmos estabelecimentos e edifícios públicos, modificados segundo as exigências locais”²².

Ao descrever as cidades de Utopia e a capital Amaurota, More enfatizará a figura do rei Utopus, o planejador de suas cidades e de sua legislação, que morre antes de completar a sua obra; descreverá os aspectos urbanos e rurais, sublinhando que os utopianos aplicam o “princípio da posse comum”, tendo abolido a ideia de propriedade privada, atrelando esse princípio às artes e ofícios, à educação, e à “colonização” feita por Hitlodeu após sua chegada a partir da antiguidade clássica:

Antes da nossa chegada, os utopianos nunca tinham ouvido falar nesses filósofos tão famosos no nosso mundo, entretanto, fizeram as mesmas descobertas que nós, no terreno da música, da aritmética, da dialética, da geometria. [...] Durante a nossa estada na ilha tivemos ocasião de dizer algo aos seus habitantes das letras e ciências da Grécia. Era verdadeiramente curioso ver o ardor com que esses bons insulares suplicavam para interpretar-lhes os autores gregos; não lhes falamos dos latinos, pensando que não apreciariam desses últimos senão os historiadores e os poetas. Afinal foi forçoso ceder às suas súplicas e, confessar-vos-ei, foi de nossa parte um ato de pura complacência de que não esperávamos tirar grande proveito. Mas depois de algumas lições, tínhamos razão de nos felicitar pelo êxito do empreendimento. Ficamos maravilhados da facilidade com que nossos discípulos copiavam a forma das letras, da nitidez de sua pronúncia, da presteza de sua memória e da fidelidade de suas traduções [...].

²¹ MORE, 1992, p. 205.

²² MORE, 1992, p. 215-217.

Sou da opinião de que a grande facilidade com que aprenderam o grego prova que esta língua não lhes era inteiramente desconhecida. Creio que são gregos de origem e ainda que o seu idioma se aproxime muito do persa, nos das suas cidades e magistraturas encontram-se alguns traços da língua grega.

Quando da minha quarta viagem à Utopia, em lugar de mercadorias, embarquei uma lindíssima coleção de livros [...]. Ao deixar os utopianos, leguei-lhes minha biblioteca; ficaram assim, por meu intermédio, com quase todas obras de Platão, um grande número das de Aristóteles, o livro de Teofrasto, Acerca das Plantas.

Plutarco é o autor favorito deles; a jovialidade, a sedução de Luciano os encantam. Entre os poetas possuem Aristófanes, Homero, Eurípidés e Sófocles. Como historiadores, deixei-lhes Tucídides, Heródoto e Herodiano.

Da medicina, têm algumas obras de Hipócrates e o Microtechné de Galeno, que meu companheiro de viagem, Tricius Apinas, levara consigo²³.

Em Utopia tem escravos, o divórcio é raramente permitido, e, embora

abominem a guerra, também a praticam com ênfase, odeiam o ouro e a prata e têm no cidadão a sua maior riqueza, e as religiões se diferenciam nas diversas cidades, embora, os habitantes mais sábios reconheçam um Deus único, eterno, imenso, desconhecido, inexplicável, acima das percepções do espírito humano, enchendo o mundo inteiro com sua onipotência e não com sua vastidão corpórea²⁴.

Nessa rápida e incompleta seleção do contexto utopiano, talvez já possamos afirmar que, entre a compreensão platônica de *politeia* e a inovação *utópica* de More, os termos acarretam, necessariamente, um valor antinômico, e eu diria, mesmo, que, apesar da adjetivação platônica do texto moreano, ele é antiplatônico, exatamente porque retira da '*politeia*' o seu valor paradigmático, atribuindo, na negação topológica, não a sua função ativa, mas o aparato mediato de um processo modelar de colonização.

Por outro lado, a narrativa valorada pela assimilação dos dois termos gregos guarda para a tradição o valor imagético da alteridade, que para Platão era inerente ao processo reflexivo, como um modo exterior de construção do outro, como contraponto 'revolucionário' para pensar as

²³ MORE, 1992, p. 251-265.

²⁴ MORE, 1992, p. 236-237.

novas categorias políticas, e, nesse sentido, a equivocada leitura de Platão feita por More permitiu aos modernos o retorno aos antigos, como o único meio eficiente de compreensão dos diversos processos de colonização moderna do mundo ocidental, e aí a nossa antinomia pode tornar-se mais fraca e melhor compreendida.

3. *As variações ‘utópicas’ do platonismo no Brasil*

Quando trazemos nosso tema, *politeia e utopia*, para o âmbito da ‘cultura brasileira’, a avaliação feita por Oswald de Andrade, nos textos da *Marcha das Utopias*, continua demarcando parâmetros essenciais de reflexão:

Pode-se chamar de Ciclo das Utopias esse que se inicia nos primeiros anos do século XVI, com a divulgação das cartas de Vespúcio, e se encerra com o Manifesto Comunista de Karl Marx e Friedrich Engels, em 1848, documento esse que liquida o chamado Socialismo Utópico, aberto com a obra de Morus [...].

Os pontos altos do Ciclo das Utopias foram: no século XVI, a miscigenação trazida pelas descobertas; no século XVII, a nossa luta nacional contra a Holanda e o Tratado de Westfália [...]; no século XVIII, a Revolução Francesa, vindo terminar, como dissemos, no terremoto político de 48.

A importância da guerra holandesa foi ter prefigurado, face a face, duas concepções de vida – a da Reforma e a da Contra-Reforma. [...]

Na guerra holandesa vencida, evidentemente, uma compreensão lúdica e amável da vida, em face de um conceito utilitário e comerciante. O Brasil compusera-se de raças matriarcais que não estavam distantes das concepções libertárias de Platão e dos sonhos de Morus e Campanella. Era o ócio em face do negócio [...]. Quando falo em Contra-Reforma, o que eu quero é criar uma oposição imediata e firme ao conceito árido e desumano trazido pela Reforma e que teve como área cultural particularmente a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos da América. Ao contrário, nós brasileiros campeões da miscigenação da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos²⁵.

²⁵ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: _____. *Obras Completas: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972. v. 6. Cf. p. 153, 184. Os grifos são nossos.

A contundência do texto oswaldiano, entretanto, e apesar de sua ótica renovadora, é já a parte final de uma imensa crítica que envolve, mais uma vez, o conflito entre os modernos e os “passadistas”, e que um levantamento da história do platonismo no Brasil permite perfeitamente tanto o seu delineamento de longo prazo, quanto a amostragem de seu valor ‘marginal’ às estruturas de poder fortemente estabelecidas.

Nesse sentido, um rápido recenseamento da presença dos diálogos platônicos no Brasil não apenas nos mostrará que no século XVII, e quiçá no século XVI, já encontramos o veio platônico conformando uma certa forma metódica de compreender o Brasil, como, também, o quanto a repetida crítica na história cultural brasileira, muito pouco refletida no âmbito de nossas histórias política e intelectual, é hermeneuticamente deficitária, pois, ao ater-se à influência da tradição clássica em nosso processo de formação como atrelada à estrutura eclesiástica e, por isso, expressando um tratamento autoritário, ideologicamente colonizado e conservador – uma vez que buscavam ‘europeizar’ índios e mestiços pelo processo de cristianização e adoção de valores alienígenas –, ou ao “mau-gosto estético”, eivado de *retórica* e de um vocabulário pomposo, pedante, e vazio de elegância discursiva que, marcando o “gabinetismo” estético e político, acabou por nos deixar “perdidos como chineses na genealogia das ideias”²⁶, deixou de lado aspectos politicamente

²⁶ Cf. ANDRADE, Oswald de. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. In: ANDRADE, 1972, v. 6, p. 6. Muitos seriam os exemplos, mas cito aqui apenas dois ícones da crítica radical à presença dos clássicos em nossa história intelectual e em momentos importantes de formação dessa literatura: a tão citada crítica de Sílvio Romero e Antônio Candido às traduções da *Eneida* de Virgílio, da *Iliada* e da *Odisseia* de Homero por Manuel Odoirico Mendes e o item 3, *Mau Gosto*, do capítulo VI, Formação da Rotina, da *Formação da Literatura Brasileira*, de Antônio Candido, v. 1, p. 201-205, distinguindo a reflexão política da produção poética e onde lemos: “Para quem ama a coerência histórica nas manifestações da cultura, deve parecer estranho o fato dessas gerações esteticamente apagadas, rotineiras ou vacilantes, serem as mesmas que, no terreno político e científico, mostraram decisão e senso *atual* da vida.” E, a seguir, estigmatizando os sentidos do juízo relativo ao “mau-gosto”, assim o descreverá: “Nestes versos [referindo-se aos versos de José Bonifácio: “As nítidas maminhas vacilantes/ Da sobre-humana Eulina,/ Se com ferverdas mãos ousado toco, /Ah! que imprimem súbito/ Elétrico tremor que o corpo inteiro/ Em convulsões me abala!”], tudo é de uma falta de gosto exemplar, [...]. Cada qualificativo está por assim dizer fora de foco, obedecendo a uma lógica puramente gramatical, sem o menor senso poético. [...]. Outra ocorrência do “mau gosto” são os neologismos em que se fundem substantivo e adjetivo, sujeito e complementos. Com dificuldades de transpor ao português os versos densos e sintéticos do grego, José Bonifácio foi levado a recomendar este processo, na “Advertência” à tradução de uma das *Olímpicas*, incluída nas *Poesias Avulsas*: ‘Para podermos pois traduzir dignamente Píndaro, ser-nos-ia preciso enriquecer primeiro a língua com muitos vocábulos novos,

esclarecedores tanto de uma sempre renovada resistência política, quanto de seu veio estilístico e estético de cunho, quase sempre inovador²⁷.

A assertiva oswaldiana, demarcando o Brasil e a brasilidade como solo utópico, é algo que, acreditamos, está, de certo modo, alicerçado na tradição dos estudos clássicos trazida pela tradição jesuítica, e refundada em vários momentos de nossa história política, e, se formos buscar o primeiro registro documentado dos diálogos platônicos no Brasil, iremos encontrá-lo na *Crônica da Companhia de Jesus*, do Padre Simão de Vasconcelos e aí veremos não só quanto o contexto utópico e a *politeia* platônica estão presentes na narrativa do jesuíta, mas, também, como essa leitura platônica do Brasil ganha o estatuto de um mito de fundação.

3.1 *A arkhé do Novo Mundo e a “opinião de Platão”*

No Livro Primeiro das Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil de sua *Crônica da Companhia de Jesus*, o Padre Simão de Vasconcelos, remetendo a um suposto diálogo entre os portugueses e os índios encontrados no Brasil, e que abarcaria um conjunto de indagações que foram assim circunscritas pelo jesuíta:

E como a curiosidade do homem em procurar saber é tão natural, pretenderam (depois de adquirida mais notícia das línguas) tirar dos índios algumas respostas das dúvidas que tinham: e faziam-lhes as perguntas seguintes. Em que tempo entraram a povoar aquelas

principalmente compostos [...] e porque não faremos e adotaremos muitos outros, [...] como por exemplo: *Auricomada, Roxicomada, Boquiarubra*, [...], etc.’. Se bem disse ele, melhor fez Odorico Mendes, como se sabe, alastrando a tradução da *Iliada* de vocábulos e expressões que tocam as raias do bestialógico e a que Sílvio Romero já fez a devida justiça: *multimamante, olbiceríteia, albinitente*”. E, ainda, assinalando a terceira marca do “mau-gosto”, chamada de “mitologia decadente”, dirá Antonio Cândido: “Mau gosto e prosaísmo se manifestam ainda *no uso inferior da mitologia e, em geral, da tradição clássica*, já então pouco significativa, como se os poetas não fossem capazes de encontrar nela o correlativo adequado à emoção e ao pensamento.”. CANDÍDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. v. 1, p. 195; 201-203. Os grifos são nossos.

²⁷ Uma primeira revisão crítica dessa versão do “mau-gosto” e os clássicos entre nós foi empreendida por Haroldo de Campos, a partir da retomada da obra de Odorico Mendes, como pai da “tradução criativa”, e necessita não só ter sua continuidade distendida para outros níveis da vida cultural e política brasileira, como, também, o aporte de uma nova hermenêutica capaz de nuançar e melhor discriminar os diversos processos de adoção e constituição da vida cultural no Brasil colônia, no Brasil Reino Unido de Portugal e Algarves, no Brasil monárquico e nas diferentes fases do Brasil República.

suas terras os primeiros progenitores de suas gentes? De que parte do mundo vieram? De que nação eram? Por onde, e de que maneira passaram a terras tão remotas, sendo que não havia entre os antigos uso de embarcações muito mais capazes, que as de suas ordinárias canoas? Como não conservaram suas cores? Como não conservaram suas línguas? Como chegaram a degenerar de seus costumes e a estado tão grosseiro alguns dos seus, especialmente Tapuias, que pode duvidar-se deles, se nasceram de homens, ou são indivíduos da espécie humana? Que religião seguiam? E finalmente perguntavam-lhes, que bondades eram as desta sua terra, e as deste seu clima em que viviam? Estas e outras semelhantes perguntas iam fazendo os nossos portugueses exploradores aos índios, segundo as ocasiões que achavam²⁸ [...],

assenta sua reflexão sobre as origens dos índios brasileiros a partir das respostas que teriam sido dadas por eles a três perguntas essenciais: “de que parte do mundo vieram: de que nação eram; por onde, e de que maneira passaram a estas terras remotas”²⁹.

As supostas respostas dadas pelos índios, em seu “modo tosco e gentílico”, descritas por Vasconcelos, remetem a uma tradição que os liga a “uma outra parte da terra”, que eram “brancos” e que haviam “chegado pelo mar”:

[...] respondiam que a tradição de seus antepassados era, que vieram da outra parte da terra, que eles não sabiam. Que era gente de cor branca: e que vieram em embarcações pelo mar, e aportaram em uma paragem, que eles por suas semelhanças descreviam, e os portugueses entenderam que vinha a ser a do Cabo Frio. E vindo a contar a história, diziam, que vieram a este seu Brasil lá da outra parte da terra dois irmãos com suas famílias, em tempos antiqüíssimos, antes que algum outro nascido entrasse nele, quando

²⁸ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Introdução de Serafim Leite. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: INL, 1977. 2 v. (cf. v. 1, p. 79-80, §73). Simão de Vasconcelos nasceu no Porto, Portugal, em 1597, e vindo com a família, ainda menino, para o Brasil, aos 19 anos integrou-se à Companhia de Jesus. No Colégio das Artes, da Bahia, cursou os estudos de Humanidades, Filosofia e Teologia, ordenando-se sacerdote e obtendo o grau de Mestre em Artes. Participou com o Padre Antônio Vieira da Embaixada da Restauração, enviada a Portugal, em 1641, voltando à Bahia em 1642, vindo a ocupar quase todos os cargos da Companhia de Jesus no Brasil: foi Procurador da Província do Brasil, Reitor do Colégio das Artes, da Bahia e do Rio de Janeiro. Faleceu em 1671, no Rio de Janeiro. Cf. LEITE, Serafim. Simão de Vasconcelos: vida e obra. In: VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 13.

²⁹ A essas três perguntas Simão de Vasconcelos acrescenta, ainda, mais duas questões: como foi o processo de povoamento das terras e como a religião estabeleceu-se entre eles; e por que não conservaram as cores e as línguas originais. Cf. VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 81-96, §78-112.

ainda as matas estavam virgens, os campos bravios, e as feras, e aves viviam isentas de seus arcos, e que estes vinham fugindo das próprias pátrias, por causa de guerras que tiveram. E que chegaram a dar fundo suas embarcações em uma baía segura, e formosa, que depois se chamou do Cabo Frio. Aqui, chegados saltaram em terra, e começaram a fazer a diligência por várias partes divididos, em busca de gente com quem falassem, e de quem tomassem notícias donde estavam e do que deviam fazer: porém de balde, porque a terra ainda não tinha conhecido homem algum, e tudo achavam em suma solidão, e silêncio, senboreado somente das feras, das aves: mas como já a experiência lhes ia ensinando o que os homens não puderam; vendo a frescura, e fertilidade dos montes, dos campos, dos bosques, e rios, vieram a resolver entre si, que a fortuna os tinha conduzido a gozar de um achado grande, que mais puderam desejar para largueza, e abundância de suas famílias. E com efeito fundaram ali uma povoação³⁰, a primeira que viu o Brasil, e ainda a América; de que já se acabou a memória .

Será nessa primeira povoação, acerca da qual “acabou a memória”, que Simão de Vasconcelos determinará a origem dos povoadores do Novo Mundo, e, elencando várias possibilidades sugeridas por outros intérpretes das possíveis origens dos *brasileiros* – a de terem sido judeus, troianos, fenícios, cartagineses –, acrescentará em seguida o problema que delas deriva: como chegaram a essas terras os grandes animais terrestres, tais como as onças, os tigres e outros semelhantes, “pois nem era possível nadarem por tão grande distância de mares, nem parece os trariam os homens consigo em suas naus, nem sabemos que houvesse para esse efeito uma segunda Arca de Noé, nem também que Deus fizesse deles segunda, e nova criação nesta terra”³¹. O problema assim enunciado, envolve, então, saber se esse Novo Mundo é terra firme ou uma ilha, de modo a que possamos determinar como os seus povoadores chegaram até ele.

Como as respostas são diversas e expressam uma “indeterminação dos pareceres”, a resolução da questão será, também, “condicional”, e

³⁰ VASCONCELOS, 1977, p. 81-82, §78. Grifo nosso.

³¹ Cf. VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 88-89. Cf. §97: “Do acima dito se tira também a resolução das outras três perguntas. Porque à segunda, de que parte do mundo vieram aqueles primeiros? Poderá responder cada um segunda a opinião que seguir, ou que de Judéia, ou que de Tróia, ou que de Cartago, ou que de Fenícia, etc. A terceira de que nação eram? Responderão uns, que dos índios, outros que dos judeus, outros que dos troianos, outros que dos cartagineses, outros que dos fenícios, etc. E finalmente à quarta pergunta: porque parte, e de que maneira passaram a estas partes? Dirão uns, que em naus a isso destinadas, outros que em naus desgarradas, outros por terra, ou breve estreito, etc. que tudo são opiniões, e poderá seguir cada um o que melhor lhe parecer”.

Vasconcelos optará, então, por uma solução à luz da influência platônica, pois, a “opinião de Platão” é a mais *fácil* e a mais *breve* das respostas às perguntas colocadas:

*Depois de todas as opiniões, e modos de responder acima deduzidos, me pareceu referir aqui a opinião de Platão, e de outros Filósofos seus antecessores: porque por meio desta (se é verdadeira) se responde com muito mais facilidade, e brevidade, a todas as quatro perguntas ventiladas. Diz pois Platão, e diziam aqueles gravíssimos Filósofos, que houve em tempos antiqüíssimos uma ilha prodigiosa, chamada de Atlante, que começando defronte da boca do mar Mediterrâneo, e das Colunas de Hércules, ia correndo por esse mar imenso, com extensão tão agigantada, que era maior que toda a África e Ásia. Porém que depois andados os séculos, toda esta terra foi subvertida, e inundada com as águas do Oceano, por ocasião de um grande terremoto, e aluvião de águas de um dia, e noite: e que ficou sendo mar navegável, a que chamamos hoje mar Atlântico, aparecendo nele somente algumas ilhas [...] por modo de ossos de defunto corpo que fora. As palavras de Platão são as seguintes: Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc. Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbuit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit*³².

A citação, em tradução latina, dos passos 24e e 25d, do *Timeu*, de Platão,

Τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος; νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν ὃ καλεῖτε, ὡς φατε, ἡμεῖς Ἑρακλέους στήλας, ἡ δὲ νῆσος ἅμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μείζων,

Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc.

*Nesse tempo, o Oceano era navegável, pois havia uma ilha defronte do estreito chamado – segundo me informastes – Colunas de Hércules, maior, toda ela, do que a Líbia e a Ásia reunidas*³³.

³² Cf. VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 89-90, §98.

³³ PLATÃO. *Timeu*, 24e5-8.

‘Υστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἑξαετίων καὶ κατακλισμῶν γενομένων, μιᾶς ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τό τε παρ’ ἡμῖν μάχιμον πᾶν ἄθρόον ἔδω κατὰ γῆς, ἢ τε Ἡρακλῆος νῆσος ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα ἠφανίσθη;

Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit.

*Posteriormente, houve uma fase de violentos tremores de terra e inundações, e no espaço de uma noite e um dia hostis, num abrir e fechar de olhos, todo o vosso poderio militar foi tragado pela terra, vindo também a Ilha Atlântida a desaparecer nos abismos do mar*³⁴.

serve, assim, para fundamentar a *opinião* de Vasconcelos de que os primeiros povoadores do Novo Mundo lá chegaram através da “ilha de Atlante”, uma vez que formavam “uma mesma terra, mais ou menos distante das Colunas de Hércules”³⁵.

E, partindo de informações contidas em outro diálogo platônico, o *Crítias*, afirmará que tudo isto ocorreu antes do reinado de Atlante, o primogênito do par mais velho dos cinco pares de gêmeos gerados e criados por Poseídon, que dividiu a Atlântida em dez porções, atribuindo ao primogênito do par mais velho o lote maior e de excelência comprovada, fazendo deste rei dos demais irmãos, e a estes governadores, dando um lote de terra para cada um. Ao gêmeo de Atlante, Gadiro, que nasceu em segundo lugar, “tocou por sorte, a porção extrema da ilha que olhava para as Colunas de Hércules e se defrontava com a região conhecida hoje pelo nome de Gadírica”³⁶, e, “como naquele tempo era um só o corpo desta América e ilha Atlântica, e este estava tão conjunto às Colunas de Hércules, terra de Europa, e pela Oriental à terra de África”³⁷, Vasconcelos dirá que os primeiros povoadores – quer tenham sido eles judeus, ou atenienses, ou africanos – passaram por esse caminho para chegarem ao que hoje chamamos de Novo Mundo.

³⁴ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 25c6-d3.

³⁵ VASCONCELLOS, 1977, v. 1, p. 90, §100.

³⁶ PLATÃO. *Crítias*, 114b.

³⁷ VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 90, §100.

Desse modo, não só o Novo Mundo está incorporado ao Velho Mundo, seja ele a Europa ou a África, bem como a definição do acesso a ele a partir de sua forma geográfica – se por “terra firme”, isto é, através do continente, ou ilha, isto é, através do mar –, fica solucionada de modo “patente” pelas palavras de Platão:

E com a mesma facilidade se pode responder à terceira pergunta: de que nação eram? Segundo as mesmas. E ultimamente a quarta pergunta: de que maneira passaram a partes tão remotas? Fica patente: porque assim das Colunas de Hércules, terra de Europa, como da de África, fácil ficava o passar a ilha de Atlante, e a brevidade da distância mostra Platão em suas palavras: Insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis. Aquelas palavras: Ante ostium habebat, não denotam grande distância³⁸.

A escolha da solução platônica, possibilitando a articulação entre a memória e o discurso, dá à narrativa acerca da *arkhé* do Novo Mundo o estatuto de um ‘mito fundador’³⁹, recolocando a “memória acabada” dos indígenas, não só no contexto político ocidental, mas explicitando suas origens através de uma fonte antiga que renasce sob a égide da ilha de Utopia e justifica a implantação, através do processo de colonização, de uma *politeia*⁴⁰.

³⁸ VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 90-91, §100. Ao lado da influência platônica, vale ainda observar que a leitura dos diálogos de Platão, sobretudo em sua tradução latina – tanto a de Marsílio Ficino, publicada em Veneza, por Aldo Manutio, em 1499 e reimpressa em 1551, por Hier. Frobenius e Nic. Episcopium; em 1581 por Hier. Scotum, e a de Jean de Serres, na edição 1578 de Henri Estienne –, presente em vários textos renascentistas, aparecerá em *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon, publicada em latim, em 1633, onde a aproximação do Novo Mundo com a Atlântida platônica é a base da vida em Besalém, e que poderia, também, estar entre as fontes e leituras de Simão de Vasconcelos na elaboração de suas *Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Consas do Brasil*.

³⁹ Nesse sentido, a análise mais requintada e importante – que não só analisa a identificação do Novo Mundo com o Paraíso, feita por Simão de Vasconcelos, mas que recuperou os parágrafos 105-111, censurados na edição de 1663 –, acerca da localização do paraíso na América, continua sendo a de Sérgio Buarque de Hollanda, em *Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1985. Cf. em especial as páginas 126-143; 179-238 e o Anexo, nas páginas 357-360, com a publicação dos §105-111.

⁴⁰ Para as relações entre a *Utopia* de Morus e o Brasil, veja-se a análise clássica de Afonso Arinos de Melo Franco, em *O índio brasileiro e a revolução francesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; INL, 1976, p. 79-92.

3.2 O século XVIII: Frei Gaspar da Madre de Deus e a refutação do aristotelismo

Quando passamos para o século XVIII o veio platônico ganha um novo foro: as lides beneditinas no Rio de Janeiro, onde, em 1748, Frei Gaspar da Madre de Deus ministrará um curso sobre as ideias platônicas: *Philosophia Platonica seu cursus ratiōalem, naturalem et transnaturalem philosophiam sive logicam, physicam et metaphysicam complectens*⁴¹, dividido em três seções, a *Lógica*, a *Física* e a *Metafísica*⁴², no qual fará não somente a exposição dos princípios da filosofia platônica, mas, sobretudo, a defesa do filósofo ateniense frente às críticas formuladas por Aristóteles na *Metafísica*.

⁴¹ Gaspar Teixeira de Azevedo, nasceu em Santos em 1715 e aí faleceu em 1800, estudou no Colégio da Companhia de Jesus, nesta mesma cidade, e, em 1731, postulou ao noviciado beneditino, foi noviço na Bahia, onde ordenou-se em 1732 e estudou Filosofia, História e Teologia, transferindo-se, depois, para o Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, onde lecionou; em 1763 foi nomeado Abade do Rio de Janeiro e em 1766 assumiu o cargo de Abade Provincial da Ordem no Brasil, recolhendo-se, em 1769, ao Mosteiro de Santos, onde passou a dedicar-se exclusivamente aos estudos. A obra mais famosa de Frei Gaspar da Madre de Deus é *Memórias para a história da capitania de S. Vicente*, publicada em 1797, pela Academia Real das Ciências de Lisboa. No Manuscrito encontrado no Mosteiro de São Bento, em São Paulo, não consta a seção 3, *Metafísica*, embora isto não signifique, necessariamente, que Frei Gaspar não tenha ensinado *Metafísica*, como assinala Carlos Lopes de Mattos, na correção feita em 1972, na edição dos trechos da *Philosophia Platonica*, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*, em 1970: “Em seguida vem um ‘já’ em vez de ‘não’, na frase: ‘A única razão para se admitir que Frei Gaspar não lecionara *Metafísica*...’ . Isso porque se o autor lecionou dois anos (e não os três programados no proêmio) a filosofia, é bem possível que os dois volumes manuscritos contenham todo o seu ensino; mas se ‘duas vezes’ deve ser tomado ao pé da letra, não há razão para crer que ao menos uma vez não tenha tratado de *Metafísica*”. Cf. MATTOS, Carlos Lopes de. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 20, n. 78, p. 222-225, abr./maio, 1970 e _____. Trechos de Frei Gaspar da Madre de Deus. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 22, n. 85, p. 70-78, jan./mar. 1972, p. 70. Todas as citações em português e em latim são feitas a partir da leitura do original manuscrito e da tradução feita por Carlos Lopes de Mattos e publicada pela RBF, em março de 1972, em versão corrigida da edição de 1970.

⁴² O texto referente ao curso proferido no Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, em 1748, em dois volumes manuscritos, foi recenseado por Taunay como *Lições de Philosophia* com várias incorreções que foram, posteriormente, estudadas, corrigidas, parcialmente traduzidas e editadas por Carlos Lopes de Mattos, que fez a correção relativa ao título, e, também, ao suposto “escotismo” que Taunay atribuiu ao texto de Frei Gaspar, partindo do sumário do texto: “Houve, porém, um lapso na transcrição do título da obra, que é: *Philosophia platonica seu cursus ratiōalem* etc. Só assim se torna compreensível o seu e o *complectens* do final. [...] Note-se que o índice fala da *distinctio scotica* e dos *gradus metaphysici*, mas Frei Gaspar não admite as opiniões de Scoto, como pensava fantasiosamente Taunay”. Cf. MATTOS, 1970, p. 222-223.

Nesse sentido, tal como observa Carlos Lopes de Mattos, há dois aspectos a serem sublinhados na obra filosófica de Frei Gaspar: [i] a exposição ‘escolástica’ das doutrinas ensinadas aos alunos (com elementos tipicamente jesuíticos, tais como; “a sentença ou opinião comum”, “dizem comumente os autores”, e a jesuítica preocupação da “sentença mais provável”), que, entretanto, apresenta já algo de moderno, uma vez que Frei Gaspar cita não só autores como o cisterciense João Caramuel (1606-1682), que teria adotado a física cartesiana e é tido como precursor da lógica dos predicados e da filosofia da linguagem, mas, também, outros que lhe são contemporâneos, como Eusébio Amort (cuja obra foi editada na Alemanha, em 1730) e A. Mayr (editado na Alemanha, em 1739 e da qual consta uma edição de 1746, na Biblioteca do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro); e [ii] as indicações feitas pelo autor acerca de “um sistema” por ele seguido, de modo independente das “sentenças comuns” que ensina a seus alunos, e que já está nomeado no título de seu curso: a *philosophia platonica*, declarando-se no corpo do texto, “platônico” ou “acadêmico”:

Há vários autores que afirmam que Platão entendeu com o nome de ideias naturezas universais, imateriais, não geráveis, eternas, incorruptíveis, separadas das coisas singulares; destruídos, porém, estes, perdurariam sempre. Explicam esta doutrina com dois exemplos: como pela impressão de um sigilo em muitos escritos se fazem muitas figuras do sigilo, destruídas as quais permanece ainda o sigilo separado, e como de um só fogo se acendem muitas velas, apagadas as quais nem por isso se extingue aquele fogo; assim de uma natureza universal, como, por exemplo, do animal, são feitos muitos animais, destruídos os quais fica e permanece o animal.

A doutrina de Platão assim exposta é ensinada por Aristóteles no 1.º da Metafísica, capítulo 6 e 7.º livro, capítulo 8, texto 28. Se, porém, foi essa a verdadeira opinião de Platão ou uma impostura de Aristóteles, derivada da inveja, divergem os escritores. Dos filósofos, procuram livrar Platão desse parecer: Jâmblico, discípulo de Porfírio, nas Súmulas de Platão, Apuleio, Sobre os Dogmas de Platão; Entráquio (?); Besarion; o filósofo Sêneca; o divino Agostinho; Justino, o Mártir; o divino Tomás; Agostinho Euguvino; Durando; os Conimbricenses; Hurtado; e outros, como se vêem em Caramuel, na Metalógica, disput. 8.ª, sobre os universais no. 350, tomo 1.º, página 169. Destes, uns afirmam que Aristóteles não conheceu a fundo as idéias de Platão, outros que as explicou pessoalmente, com maldade e inveja. Seja o que for, agrada-nos a opinião de Platão⁴³.

⁴³ Cf. MATTOS, 1972, p. 85.

Por outro lado, a oposição enfática de Frei Gaspar aos “peripatéticos”, dentre os quais Aristóteles é tratado como “chefe”, parece já estar contida no ensino de outro beneditino, de quem Frei Gaspar se apresenta como ‘discípulo’, Frei Mateus da Encarnação Pina, que foi Abade do Rio de Janeiro e Provincial da Ordem, e que deixou um curso de Lógica manuscrito onde segue também a orientação platônica⁴⁴, sugerindo que, entre os beneditinos do Rio de Janeiro, já teríamos uma manifesta “tradição platônica”, que, de acordo com o manuscrito de Frei Gaspar, aponta para um oposição, em seus pontos fundamentais, aos “peripatéticos” ou “*nominales*”, aos tomistas, aos escotistas e à escola carmelita de João de Bacon, expressa, talvez, pela aversão sistemática que o historiador da capitania de São Vicente nutria pelos jesuítas. Daí a justa indagação de Lopes de Mattos, ao tentar compreender a origem do adjetivo ‘moderno’ atribuído ao nosso beneditino, se a modernidade estaria no conhecimento da bibliografia moderna e cartesiana, ou se estaria em seu reconhecido platonismo⁴⁵!

Vale observar, também, que Frei Gaspar enfatiza em seu curso, por um lado, a “consciência da liberdade” intelectual: “... *tu qui homo liber esse vis, nec ingenium captivate in obsequium alicujus scholarchae teneris, poteris eligere quam velis*” (p. 62); “*Si volueris, nega Aristotelem; quia in hoc nullum peccatum committes?*” e ainda, em outra passagem, da *Física*, p. 27: “*Ad aliquos textus D. Thomae ab adversariis adductos dici potest, nos non jurasse in verbis D. Thomae*”, e, por outro, a importância do estudo da Filosofia⁴⁶.

Mas esse traço marcado do platonismo ainda se manifestará no século XVIII, na figura de Manuel Ignácio da Silva Alvarenga, nascido em Vila Rica, que, após estudar no Seminário de Mariana, foi para Coimbra, onde se graduou em Filosofia, e, voltando ao Brasil, foi nomeado professor de retórica e poética, no Rio de Janeiro, onde participou da Sociedade Científica do Rio de Janeiro e fundou a Sociedade Literária do Rio de Janeiro, na qual buscou integrar a literatura à política, mesclando ao poeta o

⁴⁴ Cf. MATTOS, 1970, p. 222-225.

⁴⁵ Cf. MATTOS, 1970, p. 224-225.

⁴⁶ Sobre essa questão, veja-se o Relatório de seu provincialato, em 1768, enviado ao Capítulo Geral da Congregação, no qual solicitava que se cuidasse com empenho dos cursos professorais de Filosofia nos Colégios e se tirasse da província a faculdade de conferir o grau de doutor, devido aos abusos introduzidos. Cf. TAUNAY, 1920, p. 46 e _____. *História Antiga da Abadia de São Paulo*. São Paulo: Typographia Ideal, 1927, p. 225.

intelectual engajado que atua na vida política da cidade, reivindicando tanto a emancipação política, quanto a autonomia literária⁴⁷.

A Sociedade Literária, que estava localizada no andar térreo da casa do poeta e tinha por objetivo a troca de conhecimentos entre seus associados, teve alguns de seus membros, entre eles o próprio Silva Alvarenga, acusados, em 1794, pelo Conde de Resende de comungar ideias democráticas e republicanas, e de conspirar contra a Coroa portuguesa:

Devassa

*A que mandou proceder o Ilustríssimo e Excelentíssimo vice-rei do Estado do Brasil para se descobrirem por ele as pessoas que, com escandalosa liberdade, se atreviam a envolver em seus discursos matérias ofensivas da religião e a falar nos negócios públicos da Europa com louvor e aprovação do sistema atual da França, e para conhecer-se se entre as mesmas pessoas havia alguns que, além dos ditos escandalosos discursos, se adiantassem a formar ou insinuar algum plano de sedição.
Ano de 1794⁴⁸.*

A prisão de Silva Alvarenga durou dois anos e meio, entre 1794-1797, e depois de sua libertação ele publicou, em 1799, o volume de ‘poemas eróticos’, *Glaura*, composto de rondós e madrigais, nos quais a Arcádia aparece, revisitada, em metáforas veladas de um contexto político em ebulição, tal como sugerido em *Anacreonte*, rondó I:

*Neste bosque desgraçado
Mora o Ódio, e vil se nutre
Magra Inveja, negro Abutre
Esfaimado e tragador⁴⁹.*

⁴⁷ Sobre a função do intelectual como militante político, Antônio Candido dirá que Silva Alvarenga foi, provavelmente, “o primeiro escritor brasileiro que procurou harmonizar a criação com a militância intelectual, graças ao senso quase didático de seu papel”. CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 5. ed. revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976, p. 78.

⁴⁸ Silva Alvarenga foi interrogado pelo juiz Antonio Diniz da Cruz e Silva (o mesmo da devassa da Inconfidência Mineira), e em sua biblioteca foram encontrados “livros suspeitos que a sã política detesta”. Cf. GALVÃO, Ramiz. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 59, p. 219-523, 1941.

⁴⁹ Cf. SILVA ALVARENGA, Manuel Ignácio da Silva. *Glaura*. Prefácio de Luiz Carlos Junqueira Maciel. Belo Horizonte: Crisálida, 2003, p. 17.

Embora não seja nosso objetivo aqui, a discussão acerca de livros e bibliotecas no Brasil do século XVIII – mas concordando com o argumento de Rubens Borba de Moraes de que “não é possível estudar-se a história das idéias, a divulgação de novas técnicas, a história da cultura brasileira enfim, sem saber quais os livros e periódicos que existiam à disposição dos brasileiros em diferentes épocas”⁵⁰ –, gostaria apenas de salientar que, após a morte de Silva Alvarenga, sua biblioteca foi vendida por sua herdeira e testamenteira, a preta Joaquina, ao livreiro e editor Joaquim da Silva Porto, e que dentre as várias obras da literatura grega e latina nela contidos, lá encontramos uma edição de diálogos platônicos.

O Catálogo dos livros de Silva Alvarenga, elaborado por Silva Porto, nos dá um total de 1576 livros, sendo 687 livros na área do direito e 889 de ‘obras gerais’⁵¹. Dentre as obras de autores clássicos, gregos e latinos, encontramos: os “Diálogos de Platão (em grego)”; os “Lucianii Coloquios”; o “Quintilianni Retoricus”; uma “Biblioteque de Romances Gregos em 12 falta 1”; as “Tragedies de Sophocles”, dentre outros. O que parece chamar nossa atenção é, não só a presença dos diálogos platônicos, mas suas edições em grego⁵²!

Portanto, no século XVIII parece fato que Platão seja lido por alguns poucos intelectuais, que, de algum modo, estão empenhados em uma revisão da liberdade intelectual e em uma visão política emancipadora.

3.3 *A constituição da politeia na tradição política do século XIX*

A importância do século XIX para a história da recepção dos clássicos gregos na vida política brasileira e as traduções que são elaboradas ao longo desse século é um fato inequívoco.

A publicação, no Rio de Janeiro, em 1814, pela Impressão Régia,

⁵⁰ MORAES, Rubens Borba de. *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*. 2. ed. Brasília: Briguet de Lemos Livros, 2006, p. 1.

⁵¹ O Catálogo foi editado por Rubens Borba de Moraes, em 1979, na 1ª. edição de *Livros e Bibliotecas no Brasil colonial*, e na 2ª. ed., em 2006, o editor, Antonio Briquet de Lemos, cotejou a transcrição do catálogo na 1ª. edição com o manuscrito pertencente à FBN, e foram corrigidos “empastelamento de linhas e outras falhas tipográficas”, buscando, também, identificar as obras do catálogo que Borba de Moraes havia considerado de “identificação difícil”. Cf. MORAES, 2006, p. 37-40 e 195-222. Os livros de Silva Alvarenga foram, posteriormente, adquiridos pela Real Biblioteca.

⁵² Cf. MORAES, 2006, p. 209-222.

da tradução de Silvestre Pinheiro Ferreira das *Categorias* de Aristóteles – para servir de texto base para suas *Preleções Filosóficas*, ministradas entre abril de 1813 a 1817, no Real Colégio de São Joaquim –, marcará, definitivamente, a presença e a importância dos clássicos gregos na formação política brasileira no século XIX⁵³.

Ora, essa presença, circunscrevendo nosso interesse ao “caso platônico” e em suas variantes ao longo do século XIX, terá sua marca política assentada em dois homens que estão na base da constituição de uma *politeia* nos trópicos: José Bonifácio de Andrada e Silva e Pedro de Alcântara, segundo imperador do Brasil, cujo longo governo foi muito lucidamente descrito por Lídia Besouchet como o “século do romantismo”:

Os homens-tipo do século XIX brasileiro foram visivelmente marcados pelo romantismo político, literário, moral e cientificista. [...]

Pedro II se preparou com afinco, como Marco Aurélio, para o “ofício de rei”. [...] Os estudos dos clássicos gregos e latinos não fez senão estabelecer dentro dele um elo natural com essa espécie de panteísmo romântico que os poetas do século XIX foram buscar em Zenão. [...]

Mas outros elementos se juntaram à sua introspecção: Virgílio lhe trouxe a febre épica, o bucolismo das grandes paisagens do mundo. Tácito lhe deu resposta sobre o destino de Roma e de suas responsabilidades futuras. Horácio lhe indicou uma forma de ser, um estilo de vida, uma contemplação do cotidiano e uma observação do mundo de todos os dias. Lucrecio o libertou das angústias da morte, restituindo-lhe a alegria da natureza, reconhecendo no “homem o movimento de uma vida natural em incessante criação”. Heródoto facilitou sua convivência com o passado remoto, pois pode com justiça ser considerado o primeiro etnógrafo do mundo. Marco Aurélio, com o qual frequentemente foi comparado, demonstrou-lhe a sabedoria da meditação e os gostos da solidão entre os livros ... [...].

⁵³

Para uma análise das relações entre as *Preleções Filosóficas* e a tradução das *Categorias*, veja-se MORAES AUGUSTO, M. das G. de. A tradição da retórica clássica no Brasil: entre a filosofia e a poesia. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES JÚNIOR, Olimar; SANTOS, Marcos Martinho dos. *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010. p. 313-350. É interessante, ainda, lembrar que Silvestre Pinheiro Ferreira foi autor, a pedido de D. João VI, de um projeto de constituição para o Império do Brasil, que foi publicada em Paris, em 1835. Cf. FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Observações sobre a constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal*. 2. ed. Argumentada com as observações do mesmo autor sobre a lei das reformas do Império do Brasil. Paris: Rey e Gravier; J. P. Aillaud, 1835.

Refratário igualmente ao titanismo de Gobineau, ao positivismo e ao niilismo de Nietzsche, [...].

Esse mesmo rigorismo tornou o Imperador refratário ao jesuitismo de Loyola, ao fanatismo dos milagres e à fórmula poética de São Francisco de Assis – “o amor de Deus me tem em fogo!” [...].

Platão contribuiu então com suas teorias de que a verdade, objeto da ciência, não reside nos fatos particulares e passageiros, mas nas idéias-tipo de cada grupo de ser. No alto da cadeia está a idéia do bem.

Assim, a idéia de Deus não lhe pareceu estar jamais em conflito, pois todas as imagens que os homens se dão de Deus ele as julgava necessárias. A conciliação buscada por Santo Agostinho entre o platonismo e o dogma da inteligência e da fé lhe parece igualmente aceitável. Aos poucos, as preocupações idealistas e metafísicas de Platão firmaram-se dentro do Imperador, dando às suas concepções políticas a necessária coerência. Se a encarnação da justiça é má, é porque ela está edificada sobre a aparência. A democracia, em vez de se fundar na igualdade de direitos, devia fundar-se na desigualdade natural dos indivíduos, isto é, na coexistência de três classes: trabalhadores; guardiães, funcionários e soldados; e magistrados, filósofos e reis ...”⁵⁴.

Por outro lado, a figura de José Bonifácio de Andrada e Silva, o “patriarca da independência” do Brasil, e toda a sua importância no processo de emancipação, e seus conflitos políticos que acabaram em diferentes exílios – em Bordeaux, após as grandes dissensões que levaram à dissolução da Constituinte, entre novembro de 1823 a julho de 1829; e em seu “Retiro filosófico de Paqueta”, onde após sua destituição da tutoria de D. Pedro II, em fevereiro de 1833, foi mantido preso pelo Governo até sua absolvição em 1835 – terá em suas escolhas políticas e reflexivas a impressão marcada da tradição clássica.

E aqui, embora não tenhamos tempo nesse pequeno ensaio para discutir a interseção dos clássicos nas atividades públicas de José Bonifácio, gostaria de salientar alguns elementos que não só fazem dele um classicista, mas corroboram a ‘marginalidade’ de suas escolhas políticas no âmbito da elaboração de nossa primeira Constituição, de suas posições acerca da escravidão e dos índios do Brasil, por exemplo⁵⁵.

⁵⁴ Cf. BESOUCHET, Lídia. *Pedro II e o século XIX*. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 15-34.

⁵⁵ Cf. ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Obras científicas, políticas e sociais*. Coligadas e reproduzidas por Edgar de Cerqueira Falcão. Santos: [s.l.], 1964. 3 v. Veja-se em especial o v. 2.

No ano de 1816, podemos encontrar dois episódios na vida de José Bonifácio que podem delinear uma conexão entre a tradição clássica e sua atividade política: [i] a petição de 26 de agosto de 1816 dirigida a D. João VI, enumerando todos os serviços por ele ao Estado, sua frágil condição de saúde e o seu pedido de aposentadoria e de retorno ao Brasil, e [ii] a publicação pela Imprensa Régia, em Lisboa, de sua tradução do idílio de Meleagro de Gadara, *A primavera*, em edição bilíngue, precedida de uma introdução onde o tradutor explicará quem foi Meleagro de Gadara e os critérios por ele utilizados na tradução, observando que buscou sempre a fidelidade ao texto original, não sendo, entretanto, “duro e ininteligível, como não raramente tem acontecido a algumas modernas versões portuguesas de antigos clássicos”⁵⁶.

A temática do poema de Meleagro de Gadara, relatando o renascimento do mundo com o emergir da primavera, pode ser vista como um tema recorrente e pastoril, mas, se atentarmos para sua dimensão política, pode ser a metáfora do fim de um regime político e o renascer de uma nova *politeia* em um contexto que não deixa de rastrear o veio utópico:

*Já do Ether fugio ventoso Inverno,
E da florida Primavera a hora
Purpurea rio: de verde herba mimosa
A Terra denegrida se corôa.
Bebem os prados já líquido orvalho,
Com que medrão as plantas, e festejão
Os abertos botões das novas rosas.
Com os ásperos sons da frauta rude
Folga o Serrano, o Pegureiro folga
Com os alvos recentes cabritinhos.*

⁵⁶ Cf. ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *A Primavera*. Lisboa: Imprensa Régia, 1816. p. 4. Se compararmos a tradução de 1814, de Silvestre Pinheiro Ferreira, publicada no Rio de Janeiro, veremos ali que na Advertência aos seus leitores o autor lamenta a impossibilidade de uma edição bilíngue de sua tradução, dada a impossibilidade de recursos em uma nação emergente: “Quisera eu que o texto grego aparecesse em frente desta tradução: tanto para excitar a Mocidade ao estudo da Língua Grega, que no meu conceito constitui o mais glorioso monumento da perfeição do Espírito humano; como também porque devendo esta tradução abundar em defeitos inevitáveis pelo pouco tempo em que sou obrigado a fazê-la e publicá-la; conviria muito, que a facilidade de a cotejarem com o texto oferecesse aos inteligentes o meio de corrigirem as faltas, que nela não pode deixar de haver em grande número, e muitas vezes de grande nota.

Já sulcão *Nautas* estendidas ondas;
 E *Favonio* innocente as velas boja.
 As *Menades*, cubertas as cabeças
 Da flor d' herá, tres vezes enrolada,
 Do uifero *Baccho* *Orgias* celebrão:
 A geração bovina das abelhas
 Seus trabalhos completa; já produzem
 Formoso mel; nos favos repousadas
 Candida cera multiplicação. Cantão
 Por toda a parte as sonoras *Aves*;
 Nas ondas o *Alcyão*, em torno aos tectos
 Canta a *Andorinha*; canta o branco *Cysne*
 Na ribanceira, e o *Rouxinol* no bosque.
 Se pois as plantas ledas reverdecem;
 Florece a Terra; o *Guardador* a frauta
 Tange, e folga co'as maçans folbudas;
 Se *Aves* gorgeião; se as *Abelhas* crião;
 Navegão *Nautas*; *Baccho* guia os choros:
 Porque não cantarã também o *Vate*
 A risonha, a formosa *Primavera*?⁵⁷

Ao cantar *A Primavera* não estaria o tradutor fazendo menção ao projeto de emancipação política do Brasil no qual se engajaria?

A terra renascida, coberta de herá, de novos botões de rosas, de plantas que reverdecem; onde os cabritinhos pastam ao som da flauta dos camponeses e dos pastores, as abelhas completam seus trabalhos produzindo mel e cera; as aves que cantam em múltiplos lugares, o alcyão nas ondas do

Por maior porém que fosse este meu desejo, não me foi possível satisfaze-lo; já porque *neste nascente Estado* faltam os meios para se fazer uma correta edição de um texto grego; logo que exceda a certos e muitos acanhados limites: já porque a carestia excessiva dos materiais e da mão-de-obra tornaria inútil para a maior parte das pessoas, a cujo uso este meu trabalho é dirigido, uma obra, que tendo unicamente em vista a instrução da Mocidade, deve estar ao alcance até daqueles mesmos que não gozam de avultados bens da fortuna”. Cf. FERREIRA, S. P. *Categorias de Aristóteles*. Traduzidas do grego e ordenadas conforme a um novo plano por Silvestre Pinheiro Ferreira. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1814. f. 1-3. Os grifos são nossos. A colação do sentido de uma tradução bilíngue nos dois textos citados talvez nos permita afirmar que as diferenças políticas entre a metrópole e o ‘reino’ possam ser determinadas pelo horizonte da disposição cultural de suas estruturas, e, também, o quanto a conformação de uma nação supõe sua dimensão discursiva.

⁵⁷ ANDRADA E SILVA, 1816, p. 7.

mar; as andorinhas, nos telhados; os cisnes, nas ribanceiras; os rouxinóis, nos bosques; *os nautas que sulcam os mares com suas naus*, todos guiados por Dioniso que conduz as Mênades e os Coros, não é já a visão política da “terra nova” evocada na nostalgia do retorno?

O poeta, tal como o deus que renasce, não estaria pensando na condução política dos “sertões” do Brasil?⁵⁸

Se nos voltarmos para os livros que foram guardados em “10 caixões” e que estão listados na *Relação dos livros da Livraria de José Bonifácio de Andrada e Silva que se achão encaixotados*, no Manuscrito 65, 4, 001, n.004, da Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – possivelmente por ocasião da volta de José Bonifácio ao Brasil, em 1818, ou em seu “exílio filosófico” em Paquetá, para onde seus livros foram também transportados –, veremos que o número de obras de autores gregos e latinos é substancial, e no caixão 10, onde estão apenas obras relativas à Antiguidade Clássica, encontramos, dentre muitas outras obras importantes, a obra de Aristóteles, em 10 volumes, e 5 títulos referentes à obra de Platão – *Plato's Brief; Platonis Dialogi; Platon Republik; Platon G[ei?]st ...; Aus[...] Gespräche des Platon*, 3 v. – que podem servir de base para a identificação de muitos pontos de seu projeto para a nação brasileira.

No lastro platônico que L. Besouchet delineia em sua análise das relações de D. Pedro II com o século XIX, a obra de José Bonifácio, que foi seu tutor, também pode ser lida e refletida na mesma dimensão, e a experiência em seu “refúgio filosófico de Paquetá” nos remeterá diretamente ao texto platônico e à ‘marginalidade’ na política de formação da constituição do I reinado, repensado em sua leitura tanto da *República*, quanto na sua extensão ao tema da Atlântida, no *Timeu* e no *Crítias*:

Deixo aos platônicos velhos e novos o seu auto agatón, e procuro conhecer os homens e as coisas pelo lado do seu uso prático, para deles adquirir o conhecimento útil. Platão estabelece cinco formas de governo, de que a primeira é só a boa e sã; que é a aristocrática, ou o governo dos bons filósofos; ou seja, a monárquica, ou poliárquica. Esta forma degenera na segunda, que é a timocracia, ou governo dos ambiciosos de honras e mando; esta em oligarquia, esta em democracia, e esta por fim em tirania ou despotismo, pior de todos os governos.⁵⁹

⁵⁸ Cf. MORAES AUGUSTO, 2010, p. 340.

⁵⁹ ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Projetos para o Brasil*. Textos reunidos e co-

Muitos têm por fabulosa a ilha Atlântida de Platão; mas pode-se defender-se com muita plausibilidade a sua existência, ainda que concedamos que Platão largou as rédeas à sua imaginação poética.

Em primeiro lugar notaremos as tradições constantes desde Solon, que refere Platão e se confirma por Diodoro (lib. 5, cap. 15), que não quis fazer uma apólogo aos atenienses. Demais vislumbram-se notícias da Atlântida em Homero, Hesíodo, Eurípides, Dionísio de Halicarnasso, Estrabão, Plínio, etc ... Em todos, figura o rei Atlas, sábio astrônomo. O nome do oceano Atlântico vem da mais remota antiguidade⁶⁰.

3.4 O platonismo anarquista: entre a politeia e a utopia

Nas três primeiras décadas do século XX o platonismo estará mais claramente demarcado no Brasil: serão publicadas as primeiras traduções dos diálogos platônicos, e seu valor ‘marginalizante’ reaparecerá em um contexto no qual sua dimensão utópica será acentuada, sobretudo na crítica ao *status quo* empreendida por dois pensadores anarquistas: Maria Lacerda de Moura, autora da primeira tradução publicada no Brasil da *Apologia de Sócrates*, e José Oiticica, filólogo e professor catedrático do Colégio Pedro II, que, ao lado da vida acadêmica e de um largo conhecimento humanístico, foi um de nossos mais persistentes e completos militantes anarquistas, defensor zeloso da tese da ‘ação direta’, porque só ela “abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos”, e, sobretudo, “educa e fortifica o povo espoliado, em sua luta milenar”, e será essa ação que “irá criar o novo mundo, a nova humanidade”, que, “livre das peias estatais e religiosas”, será “sempre ação, sempre energia, sempre ideal”⁶¹.

No mesmo período, vale ainda observar, teremos também a primeira edição brasileira do *Banquete* e da *República* de Platão, traduzidos por Albertino Pinheiro e publicados em São Paulo, pela Editora Cultura Brasileira. A Editora Cultura Brasileira S/A, propriedade do jornalista e escritor Galeão Coutinho, teve sua falência decretada em 1938, em função das apreensões feitas a partir da caça aos livros reconhecidos como “comunistas” pelo Estado Novo de Getúlio Vargas, que, sob o mesmo

mentados por M. Dolnikoff. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. p. 169.

⁶⁰ ANDRADA E SILVA apud AMARAL, Brenno Ferraz do. *José Bonifácio*. São Paulo: Martins Editora, 1968. p. 175.

⁶¹ OITICICA, José. *Ação Direta: meio século de pregação libertária*. Seleção, introdução e notas de Roberto das Neves. Rio de Janeiro: Germinal, 1970. p. 107.

argumento, também perseguiu Maria Lacerda de Moura e José Oiticica.

Nesse sentido, as relações dos anarquistas brasileiros com o platonismo parece ser emblemática desse *tópos* ‘libertário’ e ‘marginal’ manifesto ao longo de nossa tradição cultural, e a leitura dos clássicos gregos e latinos que será feita por eles não só virá corroborar essa condição, mas estará na base da dura crítica feita por José Oiticica ao modernismo de 22, e que Oswald de Andrade, tardiamente, retomará nos ensaios publicados em *O Estado de São Paulo*, e que viriam a compor, postumamente, o seu *A marcha das utopias*⁶².

3.4.1 Maria Lacerda de Moura e a utopia-anarquista de Guararema

“Sem pátria, sem fronteiras, sem família e sem religião, afirmando a Humanidade tenho que negar a Cidade”, e “fora da lei: recuso os direitos de cidadania”, é assim que Maria Lacerda de Moura, em 1933, se auto-descreve em seu famoso texto: *Serviço militar obrigatório para mulher? Recuso-me! Denúncio!*⁶³

Nascida em Manhuaçu, em Minas Gerais, em 1887, formada professora pela Escola Normal de Barbacena, fundadora da *Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher*, no Rio de Janeiro, em 1920, mudou-se em 1921 para São Paulo, onde conheceu José Oiticica, integrou-se a grupos operários anarquistas e comunistas, editou a revista *Renascença*, colaborou em jornais como *O Combate* e *A Plebe*, e entre 1928-1937 integrou-se à comunidade agrícola-anarquista de Guararema, nos arredores da cidade de São Paulo – formada por pacifistas italianos, franceses e espanhóis, desertores da I Guerra Mundial –, buscando isolar-se daqueles fatores que obstruíam a liberdade humana: a família, o estado, o capitalismo, a igreja católica, o fascismo, o clericalismo, as guerras, para viver uma vida simples e voltada para a natureza, onde liberdade e educação são formas de “ação coletiva”⁶⁴.

⁶² A edição póstuma dos ensaios foi feita pelo Ministério da Educação e Cultura, na coleção *Os cadernos de Cultura*, v. 139, no Rio de Janeiro, em 1966.

⁶³ MOURA, Maria Lacerda de. *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denúncio!* 3ª. reimpressão. Guarujá: Opúsculo Libertário, 1999. p. 15-17.

⁶⁴ Para uma visão do conjunto da obra de Maria Lacerda de Moura, veja-se LEITE, Miriam L. Moreira. *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*. São Paulo: Ática, 1984; _____. Utopias educacionais de Maria Lacerda de Moura. *Anais do XVII Simpósio Nacional de História*, São Paulo, jul. 1993, p. 65-70; PRADO, Antonio Arnoni (Org.).

Se atentarmos para a data aposta ao final do Apêndice contido em sua tradução da *Apologia de Sócrates* – Rio de Janeiro, ano de 1936 –, podemos supor que ela foi preparada ao longo de sua estada em Guararema, e que a presença da *politeia* platônica, claramente enunciada, pode ser rastreada desde 1928, em seus escritos sobre a função da educação e sua crítica às tiranias modernas, principalmente, em seu livro sobre o anarquista francês, Han Ryner, fortemente influenciado pela filosofia antiga⁶⁵.

Esta tradução da *Apologia de Sócrates*, de Platão, publicada pela primeira vez no Brasil, em São Paulo, provavelmente, entre 1938/1940, pela Atena Editora, na Coleção *Biblioteca Classica*, compondo o 5º volume (os quatro textos que antecedem a publicação são: *O Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdã; *Discurso do Método*, de René Descartes; *A cidade do Sol*, de Campanella; e *Alexandre e César*, das *Vidas Paralelas*, de Plutarco), na qual serão também inseridas as traduções da *República* e do *Banquete* – que já haviam sido publicadas anteriormente pela Cultura Brasileira S/A –, não foi feita direto do grego, mas, possivelmente, a partir de uma tradução francesa. O texto contém pequenas notas que esclarecem ao leitor leigo acerca de elementos específicos da história e do pensamento grego, além de um apêndice em que Maria Lacerda traça, de modo muito peculiar, um histórico da filosofia grega, desde Tales de Mileto, cujo tom e conteúdo remetem diretamente à influência da obra de Han Ryner, em especial aos

Libertários no Brasil. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987; MIRANDA, J. V. A objeção de consciência e o combate à tirania nos escritos libertários de Maria Lacerda de Moura. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo, jul. 2011, p. 1-13. Sobre a participação de Maria Lacerda na comunidade de Guararema, ver MARIA Lacerda de Moura: Trajetória de uma Rebelde. Direção: Ana Lúcia Ferraz e Miriam Moreira Leite. São Paulo: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP, 2003. 1 VHS. O documentário fornece um histórico resumido e belas imagens da vida comunitária em Guararema.

⁶⁵ Cf. MOURA, Maria Lacerda de. *Han Ryner e o amor plural*. São Paulo: Unitas, 1928. Veja-se, também, OITICICA, José. Voz Clamante. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 18 out. 1928, onde ele faz a defesa das teses de Maria Lacerda que, no jornal *A Esquerda*, havia criticado duramente o fascismo italiano – o jornal teve a redação assaltada e a tipografia empastelada por correligionários fascistas brasileiros. Em seu texto, Oiticica vai frisar exatamente os elementos gregos na força libertária de Maria Lacerda: “Lendo na ‘Esquerda’ do dia 11, aquelas palavras candentes, afigurava-se-me ver uma *Vitória de Samotrácia*, porém viva, a declarar aos homens ruins, aviltados pelo ouro, pela superstição, pelos preconceitos surdos, um *peã* novo, de confiança, calmo, seguro no seu ritmo e fascinante na sua solia”. Os grifos são nossos.

Les entretiens de Socrate, citado no texto⁶⁶.

Logo no primeiro parágrafo, é enfatizado que a filosofia nasceu na Jônia e que os primeiros “ensaios filosóficos levaram os sábios a formular as relações entre os indivíduos e a cidade”, donde resulta a conclusão de que “os primeiros filósofos gregos foram legisladores”, o que leva Maria Lacerda a inferir uma primeira e grave assertiva acerca da filosofia grega: “a filosofia era ação social”⁶⁷.

Depois de fazer uma exposição rápida da escola jônica e da escola eleata, a questão dos sofistas será introduzida, e nessa análise já podemos ver como Maria Lacerda assenta nos gregos a base de seus argumentos educacionais e políticos. Ao falar dos sofistas, dirá que alguns, tais como “Górgias e Hípias, Protágoras e Pródicos”, foram notáveis, além de “homens muito virtuosos”⁶⁸, criticando Platão e Xenofonte por terem tentando separar Sócrates dos Sofistas, e, embora reconhecendo que nem sempre os costumes entre eles fosse “puro”, Maria Lacerda irá sublinhar que a razão pela qual Sócrates foi por eles separado dos sofistas é a mesma que os aproxima:

*Sócrates achava com eles [os sofistas] que o homem só se deve preocupar com as coisas humanas. A mais alta arte devia ser a arte de ser homem e de fazer crescer e prosperar o que há de humano em cada um de nós. Sócrates foi o maior e o melhor dos sofistas*⁶⁹.

Entretanto, com o descrédito das especulações das escolas filosóficas, com o ceticismo, em um momento no qual era exigida uma aplicação prática do conhecimento em função da constituição dos governos democráticos e a ocupação de cargos mais altos da democracia, Maria Lacerda, trazendo à tona uma de suas críticas à política contemporânea, concluirá que os sofistas:

[...] tornaram-se os mestres dessa falsa cultura variada, brilhante, de palavras, eloquente,

⁶⁶ Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Maria Lacerda de Moura, com um apêndice da tradutora sobre a filosofia socrática. 4. ed. São Paulo: Atena Editora, [1938-1940]. p. 83.

⁶⁷ MOURA, [1938-1940], p. 77.

⁶⁸ MOURA, [1938-1940], p. 80.

⁶⁹ MOURA, [1938-1940], p. 81.

fácil, eficaz, retórica, cultura de vencer pelo número de palavras e pela elegância do gesto, como pelo timbre da voz.⁷⁰

A leitura de Maria Lacerda da filosofia socrática, em uma versão muito próxima de Ryner, criticará Platão, Xenofonte, Ésquines e Antístenes, e, retomando sua crítica às ‘leis’, ao ‘estado’ e ao ‘princípio de cidadania’, concluirá que “a morte de Sócrates condena justamente a lei e a cidade”, e, com Ryner, afirmará que Sócrates “ensinava a ser homem e não a ser cidadão”⁷¹.

O Sócrates libertário que daí resulta será um pacifista radical, contrário a qualquer forma de guerra e violência, e, mesmo que assimile as críticas de Ryner aos discípulos de Sócrates, Maria Lacerda reconhecerá que:

Nada disso desmerece a beleza da obra de arte de Platão. A Apologia, de Platão, é um poema de aticismo, de sobriedade, de grandeza épica do heroísmo, de uma coragem rara em todos os séculos e que honra o gênero humano. Platão soube pintar com mão de mestre, a figura apolínea de virilidade moral desse gênio da Grécia que foi Sócrates.⁷²

Desse modo, quando passamos para análise feita por Maria Lacerda de Moura da filosofia platônica, veremos que ele será: o precursor das ideias anarquistas de Kropotkine, de Freud, e que *República* é um texto “ousado” porque “suprime a propriedade individual e a família, fonte de discórdias e hostilidade”, e a educação é o verdadeiro problema político, uma vez que “educar é selecionar os melhores para governar”:

Platão se perdeu em um emaranhado de cultura de doutrinas diversas que ele quis harmonizar em um todo platônico ... Daí que Antístenes o acuse de plágio. Tudo é contradição em Platão: o seu método, a psicologia, a moral, a metafísica. Na sua República suprime a propriedade individual e a família, fontes de discórdias e hostilidade. A propriedade é do Estado. Precursor do comunismo ... É uma utopia comunista a República de Platão.

Perdoamos a Platão não ser sincero muitas vezes, porque Platão teve idéias geniais. Pregou a vida simples, a volta à natureza, a limitação da natalidade. Foi malthusiano antes de Malthus. Foi anarquista antes de Réclus e Kropotkine. Criticou com muito

⁷⁰ MOURA, [1938-1940], p. 81.

⁷¹ MOURA, [1938-1940], p. 83.

⁷² MOURA, [1938-1940], p. 96.

talento, os demagogos, os salvadores das pátrias. [...]

Demais adotou as opiniões de Heráclito, adotou as de Pitágoras, aproveitou-se de Sófron e Epicarmo, poetas cômicos, aproveitou-se do que aprendeu com os padres do Egito e apresenta tudo como se fosse seu. Esteve na Sicília, na Magna Grécia, no Egito. Por toda parte saqueou ... [...]

A solução é tirar as crianças do seu meio pervertido: levá-las para o campo. Esperar o desabrochar dos talentos, educação generalizada, igual para todos. Se joeirmos nos diálogos de Platão, também descobrimos que foi ainda o precursor de Freud⁷³.

Assim posto, não será difícil de ver como o anarquismo platônico retoma temas centrais da *República*, e como a nossa antinomia ‘*politeia* e *utopia*’ ganha uma força vital, que a conclusão de Maria Lacerda de Moura, no Apêndice da *Apologia de Sócrates*, ratifica de modo enfaticamente radical:

Platão tratou de todos os problemas humanos. [...] Quando a gente acaba a leitura das páginas belíssimas da Apologia de Platão e se lembra do massacre dos abissínios, voltando ao mundo em que vivemos, tem-se a impressão de uma queda eterna no vácuo. Não! é a caverna de que fala Platão, na sua formosa alegoria.

Continuamos acorrentados, mesmo apesar da República de Platão, apesar do império de Marco Aurélio, o imperador-filósofo ...

Qual será o caminho para despedaçar as correntes e sair da caverna tenebrosa? É ainda a filosofia, é a arte que ainda embeleza a nossa vida ...

Sem Sócrates, sem Platão, que seria de nós?...⁷⁴

3.4.2 O Anarquismo ao alcance de todos: os clássicos como fonte libertária

Se a presença do platonismo na obra de Maria Lacerda de Moura está entrelaçada com suas experiências educacionais e com a vida comunitária em Guararema, em José Rodrigues Leite e Oiticica (1852-1957), filólogo, linguista, dramaturgo, poeta, professor catedrático de Língua e Literatura Portuguesa no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e na Universidade de Hamburgo, entre 1929-1930⁷⁵, mas, também, um ativista político ímpar em

⁷³ MOURA, [1938-1940], p. 99.

⁷⁴ MOURA, [1938-1940], p. 107.

⁷⁵ Oiticica foi aprovado em primeiro lugar, dentre numerosos candidatos, no concurso aberto pelo governo alemão para o cargo de professor de Língua e Literatura Portuguesa na Universidade de Hamburgo, com um contrato de 5 anos. Entretanto, com a Revolução de 30, Oiticica foi obrigado pelo Ministério do Exterior a voltar ao Brasil. Para um histórico da questão cf. NEVES, Roberto das. Um anarquista exemplar e uma

nossa vida cultural: anarquista militante (mas sem descuidar da teoria e do anarquismo como filosofia), jornalista e anticlericalista convicto, a presença dos clássicos será duplamente uma fonte libertária e a marca de sua ação no mundo, expressa no soneto em que assinala a permanência do “problema ingrato e obscuro, que atormenta homens bons desde Platão”⁷⁶:

*Essa invisível Causa, que eu procuro
Nos meus tormentos de meditação,
Inda é o mesmo problema ingrato e obscuro,
Que atormenta homens bons desde Platão.*

*Esse maldito sonho, por ser puro,
– Apurado na dor – é sonho vão:
E irá semeando dores no futuro...
Pobres dos sonhadores que virão!*

*Ai de mim! Que entrevedo o atroz problema,
Me pus a refletir e a meditar,
Descobridor da solução suprema.*

*Fiquei na horrível noite deste mar,
Ouvindo a dupla voz do meu dilema,
Incapaz de afirmar e de negar.*

Essa variante do platonismo, como um tema duradouro e que afeta a ordem pública e a ordem privada, assume, no que diz respeito ao nosso tema, ‘*politeia e utopia*’, uma variante inusitada no contexto brasileiro dos anos 20/40:

Não aspiro à democratização dos aristocratas. Aspiro sim, à aristocratização dos democratas. O meu desejo é dar a estes a inteligência, a cultura, o amor da beleza eterna e da arte imperecível.

figura ímpar na História do Brasil. In: OITICICA, José. *Ação Direta*. Rio de Janeiro: Germinal, 1970. p. 12-13. José Oiticica também formou-se em Direito e estudou quatro anos de Medicina.

⁷⁶ OITICICA, José. *Sonetos*. 2ª. Série. Maceió: Linotypia da Casa Ramalho, 1919, p. 61 apud OITICICA, José. *Manual de estilo*. 8. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; São Paulo: Paulo de Azevedo, 1959. p. 82-83. Os grifos são nossos.

*O fim do mais alto anarquismo é a elevação da plebe, dos verdadeiros produtores, a sentimentos e gostos aristocráticos, substituindo assim a democracia atual, calcada na ignorância e na pobreza, por uma aristocracia geral, humana*⁷⁷.

*Schopenhauer previu admiravelmente o pavoroso advento de futuristas dadaístas, livre metristas e mais hunos literários, autores desregrados de mau gosto plebeu e mascarados de um carnaval felizmente passageiro. O estudo das letras clássicas na fonte grega e latina é sobretudo escola de bom gosto, requinte, aristocracia mental e repouso estético, sem o qual a arte é fogo de vista, e arlequinada grotesca*⁷⁸.

Nesse sentido, o famoso descompasso entre o professor e filólogo, com seu rigor acadêmico e intelectual, e a veemência polêmica do militante anarquista, que se expressaria no mesmo homem parece não resistir a uma análise mais rigorosa de sua obra. Contudo, uma leitura atenta pode nos mostrar o quão fortemente o filólogo e o anarquista são expressões, sim, de um mesmo homem, no qual nossa antinomia *politeía* e utopia assume uma vigorosa palidez⁷⁹.

Em seu estudo sobre a dramaturgia de Oiticica, antecedendo sua crítica às peças *Açalan!*, *Pedra que rola* e *Não é crime*, A. Arnoni Prado fará uma longa análise das fichas de aulas por ele elaboradas acerca das comédias de Aristóфанes – “um maço de velhos manuscritos meticulosamente

⁷⁷ OITICICA, 1970, p. 249. Publicado originalmente no jornal *Ação Direta*, em novembro de 1956.

⁷⁸ OITICICA, 1959, p. 191.

⁷⁹ Roberto das Neves, em sua apresentação dos textos selecionados de *Ação Direta*, faz um recenseamento dos artigos necrológicos onde esse descompasso é muitas vezes assinalado. Uma análise mais apurada desse contexto biográfico é feita por Antonio Arnoni Prado, que, a partir de pesquisa historiográfica mais recente, admite: “O fato é que, depois que a investigação documental, apoiada em registros da época e louvada no testemunho pessoal de dezenas de participantes, reconstruiu a liderança e o papel decisivo de José Oiticica no levante anarquista de novembro de 1918, o que emerge do passado é a índole incendiária que torna quase inversossímil a figura do pacato professor que vai todas as manhãs ensinar empostação e prosódia aos meninos do Pedro II, com a batuta entre os dedos para acompanhar com precisão ora a leveza de um trecho de canto clássico, ora a escanção de algum verso esparso da tragédia grega ou da comédia latina”. Cf. PRADO, Antonio Arnoni. Elucubrações dramáticas do professor Oiticica. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 267-297, 2000. Sobre a militância anarquista de José Oiticica, cf. DULLES, John W. Foster. *Anarchists and comunists in Brazil, 1900-1935*. Austin: University of Texas Press, 1973, para uma análise da obra de José Oiticica, veja-se VENTURA, Tereza. *Nem barbárie, nem civilização!* São Paulo: Anablume, 2006.

anotados a lápis com a remissão a peças, páginas, cenas, versos, atos e aparato bibliográfico” –, onde encontramos uma “saborosa marginália” na qual Oiticica vai travestindo o poeta grego em um “anarquista segundo um cuidadoso roteiro ilustrado com exemplos e falas não raro entrecortadas de comentários espirituosos e cheios de ironia”⁸⁰.

Se nos voltarmos para a sua obra clássica sobre o anarquismo, *A doutrina anarquista ao alcance de todos*, veremos que no âmago de sua proposta de uma “comunidade anarquista” está embutida uma clara concepção de utopia:

O anarquismo propõe aos homens de boa vontade uma solução racional da crise permanente em que vivemos. A solução, em si mesma, é facilíssima. A organização anárquica, prescindindo da complicada máquina de compressão, o Estado, é de singeleza admirável. Todavia a apreensão do funcionamento de uma sociedade anárquica é difícil para as pessoas afeitas ao regime capitalista. Estamos viciados a tudo comprar e vender e faz-nos confusão conceber a vida humana sem dinheiro. Vivemos, como dizia Eça de Queirós, achatados entre as páginas de um código; todos os nossos atos estão regulados pelo código civil, pelo código penal, pelo código comercial, pelas constituições federais e estaduais, por posturas municipais, por um acervo colossal de regras e regulamentos minuciosos. Há leis especiais para tudo e só admitimos a ordem com policiais, agentes, comissários, delegados, chefes de polícia, etc. Como ouvir falar então numa sociedade sem códigos, sem leis, sem parlamentos, sem polícia, em nenhuma dessas esmoladas apertadoras e movimentadas?

Por isso, muitas pessoas, aliás cultas, mas irrefletidas, dão de ombros, viram as costas e proferem as frases clássicas: isso é uma utopia e vocês estão malucos.

Também, há trinta anos, era utopia o aeroplano e mais que utopia o projeto de se falar a centenas de léguas, sem fios. Todas as formidáveis invenções modernas, o navio a vapor, a locomotiva, o gramofone, o telefone, o automóvel, o telégrafo, a radiotelegrafia, a eletricidade, os submarinos, etc., etc., são ex-quimeras realizadas em um século apenas. [...]

Por isso, dar de ombros a uma idéia por ser ou parecer utopia, é não ter senso. O homem assisado, longe disso, procura inteirar-se das idéias novas, assimilar a doutrina, meditar sobre a sua exequibilidade, pesar os prós e os contras, discutir, informar-se de tudo, analisar os argumentos, vantagens e desvantagens. Só depois terá bastante autoridade moral para repelir a solução proposta. [...] O leitor, nas suas locubrações, deve ter presente, sempre e sempre, a idéia de que, em sociedade anárquica, não há propriedade, não há dinheiro, não há venda nem troca. Insistindo em ter sempre em mira essa noção fundamental, pouco a pouco, lendo cada número desta segunda parte atentamente, certo

⁸⁰ PRADO, 2000, p. 273.

*estou de que logrará assenborear-se de toda a doutrina, alcançar-lhe a cativante beleza, podendo sentir o nobre orgulho de ser anarquista. Verá, então, que trabalhar para a anarquia é o mais glorioso empenho dos corações bem formados*⁸¹.

Desse modo, a utopia para Oiticica é também uma forma radical do princípio de ‘ação direta’, pois é ela que irá consubstanciar o “novo mundo”, a “nova humanidade”, como é dito no editorial da segunda fase do jornal *Ação Direta*, em 10 de abril de 1946.

*Ação direta é a voz única na história das reivindicações [...]. Só a ação direta abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos. Só ela, principalmente, educa e fortifica o povo espoliado, na sua luta milenar. Ação direta é a revolução, ela, a ação direta, irá criar o novo mundo, a nova humanidade, e será, livre das peias estatais e religiosas, sempre ação, sempre energia, sempre ideal*⁸².

Será, então, nessa ótica de ação que veremos a construção, em *A doutrina anarquista ao alcance de todos*, de um modelo comunitário de gestão, que guarda em suas bases os velhos temas platônicos da comunidade de bens, mulheres e filhos, e do governo gnosiológico; exposto em quatro partes: na primeira, apresentará os princípios do anarquismo e seus obstrutores; na segunda, determinará o “problema essencial” e as dificuldades de apreensão do anarquismo, sua condição utópica e seus adversários; na terceira, explicitará os modos de execução de uma comunidade anarquista, para, na quarta parte, fazer a crítica das diferentes correntes “comunistas” para operar a “transformação social” e obter uma “sociedade em que impossível seja a exploração dos não-possuidores”, mostrando que há divergências profundas entre aqueles e os anarquistas⁸³.

Ora, o que nos interessa aqui nesse pequeno estudo é mostrar os temas que nos parecem serem platônicos ao longo da ‘tradição utópica’

⁸¹ *A doutrina anarquista ao alcance de todos* foi publicada inicialmente no *Ação Direta*; em 1947 teve sua primeira edição, em São Paulo, lançada pelo Movimento Libertário, e, em 1954, pela Editora Germinal, no Rio de Janeiro. Nos anos 70 foi reeditada por Nelson Abrantes, da Editora Mundo Livre, no Rio de Janeiro. Cf. OITICICA, José. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: Editora Mundo Livre, [197-], p. 54-55. Todas as citações feitas aqui são retiradas da publicação da Editora Mundo Livre.

⁸² OITICICA, 1970, p. 107.

⁸³ OITICICA, [197-], p. 95, §112-120.

inaugurada por Thomas More, mas, como já vimos, renovando sempre os princípios políticos da *politeia* platônica.

Nesse sentido, dentre os sete primeiros parágrafos da primeira parte, veremos que são determinados os princípios que fundamentam a doutrina anarquista: a noção de felicidade, de bem e mal, as energias universais, que podem ser favoráveis e desfavoráveis, e como elas podem ser aproveitadas de modo a permitir uma correta definição de bem e mal, podendo ser definidas a partir de cinco feições das energias humanas, que permitirão “obter da terra a maior soma de felicidade geral”⁸⁴.

A felicidade se coloca frente ao fato de que todos nós, ao longo de nossas vidas, “temos nosso quinhão de sofrimentos”, e, por isso, os homens procuram tenazmente minorar essas dores e alcançar o “máximo de felicidade”. Para tal, Oiticica, irá definir o *mal* como tudo que aumenta o sofrimento, e o *bem*, como tudo o que diminui ou evita o mal e aumenta a felicidade.

Em seguida, definindo o mundo como “um jorro de energias”, e o “corpo humano”, como qualquer ser vivo, submetido a um “equilíbrio de energias” entre as “energias universais”, favoráveis ou desfavoráveis, pois a natureza não é nem boa nem má, donde que a questão fundamental para os homens é a de saber como “aproveitar no mundo as energias favoráveis ao seu organismo e anular ou desviar as energias desfavoráveis”⁸⁵.

Nessas espécies de energias, Oiticica demarcará as cinco *feições* das energias humanas: as físicas, as mentais, as morais, as práticas, e as sociais, que serão discriminadas como: [i] vigor e saúde; [ii] inteligência e cultura; [iii] vontade e caráter; [iv] habilidade e vocação; e [v] altruísmo e sociabilidade. A obtenção da “maior soma de felicidade geral” nos é dada pela “ciência”, que permite que os homens superem o seu “malestar”, a sua “dor universal”, cujas causas são também naturais e artificiais⁸⁶.

⁸⁴ Cf. OITICICA, [197-], p. 7-8, §1-2.

⁸⁵ OITICICA, [197-], p. 8, §4-5.

⁸⁶ A concepção de “dor universal” utilizada por Oiticica é retirada da obra de Sébastian Faure, *La douleur universelle*, que afirma que “todos os homens sofrem, qualquer que seja a sua condição social, muito mais do que seria natural sofrerem”, e daí a origem do malestar humano, “essa perpétua crise social em todas as nações e cuja causa fundamental só a doutrina anarquista conseguiu revelar, analisar e resolver”. Cf. OITICICA, [197-], p. 8, §8.

As causas naturais são decorrentes dos fenômenos do cosmo – os terremotos, as erupções vulcânicas, as chuvas fortes, as secas, as ressacas marítimas, as inundações fluviais, as epidemias, as moléstia, etc. – e o homem não pode eliminá-las, mas pode, entretanto, minorar sua intensidade pelo avanço do conhecimento.

As causas artificiais são decorrentes da má organização social e política – a escravidão, o militarismo, o banditismo, a miséria, a prostituição, os vícios –, embora esses males sejam consequência do maior dos males que afeta aos homens: a propriedade privada, acrescida dos corolários que dela derivam, a autoridade, o Estado, a moeda, os impostos e a agiotagem⁸⁷.

Portanto, a dor humana tem uma causa maior: a propriedade privada, e, para que seja possível aos homens a conquista da felicidade, a pergunta fundamental a ser feita é aquela que busca saber como suprimir a propriedade privada, e que, aos olhos de Oiticica, deve ser conquistada com a adesão ao anarquismo, como a “doutrina social de uma organização da produção, distribuição e consumo das riquezas sem propriedade”⁸⁸.

A ‘*politeia* anarquista’ supõe, assim, a supressão de sua inexequibilidade, dado que ela tem uma função utópica; a supressão da autoridade e a supressão do Estado, substituindo-se o governo estatal pela “colaboração comunal”⁸⁹.

Depois de analisar minuciosamente os adversários do anarquismo, Oiticica dedicará a terceira parte de *A doutrina anarquista ao alcance de todos* à exposição da conformação do novo modelo de vida comum, e que terá por base o federalismo e o regime comunal:

Sendo fim do anarquismo passar imediatamente do capitalismo ao comunismo anárquico, o processo de arremimentação das massas proletárias não pode ter esse caráter de centralização disciplinada.

⁸⁷ OITICICA, [197-], p. 1-19, § 5-18, §14-25. A essas causas e aos seus corolários Oiticica vai alinhar um conjunto de seis *feições* que obstruem a felicidade humana – a *feição econômica*, expressa pela moeda, pelos bancos, pela agiotagem, pela Bolsa e pela inflação; a *feição política*, com suas formas de governo, o político profissional e o voto obrigatório; a *feição militar*, com seus modos de obediência e disciplina; a *feição jurídica*, manifesta no direito, nas leis e nos parlamentos; a *feição pedagógica*, explicitada pela “educação idólatra” e pela figura do mestre-escola; e a *feição religiosa*, representada pela religião e pela relação estabelecida entre esta e o Estado –, e que compõem o regime capitalista.

⁸⁸ OITICICA, [197-], p. 53, §66.

⁸⁹ OITICICA, [197-], p.76-80, §71-87.

Nosso sistema é o seguinte: nas numerosas zonas agrícolas ou industriais, os trabalhadores agrupam-se em sindicatos conforme as suas profissões ou ofícios. Esses sindicatos federam-se em certas regiões, mantendo entre si as ligações necessárias e todos dentro das mesmas idéias e com a mesma finalidade. Essas ligações são mantidas por delegados dos sindicatos em assembléias sancionadas ou não pelos sindicatos.

*Por sua vez, as federações dos diversos países ou das diferentes zonas formam entre si uma confederação sob os mesmos princípios, com seus congressos anuais*⁹⁰.

A comuna, entendida como o conjunto de associações profissionais, permitirá que “as terras, a usina, as casas, sejam da coletividade; não há dono, nem feitor, nem salário. Tudo é de todos; ninguém manda. Todo o serviço se executa por acordo mútuo e deliberações de cada sindicato”, conjugando-se em diferentes níveis – o município, constituído de múltiplas comunas perfeitamente relacionadas entre si; a federação, que é composta pelos municípios, permitindo o correlacionamento político e econômico entre eles; e as confederações, que reúnem várias federações –, que serão a base da organização anárquica⁹¹.

A organização interna das comunas será feita a partir do princípio de liberdade que se constitui como um “acordo mútuo” – uma vez que os homens são “desiguais” por natureza –, que permite o estabelecimento de uma “igualdade social” entre os homens:

*De modo que, na comuna anárquica, há de haver perfeita igualdade social. Note-se bem que digo social. Os anarquistas proclamam que os homens são todos desiguais. Basta ver que não há dois indivíduos no mundo com impressões digitais idênticas. Também podemos afirmar, com maior razão, que não há dois cérebros iguais; não há dois caracteres, desejos, idéias, vocações, tendências, inteligências, nem aptidões iguais. Quando falamos em igualdade, referimo-nos à igualdade de condições sociais para o desenvolvimento livre das desigualdades naturais. Sem essa igualdade, a liberdade, como a definimos, não se compreende*⁹².

Desse modo, a comuna está distribuída em “três classes distintas” de trabalhadores: [i] os rurais – constituídos pelos “plantadores,

⁹⁰ OITICICA, [197-], p. 75-76, §80-81.

⁹¹ OITICICA, [197-], p. 77, §82-85.

⁹² OITICICA, [197-], p. 79-80, §87.

limpadores, cortadores, carreiros, cambiteiros, aradeiros, etc.” –, [ii] os operários – compostos por “maquinistas, foguistas, mecânicos, turbineiros, carpinteiros, ferreiros, eletricitas, destiladores, pedreiros, faxineiros, arrumadores, cozinheiros, lavadores, etc.” –, e [iii] os anexos – integrados por “médicos, enfermeiros, dentistas, professores, artistas, farmacêuticos, etc.” –, que estão distribuídos a partir de uma “hierarquia funcional” que consiste no encaminhamento do trabalho “conforme a *capacidade de superintendência* de cada trabalhador, firmando o acordo para a execução de um serviço”, e empenhando-se em cumprir “sua tarefa com a maior eficiência”⁹³.

A educação, fundada nos mesmos princípios, deverá tornar o homem capaz de aproveitar o mais que lhe seja possível, e do melhor modo, as energias física, mental, moral, prática e social, e que assim serão definidas por Oiticica:

Educação física é o cultivo da robustez – não da força, – da saúde, da agilidade. Educação mental é a formação da inteligência, seu desenvolvimento racional e harmônico – erudição, cultura, arte. Educação moral é o cultivo da vontade, sua direção na realização do bem-estar comum. Educação prática é o treino da habilidade técnica ou vocação profissional. Educação social é o aperfeiçoamento da solidariedade como multiplicador de energias⁹⁴.

E esse modelo de educação será possível, uma vez que, desprovida das noções burguesa e capitalista – de família, lei, religião, casamento e de qualquer outra espécie de autoridade civil –, “a criança, desde o nascimento, será guiada pela associação de educadores, composta de médicos, higienistas e pedagogos especializados”, vivendo em “educandários comunais”, de

⁹³ OITICICA, [197-], p. 82, §90. O exemplo dado por Oiticica para explicitar o que é a ‘hierarquia funcional’ em uma “associação tipicamente anarquista” é, platonicamente, a do teatro: “Um clube dramático de amadores dar-nos-á bem o padrão da hierarquia funcional anárquica. Escolhe-se um diretor geral, o mais entendido em arte cênica e todos seguem seus conselhos, distribuição de papéis, marcação, concorrendo cada qual para o êxito da representação. O diretor não pode castigar ninguém, expulsar o sócio, suspendê-lo das funções, etc. Todavia, todos se submetem à disciplina funcional. Assim, não se vê um cômico pretender o papel de galã, uma ingênua exigir o lugar de um centro dramático, ou o contra-regras intervir na marcação do ensaiador. Nenhuma das figuras modifica a seu talante as marvas e todas atendem às chamadas do contra-regra”.

⁹⁴ OITICICA, [197-], p. 88, §103.

modo que o “individualismo” possa desenvolver-se em oposição à vida doméstica (cuja representação mais obstrutiva da felicidade é a família).

Fechando esse levantamento das velhas teses republicanas da *politeia* platônica remodeladas pelo veio anarquista de José Oiticica, não poderemos deixar de retomar a questão central da justiça, que será compreendida como “um dos pontos de mais difícil compreensão para os estudiosos do anarquismo”, pois questiona diretamente a repressão da criminalidade na sociedade anárquica: “não havendo autoridade com seus soldados, prisões, juízes, como reprimir os crimes?”⁹⁵

A resposta de Oiticica, evidentemente, virá pautada na função da educação e no princípio de *koinonía* que funda a sociedade anárquica: “em sociedade anárquica não se reprimem crimes; evitam-se”. E isto porque, não havendo nem propriedade privada, nem dinheiro, as maiores fontes dos crimes desaparecem – “roubos, estelionatos, falências fraudulentas, incêndios comerciais, etc., etc.” –, e, sendo também o ‘amor livre’, a satisfação dos desejos sexuais será muito fácil, extinguindo-se “a irritação romântica, autora de crimes passionais”, e tudo isso será fomentado pela “educação anárquica para todos”, que, combatendo no indivíduo todos os preconceitos, “inclusive os de família e sexo”, permitirá a redução “do ciúme ao mínimo” ou a sua extinção, pois a educação anárquica levará o indivíduo, “desde criança, a refrear seus ímpetos de cólera”. Portanto, a justiça, tão necessária na sociedade burguesa e capitalista, deverá permitir a arbitragem das raras situações em que o crime ocorrer, expresso como quebra do acordo que funda a comuna, no sentido de julgar se essa quebra deve ou não ser relevada: se as explicações do faltoso forem aceitas, ele retornará à vida comunitária, se não, será forçado a retirar-se e a isolar-se da comuna⁹⁶.

Assim, se nos pautarmos na necessidade prescrita por Oswald de Andrade, a de “identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos”⁹⁷, e que ele mesmo já havia assentado em ‘solo utópico’, talvez não seja difícil reconhecer nesses *contornos* a antinômica conjuntiva “*politeia e utopia*” como matriz ativa de um paradigma que permite, tal como

⁹⁵ OITICICA, [197-], p. 91, §108.

⁹⁶ OITICICA, [197-], p. 91, §108.

⁹⁷ Cf. ANDRADE, 1972, p. 184.

enunciado no texto platônico, a afirmação radical de um “modo de ser”, e que, à revelia das vicissitudes da história, resguarda a condição reflexiva, renovada pela “invisível causa”, que, como diz o soneto de José Oiticica, “atormenta homens bons desde Platão”.

E, para concluir esse já longo caminho das relações entre “*politeía* e *utopia*”, não seria inoportuno recordar que entre a antinomia moreana e a coalescência platônica para a compreensão do que une e separa a “*politeía*” da “*utopia*”, pensar e repensar as formas de recepção de heranças – em suas diferentes espécies de partição, de bens, de sabedoria, de males, por exemplo, – é um modo de resguardar a ‘ação política’ da contingência e da vulnerabilidade da história, possibilitando que ela esteja sempre entre as “ideias” e as “ações”.

Nesse sentido, o nosso “caso platônico” brasileiro parece perfeitamente exemplificar essa função ativa, embora sempre à margem, das utopias em face das *politeíai*.

RESUMO

Os gregos antigos, embora não tenham sido os inventores do termo ‘utopia’ utilizaram largamente o gênero e o modo utópicos para expressarem suas ideias sobre a ordem social. Desde Hipodamos de Mileto e Faleas de Calcedônia, possivelmente inspirados em Pitágoras e nos primeiros pitagóricos, até os sofistas e Aristófanes, o tema foi lentamente adquirindo conteúdo filosófico, atingindo a maturidade no texto platônico. A reflexão de Platão sobre as relações entre a justiça (*dikaíosynē*) e a constituição política (*politeía*), tal como apresentada, por exemplo, na *Sétima Carta*, nas *Leis*, no *Timeu* e no *Crítias*, possibilitam mostrar que a *República*, enquanto construção utópica, se constitui, não em um ‘Estado ideal’ (no sentido de irrealizável e por oposição aos ‘Estados reais’), nem num pastiche histórico de modelos políticos (notadamente Esparta), mas na forma possível da *ação política* do filósofo nas diferentes formas de *politeía*. Pois, se o filósofo não pode prescindir de agir de modo justo, o recurso da “escultura” da “*politeía* reta e bela” constitui-se em uma efetiva ‘ação política’. Será, pois, este contexto definicional da ‘utopia’, como tema recorrente da reflexão política, que buscaremos analisar através de um ‘estudo de caso’, a presen-

ça platônica na conformação da cultura e da reflexão política brasileiras. Palavras-Chave: *Politeia* e utopia. Platão-*República*. Thomas More. *Utopia*. Platonismo e Tradição Clássica no Brasil.

ABSTRACT

Although the ancient Greeks have not been the inventors of the term “utopia”, they have widely used the utopic genre and mode to express their ideas about social order. From Hippodamus of Miletus and Phaleas of Chalcedon, possibly inspired by Pythagoras and the early Pythagoreans, to the sophists and Aristotle, the theme slowly acquired philosophical content, reaching its maturity in the Platonic text. Plato’s reflection on the relationship between justice (*dikaioσύνη*) and the political constitution (*politeia*), as presented, for instance, in the *Seventh Letter*, in *Laws*, *Timaeus* and *Critias*, allows us to show that the *Republic*, as an utopian construction, is built not as an ideal state (in the sense of an unattainable one in opposition to the “real states”) or a historical pastiche of political models (notably Sparta), but as the possible form of the political action of the philosopher in the different forms of *politeia*. For, if the philosopher cannot ignore to act justly, the appeal to the “sculpture” of the “straight and beautiful *politeia*” constitutes an effective political action. It is this definitional context of “utopia”, as a recurrent theme of political reflection, that we will seek to examine by means of a “case study”: the platonic presence in the shaping of the culture and the political reflection of Brazil.

Key-words: *Politeia* and utopia. Plato-*Republic*. Thomas More. *Utopia*. Platonism and Classical Tradition in Brazil.

NARRATIVA E VERDADE: UMA REFLEXÃO SOBRE A ARKHÉ DO GÊNERO UTÓPICO

ANTONIO CARLOS LUZ HIRSCH

Programa de Estudos em Filosofia Antiga
Universidade Federal do Rio de Janeiro

arkhè pantòs érgou mégiston

“em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo.”

Platão, República, 377a-b

Narrar significa sobretudo contar uma história¹. Quando o conteúdo desta história é a descrição de um lugar que não existe de outra forma a não ser em palavras, podemos dizer que estamos diante de um discurso utópico. A narrativa utópica esteve arraigada no que hoje conhecemos como literatura grega e podemos observá-la, como sublinham os estudiosos, já em Homero e Hesíodo². Respectivamente são célebres exemplos de narrativas utópicas o relato sobre as peripécias de Ulisses na terra dos Feácios versificada na *Odisseia* e o mito da Idade de Ouro cantado na *Teogonia*. Sem que se possa precisar a quais poetas se refere, no segundo livro da *República*, Adimanto menciona relatos poéticos que no discurso (*tá(i) lóga(i)*) levam os homens ao Hades, fazendo crer que a recompensa mais bela pela virtude é uma “embriaguez perpétua” (*kálliston aretês misthòn méthēn aiónion*)³. Também o teatro, sobretudo a comédia de Aristófanes, usou e abusou da invenção de cidades em palavras. Um célebre exemplo de narrativa pode

¹ Cf. BAL, [1985], p. 16 apud JONG, I. J. F. Narratological theory on narrators, narratees, and narrative. In: _____; NUMLIST, R.; BOWIE, A. *Narrators, narratees, and narrative in ancient greek literature: Studies in ancient greek narrative*. Leiden: Brill, 2004. v. 1. p. 1-12. Cf. p. 1.

² Ver a obra clássica de FERGUSON, John. *Utopias of the classical world*. London: Thames & Hudson, 1975. Igualmente MORAES AUGUSTO, M. das G. de. *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; obra a que a presente exposição em todos os aspectos vem a ser debitária.

³ PLATÃO. *República*, 363c-d: “εἰς Αἰδοῦ γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὄσιων κατασκευάσαντες ἑστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἦδη διαίγειν μεθύνοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον”.

ser observado no texto de *As Aves*, encenada em Atenas no ano de 441 a. C.. A peça deve ser considerada como um marco na evolução do modelo utópico, partindo de dois personagens insatisfeitos com o modo de vida democrático. Encontra-se aí uma proposta de discussão sobre a melhor forma de *politeía*. Não sem razão, como nota Luri, o texto começa com a palavra *orthé*⁴.

No século V o discurso utópico passa ao centro da reflexão da relação entre o homem e a cidade⁵. Aristóteles, no livro II da *Política*, depois de criticar os modelos utopizantes de Platão tanto na *República* quanto nas *Leis*, menciona Hipodamos de Mileto como aquele que inventou divisões de ordem política em projetos de cidade⁶. O estagirita menciona igualmente que este foi o primeiro entre homens que não se ocupavam da política a dizer algo sobre a melhor constituição (*ti perì politeias... tēs arístēs*)⁷. O texto de Aristóteles comenta existir outros projetos de organização de cidades pensados em função do melhoramento da vida política⁸, o que mostra que o pensar utópico foi entre os gregos da Época Clássica o modo por excelência de reflexão sobre a relação com a *pólis*. A importância do modelo utópico como gênero próprio à reflexão sobre a relação entre o homem e a cidade se comprova quando Aristóteles

⁴ Cf. LURI, Gregorio. *El canon del aire*: “Las Aves” de Aristófanes. Disponível em: <<http://kubaba.univ-paris1.fr/recherche/antiquite/Luri.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2013; onde se lê: “La comedia *Las Aves*, de Aristófanes, se estrenó el año 414, [...]. En ese momento estaba especialmente vivo el debate público en torno al ‘régimen’ político de Atenas, es decir, sobre la ‘politeia’ ateniense. Eso significaba que los atenienses tenían plena conciencia de la diferencia entre lo real y lo posible y de que lo real efectivo esaba muy lejos de satisfacer las demandas políticas que consideraban legítimas. Dicho de otra manera: estaba abierto el debate sobre la ‘politéia recta’, la ‘orthé *politeia*’. Y quizás no se vaya desencaminado si se sospecha que Aristófanes no decidió por casualidad que la primera palabra de su obra fuera precisamente ‘orthé’ (recto)”.

⁵ Pensar a reflexão política na Época Clássica a partir destas categorias é uma proposta de Leo Strauss. “The City and Man is explicitly the theme of classical political philosophy”, escreveu este em *What is Political Philosophy?: And Other Studies*. Chicago: The Chicago University Press, 1959.

⁶ ARISTÓTELES. *Política*, 1267b-25: “Ἱππόδαμος δὲ Εὐρυφῶντος Μιλήσιος (ὅς καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὔρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν, [...])”.

⁷ ARISTÓTELES. *Política*, 1267b30: “πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης”. O texto de Aristóteles se encontra citado e comentado no trabalho de MORAES AUGUSTO, 1989, p. 97-99.

⁸ ARISTÓTELES. *Política*, 1268b, 20-25: “περὶ δὲ τοῦ τοῖς εὐρίσκουσί τι τῇ πόλει συμφέρον ὡς δεῖ γίνεσθαι τινα τιμῆν”.

o toma como elemento fundamental para a construção de seu próprio discurso sobre a política.

Desta maneira, verifica-se que Platão não foi exatamente o inventor do gênero utópico. Sua crucial contribuição reside em promover este modo de pensar a um gênero específico do *lógos*. Um exemplo canônico desta intenção pode ser localizado no passo em que Sócrates, na *República*, narra a um ouvinte anônimo e silencioso a visita à casa de Céfalo no Pireu, ocasião em que propôs construir uma cidade no/com o discurso⁹. Uma perspectiva bastante interessante para a leitura deste diálogo reside na investigação do modo como Platão busca alinhar-se àqueles que inventavam cidades¹⁰, inevitavelmente estudando as narrativas dos poetas e prosadores.

⁹ Seguimos a proposta de tradução elaborada por Brandão para a expressão grega em dativo “*pólin lóga(i)*” que ocorre na linha 369a6 (“*εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ*”) e também em 369c9 (*τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν*). Em *Teoria dos gêneros literários e o estatuto da narrativa simples em Platão* (Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/jlins-brandao/JLB_teor%C3%ADa_g%C3%AAneros_liter%C3%A1rios.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2012.), lemos (p. 3): “[...] do ponto de vista da teoria platônica dos gêneros literários, isso deve levar-nos a admitir que, não sendo ela mero catálogo descritivo dos gêneros existentes, resvala do histórico para o teórico, isto é, dá conta de pensar certos gêneros históricos apenas da perspectiva de gêneros teóricos, independentemente de se historicamente existentes ou não. Alguma coisa de similar com a própria instituição de uma ‘*πόλις λόγῳ*’, uma ‘cidade no/com o discurso’, que regula a composição da *República*, em que a teoria dos gêneros se inclui”.

¹⁰ Devemos fazer um parêntese para perguntar que lugar tem Platão na narrativa contida na *República*, uma vez que este não é um personagem nomeado entres os que participaram da construção da cidade utópica. Encontra-se de forma recorrente entre os estudiosos do diálogo a perspectiva de que Platão está ausente não só na *República*, como em sua obra. Ora, mas não devemos atribuir tudo o que é dito na obra de Platão a ele mesmo, Platão? Em última instância, a quem senão ao autor pertence a narrativa da pluralidade de vozes que tipifica a construção da cidade utópica? O diálogo não se encontra crivado de ambiguidade em relação a autoria do que se diz? Estas perguntas vão contra o que diz Morgan (Plato. In: JONG; NUMLIST; BOWIE, 2004, p. 357-376), quando escreve: “The Platonic narrator is never Plato” (“O narrador platônico nunca é Platão”). Para esta, a ausência de Platão nas narrativas dos *diálogos* é definida pelo fato de este nunca aparecer em sua própria obra e pelo fato de a narrativa partir de personagens, os quais podem ser interpretados como porta-voz do autor, mas nunca contam com a autoridade de falar por este. Ora, a posição de Morgan não considera um grande tema dos diálogos, o jogo entre o visível e o invisível. Podemos pensar Platão como o avesso de Gíges, optando pela invisibilidade ao ser justo com as palavras. Não aparecer na narrativa não implica necessariamente uma alteridade absoluta do autor com o narrador, nem com o que é narrado, nem, tampouco, com o destinatário imediato da narrativa. Podemos pensar o filósofo como um personagem sem lugar em sua própria obra e, neste sentido, um personagem utópico. Cf. MORGAN, 2004, p. 359. A posição de Morgan aparece também em HALLIWELL, Stephen. The Theory and Practice of Narrative in Plato. In:

No livro III deste diálogo, Sócrates conta que foi solicitado por Adimanto a explicar a obscura divisão ente *lógos* e *léxis*, respectivamente discurso e modo de falar, quando discorria sobre a educação daqueles que seriam os guardiões da cidade que estavam descrevendo. Sócrates conta que perguntou a seus interlocutores o que afinal era dito por aqueles que utilizavam o discurso. Lemos no célebre passo 392d:

porventura tudo quanto é dito por contadores de histórias [mythológōn] ou poetas [poietōn] não é uma narrativa [diégēsis] sobre coisas que foram, são ou serão [ē gēgonōton ē ontōn ē mellōntōn]? [...] Porventura eles não a executam por meio de simples narrativa [haplḗ diégēsis], através de mimese [dià mimēseōs], ou por meio de ambas?¹¹.

A intenção deste trabalho consiste em discutir o discurso utópico como o gênero próprio da filosofia¹². O argumento aqui exposto defende que este modelo de narrativa se caracteriza pela construção de um projeto de cidade, que devido à sua inexequibilidade deve ser avaliado como um projeto utópico. A filosofia procurou diferenciar-se dos projetos poéticos, afirmando características específicas originadas da relação irrestrita com as noções de justiça, verdade e natureza. Esta hipótese será discutida a partir de

GRETHLEIN, J.; REGAKOSP, A. (Ed.). *The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. Berlin: Walter Gruyter, 2009. p. 15-42. Cf. p. 22, n. 12. Sobre o episódio de Gíges, tema de Gláucon no início do Livro II (360a-b), e a antítese entre o visível (*phanerós*) e o invisível (*ádelos*), ver SCHALCHER, M. G. F. Ferreira. O anel de Gíges: um quiasma platônico. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 105-109, 1988.

¹¹ PLATÃO. *República*, 392d: “ἴσως οὖν τῆδε μᾶλλον εἴσῃ. ἄρ’ οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται διήγησις οὔσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων; [...]” Ἄρ’ οὖν οὐκ ἴθροι ἀπλῆ διηγήσει ἢ διὰ μιμήσεως γιγνομένη ἢ δι’ ἀνφοτέρων περαινουσιν;”

¹² Seria interessante notar que o verbo grego para narrar, *diegēsthai*, como observa Brandão (2012), dificilmente aparece em autores que escreveram antes do século V. Analisar a narrativa em Homero, por exemplo, tornou-se possível provavelmente pela razão de Platão ter dito que tudo o que fazem os que produzem mitos e os poetas é uma narrativa sobre o que foi, o que é e o que será. Brandão estudou detalhadamente o emprego do verbo entre diversos *corpus* de autores em grego. O estudioso acredita que o termo que melhor corresponderia a *diegēsthai* em português é *discorrer*, o que legitima a tradução de *diégēsis* tanto por “narrativa”, quanto por “discurso”. O estudo de Brandão permite a dedução de que Platão emprega o verbo em um sentido distendido; os *diálogos* narrram tanto uma experiência pessoal de um personagem, como um diagnóstico à moda médica, quanto um projeto, quanto uma defesa de uma tese aos moldes de discursos em tribunais.

algumas peculiaridades do discurso filosófico mencionadas a seguir. Devido ao tempo reduzido de que dispomos aqui, a análise que ora proponho se concentrará na relação entre narrativa e verdade.

O impulso em direção a utopia

No início do segundo livro da *República*, Sócrates conta que, pressionado pelos irmãos de Platão, Gláucon e Adimanto, se encontrou obrigado a fazer um elogio inédito da justiça (*dikaíosyne*) como um bem válido por si e por suas consequências¹³. A defesa da justiça contraposta aos argumentos de Trasímaco na discussão antecedente não havia persuadido de verdade seus ouvintes da superioridade incondicional da justiça sobre a injustiça.

Sócrates conta que temeu não ter como sustentar a defesa da vida justa, declara ter estado em aporia e não ter tido momentaneamente como fazê-lo; diz que pensou ser incapaz (*adýnatos*) de socorrer (*boetheîn*) a justiça. Por outro lado, o narrador aponta que incorreria em perigo de cometer uma impiedade se não o fizesse¹⁴. Vencendo este impasse, Sócrates assinala que o melhor foi socorrer a justiça dentro dos limites de sua capacidade (*dýnamis*). Ele explica que junto com seus interlocutores, na função de não especialistas (*ou deinoî*), propôs desempenhar uma tarefa nada fácil (*ou phaûlon*) e que deveria ser considerada uma ação importante (*oukê olígon érgon*), na qual se exigiria acuidade de visão (*oxý bléontos*). Observando que

¹³ Moraes Augusto comenta a intervenção dos irmãos de Platão afirmando: “[...] não podemos esquecer as exigências que os dois irmãos de Platão fazem a Sócrates: encomiar a justiça, no nível do conteúdo e da forma, isto é, demonstrar que a *dikaíosyne* é um bem que vale em si e por suas conseqüências, o que por si só já estabelece o grau de complexidade dessas exigências, dar conta do ‘ser da *dikaíosyne*’ e das ações que ela engendra. Portanto, se o conteúdo fundamental já diz respeito à idéia de bem, a questão da forma não será, por sua vez, menos complexa, pois quando Gláucon e Adimanto exigem a composição do ‘épainos/enkómion’ da *dikaíosyne*, nela mesma e por ela mesma, coisa que nem Gláucon jamais viu ser feita pela maioria (*hoi polloi*), nem Adimanto pelos poetas, estão sugerindo a Sócrates a demonstração do argumento filosófico como um gênero do *lógos*, isto é, que o filósofo determine a diferença entre o seu modo de argumentar e os modos sofisticado e poético, explicitando, enfim, em que consiste a “utilidade” do *lógos* filosófico.” Cf. MORAES AUGUSTO, M. das G. de. *A arte de narrar ou as relações perigosas entre a *Philosophía* e a *Tékhne*. Princípios*, Natal, v. 11, n. 15-16, p. 7-28, jan./dez. 2004, p. 7-8.

¹⁴ PLATÃO. *República*, 368b-c: “ὅσω δὲ μᾶλλον πιστεύω, τοσοῦτ᾽ μᾶλλον ἀπορῶ ὅτι χρῆσθαι. οὔτε γὰρ ὅπως βοηθῶ ἔχω· δοκῶ γὰρ μοι ἀδύνατος εἶναι”.

naquela hora falava de acordo com o que lhe vinha à cabeça (*eîpon oûn hóper emoi édoxeîn*), propôs que elaborassem um elogio do poder da vida justa por ela mesma (*dýnamin autò kath' autò*) e também por suas consequências; conta que sugeriu que passassem a examinar desde sua origem (*ex arkhêês*) uma cidade no e com o discurso (*tâ(i) lôga(i) ex arkhêês poiômen pólin*)¹⁵.

A origem da formação da cidade utópica em palavras se encontra, desta maneira, articulada por elementos diversos e que se confundem com os alicerces do próprio discurso filosófico. Em um primeiro plano, a narrativa tem a dupla intenção de vencer a aporia gerada pelos argumentos consignados por Gláucon e Adimanto e superar a crença de Sócrates em sua incapacidade (*adynamía*) em relação a defesa da justiça. Neste aspecto, o relato se coloca a serviço do autoconhecimento. Tanto a causa da aporia, quanto a crença na incapacidade de elogiar devidamente a justiça se desfazem na medida em que a narrativa revela como Sócrates exerce sua capacidade para defender a justiça. Resulta daí que a atividade de se fundar uma cidade em palavras constitui um processo no qual Sócrates e também nós, como leitores, conhecemos a *dýnamis* própria de cada um¹⁶.

Em seguida, a fundação da cidade relaciona-se a uma mudança no estatuto de utilização das palavras. A narrativa encontra um novo começo, pois agora o que se coloca como questão é a passagem do não ser ao ser de uma cidade onde se torna possível contemplar o ser e as consequências advindas da justiça e da injustiça. A atividade de se trazer do não ser ao ser alguma coisa é classificada por Diotima no *Banquete* como a atividade de todo poeta. Segundo a sacerdotisa mestre de Sócrates, deve-se chamar de poesia tudo o que resulta desta ação¹⁷. No entanto, ao desempenhar esta tarefa na *República*, Sócrates recusa o estatuto do poeta, ao qual se refere como *deinós*. Ao invés de considerar a si mesmo como um poeta e

¹⁵ PLATÃO. *República*, 368b-369 a; 369c. Ver nota 9 supra.

¹⁶ MORAES AUGUSTO, 2004, p. 8 comenta este passo da seguinte forma: “Colocando de lado sua *adynamía*, Sócrates proporá a seus interlocutores auxiliar a *dikaíosyne* nos limites de sua *dýnamis* (*dýnamai epikoureîn autêi*). E aí cabe, então, perguntar: que limites são esses? A resposta parece-nos, à primeira vista, simples: de um lado, a *phýsis*, do outro, os *érge* em que ela se manifesta. Mas, nessa moldura composta de *phýsis* e *érgeon*, como tornar visível isto que é, por natureza, a *areté* dos homens, a *dikaíosyne*?”.

¹⁷ PLATÃO. *Banquete*, 205 b-c: “ἡ γάρτοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄπωϋν αἰτία πᾶσα ἐστὶ ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.”.

reconhecer a atividade que desempenha como poesia, Sócrates conta que quis deixar bem claro a seus ouvintes que agiam como fundadores de uma cidade (*oikistai póλεος*)¹⁸, desempenhando uma atividade com/no discurso (*[en] logó(i)*) que, conforme ele mesmo lembra, se assemelha à atividade dos prosadores quando produzem mitos (*báσper en mýtho(i) mythologoúntes*)¹⁹.

Por fim, o relato sobre a cidade utópica toma a dimensão de uma atividade política. O discurso do filósofo deve ser capaz de explicitar o dito colhido em Ésquilo, segundo o qual o homem justo, simples e generoso não quer parecer bom, mas sê-lo²⁰. A cidade utópica ergue-se para que este homem (Sócrates?) tenha um lugar para existir. Os construtores da cidade justa concordam que para este lugar deixar de existir somente em palavras, devem aceitar a tese de que nesta *politeía* o governante e o filósofo são uma só pessoa, o que, todos também concordam, não é impossível, mas muito difícil de ocorrer²¹. O postulado de que o governo do filósofo vem a ser a única maneira de a cidade justa existir de outra maneira que não em palavras parece enunciar uma inverossimilhança. O diálogo deve então desfazer esta impressão mostrando como isto vem a ser possível.

O princípio que resguarda a legitimidade da equação entre o filósofo e o político, como se estudará a seguir, reside no fato de a cidade utópica estar fundada na *phýsis*. Em uma *politeía* organizada a partir deste princípio, segundo o narrador, a diferença natural entre os homens faz com que um grupo queira comandar e outro queira obedecer²². Os interlocu-

¹⁸ PLATÃO. *República*, 379a: “οὐκ ἔσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ’ οἰκισταὶ πόλεως”.

¹⁹ PLATÃO. *República*, 376d, onde se lê: “ὡσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολῆν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας” (“como fazedores de mitos em mito e no exercício do ócio, eduquemos no discurso os homens”).

²⁰ PLATÃO. *República*, 361b-c. “ἄνδρα ἀπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ’ Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν ἀλλ’ εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα”. ÉSQLILO. *Os sete contra Tebas*, 592: “οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ’ εἶναι θέλει”.

²¹ PLATÃO. *República*, 473d-e: “Ἐὰν μὴ, ἦν δ’ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἐκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθώσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὐτῇ ἢ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτο ἔστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν ρηθήσεται· χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ”.

²² PLATÃO. *República*, 458b-c: “εἴπερ ἔσονται οἱ ἄρχοντες ἄξιοι τούτου τοῦ ὀνόματος, οἳ τε

tores de Sócrates não apresentam dificuldades quanto a este princípio, o espanto manifestado certamente se deve à proximidade aparente entre o regime utópico e a tirania. O que se coloca em questão vem a ser a própria noção de política, no centro da qual está o problema da legitimidade para o exercício do poder.

A coincidência entre o filósofo e o político em um só cidadão não é estranha à tradição grega. Entre os filósofos conhecidos como pré-socráticos, com exceção de Heráclito, foi comum a inserção na vida política²³. Aristóteles foi o primeiro a teorizar sobre a diferença e a incompatibilidade entre o modo de vida do filósofo e o do político²⁴. O que o texto da *República* parece estar dizendo é que o filósofo, e seu desejo de justiça, não vem a ser somente o fundador da cidade utópica, mas igualmente o único competente para dar um novo significado à política²⁵. Cabe ao leitor perceber que a coalescência entre o filósofo e o político se materializa na obra que tem em mãos. A narrativa utópica não é o *érgon* do filósofo já em ação como político?

Como deve falar a filosofia?

A passagem em destaque na abertura deste trabalho²⁶ é fonte de

τούτοις ἐπίκουροι κατὰ ταῦτά, τοὺς μὲν ἐθελήσειν ποιεῖν τὰ ἐπιταττόμενα, τοὺς δὲ ἐπιτάξειν, τὰ μὲν αὐτοὺς πειθομένους τοῖς νόμοις, τὰ δὲ καὶ μιμουμένους, ὅσα ἂν ἐκείνοις ἐπιτρέψωμεν.”

²³ Cf. o comentário de G. Colli (*Filósofos Sobrehumanos*. Edición de Enrico Colli. Traducción de M. Morey. Madrid: Siruela, 2011), p. 49, onde se lê: [refere-se ao dado biográfico de que Heráclito teria cedido a seu irmão as prerrogativas que lhe cabiam e se retirado à solidão, a qual jamais deixaria] “Esta renúncia da vida política ativa é única em toda filosofia grega até Aristóteles: o único paralelo que pode se encontrar é Demócrito, quem sem embargo se entrega ao isolamento por outros motivos.”

²⁴ Cf., p. ex., ARISTÓTELES. *Política*, VII, 2, 1324, 25 et seq. Pierre Pellegrin assinala que possivelmente Aristóteles se refere neste passo a Anaxágoras, em ARISTOTE. *Les politiques*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993. Cf. p. 454, n. 4.

²⁵ Cito novamente palavras de COLLI, 2011, p. 31: “Quando em um estudo sobre os gregos se pretende falar de política, é preciso antes de tudo esclarecer o que se entende com esta expressão. Para o grego, a atividade política não é simplesmente ocupar-se de modo direto com as coisas do Estado, senão significa em um sentido muito amplo qualquer forma de expressão, qualquer exteriorização da própria personalidade na *pólis*. Político não é somente o homem que participa na administração pública, senão qualquer cidadão livre que de um modo ou de outro tem uma função própria na vida da *pólis*. [...]”

²⁶ Cf. nota 10 supra.

enorme discussão entre os especialistas. Platão deveria explicar então qual o *modo de falar* que convém à natureza filosófica e, mais amplamente, à filosofia como gênero. A pergunta que os estudiosos têm grande dificuldade em formular, e também em responder, é claro, consiste na indagação sobre qual *modo de falar* vem a ser específico da filosofia: o primeiro, que Platão chama de “narrativa simples”? O segundo, inteiramente mimético? O que se alterna em ambos? Se os estudiosos hesitam em tratar esta questão, o texto tampouco a esclarece, parecendo preferir induzir o leitor à ambiguidade.

A análise de Sócrates sobre a *diégesis* procede em dois níveis: o do discurso (*lógos*) e o do modo de falar (*léxis*). Desta maneira, o comentário de Sócrates incide sobre um segmento determinado do discurso, a que chama de *léxis* e que corresponde ao modo de expressão, ou se quisermos, ao *modo de falar*²⁷. Brandão comenta que o texto elabora uma análise do discurso (*lógos*) através do método da diérese²⁸. É interessante sublinhar que interessa peculiarmente a Sócrates o modo de narrar (*léxis*). Ele identifica a narrativa (*diégesis*) como o elemento contínuo entre a poesia e a utopia. Neste último gênero, todavia, a narrativa tem o propósito de dar origem à virtude. Assim sendo, na utopia o narrador deve abandonar o máximo possível tanto a *mimesis* em seu modo de falar (*léxis*), quanto a mentira em seu discurso (*lógos*).

Platão descreve o narrador da República oscilando entre duas cate-

²⁷ Comenta Brandão: “No nível da *léxis* é que será possível então afirmar que ‘tudo quanto é dito por contadores de mitos e poetas’ é diegese, do mesmo modo que, na esfera do *lógos*, se afirmara que o *mythos* é, no todo, *pseudos* (mentira, falsidade, ficção) em que há algo de verdade. Assim, se do ponto de vista do discurso (*lógos*) a ‘literatura’ se define como ficção, da perspectiva da dicção (*léxis*) apresenta-se como diegese – e isso é o importante para entender-se a gênese da teoria dos gêneros”. BRANDÃO, Jacyntho Lins. A poesia como diégesis: a propósito de República 392. *Organon*, Porto Alegre, n. 49, p. 31-58, jul.-dez. 2010. Cf. p. 33.

²⁸ Todo este comentário tem como fundo a abertura de ensaio de Brandão, *A poesia como diégesis: a propósito de República 392d*, que reza: “Podemos sem dúvida considerar que o gesto inaugural da nossa teoria da literatura se encontra na República de Platão, quando Sócrates esclarece a Adimanto que não compreendera a distinção entre *lógos* e *léxis* proposta pelo primeiro na derradeira etapa do exercício de diérese voltado para estabelecer qual seria a educação dos guardiões, nesses termos: ‘porventura tudo quanto é dito por contadores de histórias (*mythológon*) ou poetas (*poietón*) não é diegese (*diégesis*) sobre coisas que foram, são ou serão (*è gegonónton è únton è mellónton*)?’ (República, 392 d)”. Cf. BRANDÃO, 2010. O método da diérese procede estabelecendo divisões e deve ser considerado como o método típico do gênero filosófico.

gorias: ele se autorregula tanto como inventor de mitos (*mythopoiós*), quanto como poeta produtor (*poietés*) de cidades²⁹. Ao nível da *léxis* Sócrates sugere que sua narrativa deseja permanecer inalterada. O princípio que se aplica aqui é bem claro. Sócrates observa que tudo que é melhor está menos sujeito à alteração. Portanto, é natural que o discurso sobre a melhor cidade venha a se produzir em uma maneira de falar inalterável. Seja inventando um *mýthos*, seja dando *lógos* a algo que antes não o tinha, a *léxis* de Sócrates se encontra determinada pela simplicidade de suas primeiras palavras no diálogo.

Autores como K. A. Morgan enfatizam que a *República* é “enquadrada” (*framed*) pela narrativa de Sócrates sobre o que se passou na noite anterior. Em que medida este recurso dá ao leitor a chance de ler o todo do diálogo na mesma dimensão narracional do chamado mito de Er encrustado no último livro do diálogo e que serve como exemplo do que Sócrates chama de narrativa isenta de *mímesis* deveria ser objeto de discussão entre os intérpretes. Morgan afirma que a única conclusão segura que se pode tirar a partir do exame de diversos diálogos é que estes foram concebidos como narrativas. Embora sublinhe que a narrativa platônica se distancia em muito do ideal de isenção de *mímesis*, conforme Sócrates prescreve ao guardião, a conclusão de Morgan reconhece a importância que a narrativa simples desempenha na constituição da filosofia como gênero³⁰.

Para encerrar a aproximação com o problema da determinação do modo de falar próprio da utopia, seria preciso estudar se Platão na *República* está ou não preocupado em fundar uma teoria dos gêneros. Torna-se necessário, em primeiro lugar, recuperar o sentido do verbo grego de *theorég* para podermos investigar de que maneira o ponto de vista dos teóricos da

²⁹ Neste campo, devemos acolher a opinião de Morgan, a qual afirma: “[...] narratologists are fond of quoting the Republic (392d2-394c5) for the distinction between pure narrative and mimesis. The same passage envisages the possibility that work might be ‘mixed,’ that is, combine mimesis and narrative (*diegesis*). This schema would allow us to classify Platonic dialogues either as drama (*mimesis*) or as ‘mixed’ pieces. This seems attractive, yet it is important to note that in this account of diction, Socrates states that everything written by poets is narrative. Sometimes narrative is pure, sometimes it is effected through mimesis, and sometimes through both (395d5-6). When a poet represents the voice of someone other than himself, he ‘composes his narrative through mimesis’. On this account, all poetic production is narrative; distinctions arise only when we ask about the means of effecting the narrative.” Cf. MORGAN, 2004, p. 357-358.

³⁰ Cf. MORGAN, 2004, p. 357-358.

literatura corresponde a intenção do diálogo³¹. A teoria tal como ela existe para os modernos não interessaria a Platão e a razão para isto é muito simples: a partir da modernidade a teoria divorciou-se da ação. Igualmente se coloca o problema, conforme salienta Brandão, de não haver na língua grega um termo que corresponda ao que hoje entendemos como “literatura”. Brandão observa que para um grego “tudo vem de Homero”, ele argumenta que de Homero chega-se ao teatro e igualmente à gênese do diálogo platônico.

O professor defende que não há na *República* propriamente uma teoria sobre o teatro e sim sobre a diegese em geral (o que ele entende como “literatura”)³², insistindo, desta maneira, que há na *República* uma teoria sobre os gêneros do discurso. Em contraponto, se coloca a posição mais radical de Halliwell que nega a existência de uma teoria dos gêneros ou de uma poética em Platão³³. Para este último o texto mostra, antes de um esforço

³¹ A tentativa de recuperar o sentido e o significado do verbo grego vem a ser o escopo da obra *Spectacles of truth in Classical Philosophy: Theoria in its cultural context*, de Andrea Nightingale (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); onde lemos na p. 73: “Scholars have generally treated Plato’s comparisons of philosophic “spectating” to “theoria” at panhellenic festivals (including the Eleusinian Festival of the Mysteries) as superficial metaphors. For this reason, they have not examined the vital link between philosophic theorizing and the traditional practice of *theoria*”.

³² Escreve Brandão: “não se põe em dúvida que, também em Platão, a tragédia e a comédia exercem um papel importante na motivação e formulação da teoria, mas é equivocado entender que se trate de uma teoria sobre o teatro e não sobre a diegese (ou a ‘literatura’) em geral. A razão, que pareceria para um grego muito simples, poderia ser formulada assim: afinal, tudo provém de Homero. O modelo (problemático) a cujas questões se busca responder está, portanto, na epopéia, o que é absolutamente evidente quando a reescritura dos versos iniciais da *Ilíada* fornece o exemplo do que se entende por ‘simples diegese’”. Cf. BRANDÃO, 2010, p. 31.

³³ Escreve Halliwell: “[...] there is no fully integrated theory of narrative, let alone anything we can call ‘Plato’s theory’ of narrative, to be found at Republic 3.392c-8b, and that the difficulties we encounter in pursuing the implications of this stretch of the text are deepened when taken in conjunction with the larger critique of poetic (and more than poetic) discourse at 2.376e-3.392c. *If I am right, the interest of Plato for narratology, as well as for the history of poetics in general, consequently lies not in the possibility of systematising certain views expressed in the dialogues into a putatively authorial theory. It lies, rather, in the challenge of coming to terms with the counterpoint between possibilities of ‘theory’ and ‘practice’ in the fabric of the works themselves and with the unresolved puzzles to which this counterpoint gives rise.* Plato’s own writing, which is the only place where we can hope to find ‘Plato’ at all, embodies a cumulative recognition that the scope and operations of narrative, whether in a wider or narrower sense of that category, will always exceed and outrun any attempt to theorise them.”. Cf. HALLIWELL, 2009, p. 41. Grifos nossos.

concentrado em teorizar, uma tentativa de articular a prática discursiva segundo bases específicas do gênero filosófico. Se a filosofia não se dedica exatamente ao exercício teorizante, isto certamente se deve ao fato, como já mencionamos, de esta prática não interessar diretamente ao filósofo, que a todo custo procura intervir na *pólis*, procurando voltá-la em direção à virtude. Neste sentido, a elaboração teórica neste passo da *República* tem em vista a ação de transformar a relação entre o homem e a cidade, e não o estudo sistemático do que se convencionou chamar literatura, na qual a narrativa desempenha um valor fundamental.

A importância desta perspectiva de trabalho está justamente na discussão sobre a relação entre teoria e prática, categorias herdadas do marxismo³⁴, mas que perdem seu sentido em uma leitura atenta do texto de Platão. Na hipótese levantada aqui, a narrativa utópica exclui o que se conhece hoje por revolução³⁵, descarta por princípio o uso da violência. Desta maneira, não deve ser entendida como um meio para se chegar a um fim, uma forma de escapismo, de negação dos conflitos históricos ou muito menos de indiferença ou recusa à ação³⁶. Pelo contrário, a utopia filosófica se articula precisamente na intenção de persuadir narrando o ser mesmo das coisas e integrando discurso à ação. Ela descreve um processo de conhecimento no qual o meio já é o fim. Em outras palavras, na utopia filosofar não é possível senão a partir de um modo de vida justo; desta forma, um modo de vida desde já melhor e distinto do modo de vida da cidade histórica.

³⁴ Para uma crítica à posição de Marx ver, p. ex., o que diz Eric Voegelin no capítulo dedicado a Karl Marx em VOEGELIN, Eric. *Estudos de Idéias Políticas*: de Erasmo a Nietzsche. Lisboa: Ática, 1996.

³⁵ Revolução (do latim *revolutio*, ónis: ato de revolver), segundo o Dicionário Houaiss (HOUAISS, A. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006), é datada do século XV e designa “grande transformação, mudança sensível de qualquer natureza, seja de modo progressivo, contínuo, seja de maneira repentina”; “movimento de revolta contra um poder estabelecido, e que visa promover mudanças profundas nas instituições políticas, econômicas, culturais e morais”. Ver também ARENDT, Ana. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d’Água, 2001. Sobre o conceito grego de stásis, cf. LORAUX, Nicole. *La tragédie d’Athènes: la politique entre l’ombre et l’utopie*. Paris: Seuil, 2005.

³⁶ Entre os filósofos conhecidos como “pré-socráticos”, Heráclito parece ter sido o único a decidir se colocar à margem das coisas da cidade.

A relação com a verdade

Dois temas fundamentais para se pensar a questão da relação entre utopia e verdade na *República* residem, por um lado, no problema da persuasão e, por outro, na noção de *phýsis*. O ponto de partida para esta reflexão, além destes dois fatores, deve compreender o fato de que a construção da *politeía* utópica é impulsionada por uma reflexão sobre a justiça (*dikaiosýnē*). Sócrates observa: “chegaremos a um acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui.³⁷”. Assim, o narrador consigna que o acordo sobre o ser da *dikaiosýnē* vem a ser o que garante a veracidade do discurso utópico acerca dos homens³⁸.

O tema da persuasão surge a partir da declaração de Sócrates, no início do segundo livro, de que seu intuito sempre foi persuadir de verdade (*pepeikénai has alethês*)³⁹ de que, segundo palavras de Gláucon, “de toda maneira [*bóti pantì trópw(i)*] é melhor ser justo do que injusto”⁴⁰. O diálogo abre-se mostrando como o personagem foi forçado a permanecer por mais tempo no Pireu. Conta Sócrates que desejaria persuadir o grupo que o cercara a deixá-lo partir de volta a Atenas⁴¹, mas o grupo se nega a ouvi-lo. Na ausência desta condição para que pudesse persuadir, Sócrates diz que se viu forçado a acompanhar o grupo à casa de Céfalo, onde se iniciaria a conversa sobre a justiça. A abertura do Livro II retoma, portanto, um tema do início da narrativa. Este parece ser o modo como Platão sublinha que a fundação da cidade utópica está delimitada pela narrativa de Sócrates e tem o propósito de produzir persuasão verdadeira a respeito da justiça.

A declaração de Sócrates em 357a de que deseja convencer de verdade mostra que o narrador acredita no poder do discurso, e, portanto, de sua própria narrativa para persuadir seus companheiros sobre a superioridade do modo de viver justo, na condição de que estes o escutem. Gláucon

³⁷ PLATÃO. *República*, 392c: “Οὐκοῦν περὶ γε ἀνθρώπων ὅτι τοιούτους δεῖ λόγους λέγεσθαι, τότε διομολογησόμεθα, ὅταν εὐρωμεν οἷόν ἐστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι, εἴαντε δοκῆ εἴαντε μὴ τοιοῦτος εἶναι;”.

³⁸ O que equivale dizer que a *dikaiosýnē* vem a ser o fundamento do discurso utópico.

³⁹ PLATÃO. *República*, 357a: “πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πείσαι”.

⁴⁰ PLATÃO. *República*, 357a: “ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;”.

⁴¹ PLATÃO. *República*, 327c. Sócrates diz restar uma possibilidade, a de persuadir o grupo a deixá-lo partir: “ἔτι ἐν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὡς χρὴ ἡμᾶς ἀφείναι;”.

desdobra o tema da persuasão em um segundo tópico, o qual consiste na diferença entre ser e aparência⁴². Sócrates conta que quis deixar claro que a persuasão que desejava produzir desde o princípio tinha a intenção de superar o simulacro de persuasão. Podemos dizer que seu desejo é produzir um tipo de alteração indelével e inamovível na opinião das pessoas sobre a vida justa, algo que, ele iria dizer em seguida, constitui um *érgon* dos mitos quando contados às crianças⁴³. A narrativa sobre o que é uma persuasão verdadeira coincide inteiramente com o relato sobre a construção da cidade utópica desenvolvida a partir de então. Um relato que se vai revestindo de um princípio metafísico e que se dá no nível da *phýsis* e do *caráter*, e não no nível da aparência.

A persuasão verdadeira está sedimentada na observação de Sócrates de que o modo de expressão (*ho trópos tês léxeos*) e a palavra (*o lógos*) dependem do caráter da alma (*tês psykhês éthei*), seguido do comentário de que o modo de expressão depende tudo o mais (*té(i) dê léxei tà álla*)⁴⁴. Sócrates complementa sua perspectiva lembrando ter afirmado na ocasião que a boa qualidade do discurso (*eulogía*) depende da qualidade do caráter (*hós enétheian*), mais especificamente, da inteligência (*diánoian*) que verdadeiramente (*hós alethós*) modela o caráter na bondade e na beleza (*eú te kai kalós tò étbos*)⁴⁵.

O tipo de persuasão que Sócrates pretende produzir construindo uma utopia pode ser esclarecida estudando-se o que este diz ter declarado logo após escutar os argumentos dos irmãos de Platão, insatisfeitos com a persuasão sobre a superioridade da vida justa junto a Trasímaco. Nesta passagem, Sócrates diz ter a opinião de que Gláucon e Adimanto não estão

⁴² Sobre a relação entre o visível e o invisível, cf. MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. Poder e persuasão: o visível e o invisível nos argumentos do Livro 2 da *República*. *Textos de Cultura Clássica*, Rio de Janeiro, ano 7, n. 19, p. 19-42, 1996.

⁴³ PLATÃO. *República*, 378d-e. Sócrates comenta que o jovem não sabe distinguir o que é do que não é. Observa então que o que se aprendeu jovem costuma ser indelével e inalterado: “ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ’ ἂν πηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκριντὰ τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι”.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, 400c: “Τί δ’ οὗ τρόπος τῆς λέξεως, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει ἔπεται;”; “Τῷ δὲ λέξει τὰ ἄλλα;”.

⁴⁵ PLATÃO. *República*, 400d-e: “Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσηχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εἰηθεία ἀκολουθεῖ, οὐχ ἦν ἄνοιαν οὔσαν ὑποκοριζόμενοι καλούμεν [ὡς εἰηθειαν], ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.”(grifos nossos).

persuadidos de verdade (*hás alethás ou pepeísthai*)⁴⁶ de que a injustiça seja preferível a justiça, a julgar pelo gênero de vida de cada um (*toû hmetérou trópoi*), uma vez que, escutando somente as palavras ditas por estes, permaneceria incrédulo (*epístoun*)⁴⁷. Podemos depreender desta observação que a persuasão verdadeira ocorre não somente no nível do discurso, mas também se manifesta no nível das ações. Deve-se então concluir que é no *gênero de vida*, entendido como extensão do *caráter*, e não apenas no âmbito do discurso, que se conforma a espécie de persuasão que Sócrates procura construir.

Em reforço a este modo de compreender a verdade em relação à persuasão, chegado o momento de selecionar o tipo de discurso conveniente à educação dos guardiões da cidade construída em palavras, Sócrates destaca que existem duas espécies de discurso (*lógon... dittòn éidos*), uma verdadeira (*alethés*) e outra falsa (*pseudos*)⁴⁸. Ele analisa, em primeiro lugar, o tipo falso de discurso, tendo como ponto de partida a observação de que este se direciona às crianças, que não sabem distinguir o alegórico do não alegórico, somado ao fato de que as primeiras histórias costumam se tornar indelévels e inalteráveis na opinião (*en taís dóxais, dysékniptá te kai ametástata philéi gígnesthai*) de quem as escuta⁴⁹. Sócrates observa que salientou a conveniência do princípio de que na cidade ideal os mitos dirigidos aos mais novos sejam orientados em direção a virtude (*pròs aretèn*)⁵⁰. Ele diz ter chamado a atenção de Adimanto para o fato de que naquele momento nenhum dos dois é poeta (*ouk esmèn poietaí, diz*), mas fundadores de uma cidade (*oikistai póleas*)⁵¹. Nesta função ele declara ser necessário conhecerem as matrizes (*toús týpous*)⁵² segundo as quais devem os poetas produzir seus mitos.

⁴⁶ PLATÃO. *República*, 368a. Sócrates explica que o fato de não se persuadirem de que a injustiça é superior a justiça é sinal de algo divino em Gláucon e Adimanto: “πάνου γάρ θεῖον πεπόνθατε, εἰ μὴ πέπεισθε ἀδικίαν δικαιοσύνης ἄμεινον εἶναι οὕτω δυνάμενοι εἰπεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ”.

⁴⁷ PLATÃO. *República*, 368b: “δοκεῖτε δὴ μοι ὡς ἀληθῶς οὐ πεπεῖσθαι – τεκμαίρομαι δὲ ἐκ τοῦ ἄλλου τοῦ ἡμετέρου τρόπου, ἐπεὶ κατὰ γε αὐτοὺς τοὺς λόγους ἥπιστον ἂν ἦμιν – ὅσω δὲ μᾶλλον πιστεύω, τοσοῦτῃ μᾶλλον ἀπορῶ ὅτι χρήσωμαι.”

⁴⁸ PLATÃO. *República*, 376e: “Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον”.

⁴⁹ PLATÃO. *República*, 378e: “ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.”

⁵⁰ PLATÃO. *República*, 378e: “πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.”

⁵¹ PLATÃO. *República*, 379a: “οὐκ ἐσμὲν ποιηταί ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως.”

⁵² PLATÃO. *República*, 378e: “οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς”.

Sócrates observa que deuses e homens detestam a verdadeira mentira (*hōs alethōs pseúdos*)⁵³, querendo com isto dizer que ninguém aceita, de livre vontade, ser enganado na parte principal de cada um e sobre os assuntos principais, mas receia, acima de tudo, que a mentira aí se instale⁵⁴. Ele aponta então uma primeira matriz (*týpos*) a ser empregada para moldar a cidade utópica definindo a verdadeira mentira (*tà ónta pseúdesthai*) como “a ignorância (*amathía*) que existe na alma da pessoa enganada”⁵⁵. Em contraposição a esta espécie de mentira, Sócrates menciona ter se referido a um discurso concebido o mais belamente possível (*ti kállista*), capaz de direcionar quem o escute em direção a virtude (*pròs aretḗn*)⁵⁶. Como fundamento da necessidade da reorientação do discurso dirigido aos jovens, Sócrates diz ter exposto que “em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo” (*arkhḗ pantòs érgou mégiston*), ainda mais quando se for novo e tenro (*néo(i) kai bapalô(i)*)⁵⁷, pois “é sobretudo nesta altura que se é moldado [*pláttetai*], e se enterra a matriz [*endýetai týpos*] que alguém queira imprimir numa pessoa.”⁵⁸”.

A mentira em palavras (*pseúdos en toís lógois*), diz, “é uma imitação [*mímema*] do que a alma experimenta e uma imagem [*eídolon*] que surge posteriormente”⁵⁹. Ora, isto esclarece que a verdadeira mentira para os fundadores da cidade utópica é aquela que produz um *érgon*. Está em questão a espécie de mentira que se instala na alma de quem é enganado, produzindo a ignorância. A mentira em palavras, por sua vez, não sendo

⁵³ PLATÃO. *República*, 382a: “τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, εἰ οἶόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν;”.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 382b: “ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεῦδεσθαί τε καὶ ἐψεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος πάντες ἥριστα ἂν δέξαιντο”.

⁵⁵ PLATÃO. *República*, 378e: “ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου”.

⁵⁶ PLATÃO. *República*, 378e. Exposta sua razão, Sócrates exprõe um cânion filosófico: “ὣν δὴ ἴσως ἕνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.”.

⁵⁷ PLATÃO. *República*, 377a-b: “ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῷ ὄψου;”.

⁵⁸ PLATÃO. *República*, 377a-b: “μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνημηνασθαι ἐκάστω”.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, 382b-c: “ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου · ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὑστερον γερονὸς εἶδωλον”.

completamente isenta de mistura⁶⁰, existindo somente em palavras, pode se tornar útil aos homens se empregada como um *phármakon*⁶¹. A mentira se torna útil quando, por exemplo, diz Sócrates, sem sabermos a verdade relativa ao passado, acomodamos o mais possível de verdade à mentira⁶².

A um deus, que é perfeitamente simples e verdadeiro em palavras e atos, diz ele, seria ridículo imputar alguma forma de ignorância em relação ao passado. Se a mentira em palavras é inútil aos deuses, ela pode ser útil aos homens sob a forma de um remédio (*phármakou eídei*) ou certo tipo de medicina quando empregada em benefício da cidade (*ep'aphelía(i) pólews*)⁶³. No livro III, Sócrates consigna que na cidade utópica somente aos governantes (*toùs árkhontas*)⁶⁴, os únicos que avançarão no processo de conhecimento, vem a ser permitido utilizar este recurso. A condição para a mentira em palavras é, seguindo este raciocínio, uma relação íntima com a verdade.

O argumento compara o emprego da mentira em palavras por parte dos não governantes ao que se passa quando um doente mente para o médico sobre seu estado, ou a navegantes que enganam o comandante de uma nau em causa própria. Sócrates sublinha que na cidade utópica esta prática deve ser considerada destrutiva. O fundamento desta classificação vem a ser a suposição de que às palavras seguem-se ações (*epí ge lógo(i) érga telētai*)⁶⁵. Novamente aqui o que se enfoca com cuidado é o efeito danoso da verdadeira mentira, aquela que tem como *érgon* produzir a ignorância na alma.

A relação com a natureza

No momento em que o narrador da *República* nota que a cidade

⁶⁰ PLATÃO. *República*. “ὁ πᾶν ἄκρατον ψεῦδος.”

⁶¹ PLATÃO. *República*, 382c: “ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται;”

⁶² PLATÃO. *República*, 382c-d: “διὰ τὸ μὴ εἶδέναι ὅπη τάληθές ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιούμεν;”

⁶³ PLATÃO. *República*, 389c: “ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει [...] ἐπ' ὠφελία τῆς πόλεως?”

⁶⁴ PLATÃO. *República*, 389c.

⁶⁵ PLATÃO. *República*, 389d: “ἐπὶ γε λόγῳ ἔργα τελῆται.”. Comentadores da *República*, como Adam a Shorey, estudam esta passagem como uma observação de Sócrates sobre a fundação em *érgon* da cidade utópica. No entanto, a linha talvez deva ser analisada como uma observação sobre a relação entre as palavras e as ações, melhor dizendo sobre a coalescência entre *lógos* e *érgon*.

utópica já está construída, Sócrates é chamado a dar conta de dizer como a *politeía* que acaba de ser descrita pode existir de outra maneira que não em palavras. Ele conta que seus interlocutores se mostraram incrédulos sobre a possibilidade de a *politeía* fundada no discurso ser exequível⁶⁶. Ele conta como a defesa desta possibilidade lhe ocupou longamente e lembra que o ponto de partida de sua argumentação foi o fato de a cidade que descreveram estar ao nível da natureza (*katà phýsin*)⁶⁷, o que, por si, resguarda a *dýnamis* de o artefato que acabam de moldar em palavras existir fora do discurso e também sua verossimilhança, seu poder de existir e sua utilidade⁶⁸. A cidade utópica seria impossível (*adynatá*) ou um mero desejo (*eukhaîs*), segundo Sócrates, se o costume (*nómos*) da *politeía* que se descreveu tivesse sido estabelecido contra a natureza (*parà phýsin*), como observa ocorrer em todas outras constituições.

Desta maneira, a defesa da justiça elaborada por Sócrates através da fundação de uma cidade utópica assinala que o filósofo, aquele que por natureza deseja a verdade, se centra em um discurso sobre a natureza da política. A prevalência do discurso explica-se pela noção de que para Platão às palavras seguem-se as ações⁶⁹, o que é complementado pela observação de que as ações têm menos aderência à verdade do que o discurso⁷⁰. A

⁶⁶ PLATÃO. *República*, 450 c-d: “διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἀπεισθαι, μὴ εὐχῆ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἑταῖρε.”. Este passo mostra que Platão entende que necessita explicar a natureza do discurso sobre a cidade utópica. A fala seguinte de Gláucōn se reporta ao passo, informando que o grupo se tornou ouvinte e possui qualidades essenciais para a persuasão filosófica alcançar êxito. Cf. também 471c, onde se enfatiza que o grupo deseja saber como o projeto utópico é possível: “τὸ ὡς δυνατὴ αὕτη ἢ πολιτεία γενέσθαι καὶ τίνα τρόπον ποτὲ δυνατὴ”.

⁶⁷ PLATÃO. *República*, 456c: “Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον.” (grifos nossos).

⁶⁸ A explicação remonta ao passo 457d, no qual se observa que a comunidade de mulheres e filhos fere estes três requisitos: “μεῖζον πρὸς ἀπιστίαν καὶ τοῦ δυνατοῦ πέρι καὶ τοῦ ὠφελίμου.”.

⁶⁹ PLATÃO. *República*, 389d.

⁷⁰ PLATÃO. *República*, 473a. Moraes Augusto comenta esta passagem afirmando: “[...] e é nesta proporção de aderência à verdade, que a saída e a volta, sobretudo a volta a caverna, constitui-se como movimento próprio da construção utópica. A utopia, nesse sentido, é a aderência possível do discurso político na ordem da verdade. [...] deste modo, a regra de conduta expressa pela justiça e manifesta pelo discurso utópico, ultrapassa assim, o nível da concretude da História, para habitar o âmago do indivíduo e aí introduzir uma prática da política que não se confunde com a desenvolvida nas cidades contemporâneas de Platão”. Cf. MORAES AUGUSTO, M. das Graças de. Discurso utópico e discurso

construção de uma cidade utópica, neste sentido, utilizando o discurso em um registro peculiar, entende que o *lógos* vem a ser o meio adequado à busca da verdade porque se encontra integrado ao *érgon*, de modo que as ações que o seguem, sendo parte integrante deste, são desde sua origem naturalmente voltadas à virtude.

A visão do ser da justiça e da injustiça proporcionada pelo esforço argumentativo de Sócrates deve ser considerada como origem da ação própria do homem justo e bom. Sendo uma instância de maior aderência à verdade, o *lógos* constitui por excelência o *tópos* da cidade verdadeira e justa. O que Platão direciona como um bem à cidade histórica e ao debate político vem a ser um discurso atrelado à ação. O discurso utópico tipifica um modo de fazer política diferenciado pelo conhecimento dialético, no qual a palavra é orientadora, mas não absoluta. Se, ao nível do indivíduo o discurso utópico se articula como uma resposta ao sentimento utopizante proveniente da constatação de que os homens não são felizes vivendo contra a natureza, ao nível da cidade, ele corresponde à necessidade de subverter a política.

Conclusão

A modo de conclusão, desejaria apoiar-me no comentário de duas passagens distintas. No diálogo *Protágoras*, Platão faz com que o sofista, um expoente importante do gênero utópico não mencionado na abertura deste trabalho, diga que seu propósito vem a ser o de ensinar aos jovens, entre outras coisas, “como se tornar mais apto em ações e palavras em relação à cidade”⁷¹, uma frase inserida na ordem da história e que pode ser analisada como um reflexo das palavras que Tucídides dedica a Péricles⁷².

mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timen*. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 91-104, 1988. Cf. p. 95.

⁷¹ PLATÃO. *Protágoras*, 319a. O sofista menciona que se ocupa em ensinar a como escolher bem (εὐβουλία) em assuntos domésticos e, na cidade, tornar outros mais aptos (δυνατώτατος) em palavras e ações: “τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶσι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.”

⁷² Cf. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 139.4.5; “Περικλῆς ὁ Ξανθίππου, ἀνὴρ κατ’ ἐκείνον τὸν χρόνον πρῶτος Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος”. TRUELOVE, Scott Matthew. *Plato and Thucydides on Athenian Imperialism*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Aus-

De acordo com o que se acabou de expor, a intenção da narrativa utópica na *República* coincide com o ponto de partida do sofista, tornar os homens melhores em atos e palavras em relação à cidade. Neste sentido, vem a ser um anseio em comum entre a história e a utopia. No entanto, o discurso utópico aponta em uma direção distinta, ele se contrapõe ao princípio sofisticado de que de toda maneira o importante vem a ser manter a aparência de justo sendo-o ou não⁷³. Ao contrário do que acontece na cidade histórica na qual a postura de Protágoras vem a ser regra, na cidade utópica se tornar melhor significa ser justo, sem que importe a aparência. Este princípio fundamenta a retomada pela filosofia do modelo utópico herdado dos poetas. A utopia filosófica articula uma noção de verdade que se confunde com a noção de justiça e também de natureza, o que distancia a filosofia da poesia e consolida o discurso utópico como gênero próprio da filosofia. Se interpretadas nesta direção, as observações de Sócrates sobre a *léxis* e a mentira útil nos livros iniciais da *República* podem ser consideradas como o momento fundacional do gênero utópico.

Por último, gostaria de dizer que Platão parece ser ciente de que o compromisso irrestrito com a verdade, com a justiça e a natureza implica um inevitável conflito com a cidade histórica. Ele retrata Sócrates hesitante e temeroso de expor uma doutrina tão paradoxal quanto a utopia⁷⁴. A exposição ao ridículo é assumida como um risco a correr. Sócrates conta que, ao ouvir dele a apresentação sobre a necessidade da coalescência entre filosofia e política, Gláucon teria dito:

Ó Sócrates, deixaste cair tais afirmações e palavras, que, depois de as teres proferido,

tin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2012. Disponível em: <<http://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/ETD-UT-2012-05-5001/TRUELOVE-DISSERTATION.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 19 fev. 2013. Cf. p. 115 - 116.

⁷³ PLATÃO. *Protágoras*, 323b: “*ἐν δὲ δικαιοσύνη καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, εἴαν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἀδικός ἐστιν, εἰάν οὗτος αὐτὸς καθ’ αὐτοῦ τάληθῆ λέγει ἑναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἠγοῦντο εἶναι, τάληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καὶ φασιν πάντα δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, εἴαντε ὅσιν εἴαντε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον [δικαιοσύνην].*” (grifos nossos).

⁷⁴ PLATÃO. *República*, 472a: “*Καὶ ὅς, ὦ Σώκρατες, ἔφη, τοιοῦτον ἐκβέβηκας ῥήμα τε καὶ λόγον, ὃν εἰπὼν ἡγοῦ ἐπὶ σὲ πάνυ πολλοὺς τε καὶ οὐ φαύλους νῦν οὕτως, ὅσον ῥίψαντας τὰ ἱμάτια, γυμνοὺς λαβόντας ὅτι ἐκάστῳ παρέτυχεν ὄπλον, θεῖν διατεταμένους ὡς θουμμάσαι ἐργασομένους· οὐδ’ εἰ μὴ ἄμυνῆ τῷ λόγῳ καὶ ἐκφεύξῃ, τῷ ὄντι τωθαζόμενος δώσεις δίκην.*”.

*bem deves pensar que muita gente, e não de somenos, vai já sem mais como que largar os mantos e pegar, mesmo nus, na arma que calhar e correr para ti com toda a força, preparando-se para fazer sabe-se lá que prodígios. Se não te defenderes deles pelo raciocínio [λόγος] e não lhes escapares, na realidade aprenderás à tua custa o que é a troça.*⁷⁵

Se o riso se apresenta como uma primeira consequência do conflito gerado pela utopia, o *lógos* vem a ser um meio de salvação. O significado político de tornar-se objeto de riso, conforme nos conta Platão, Sócrates conheceu condenado à morte pela cidade, à qual procurou mostrar a direção da virtude. A consagração do modelo utópico como gênero filosófico pode ser seguramente considerado o fruto mais imediato da experiência vivida por este. Narrando uma cidade que só existe em palavras, Platão preserva um lugar onde a sabedoria de Sócrates se põe a salvo.

RESUMO

A narrativa utópica esteve arraigada no que hoje conhecemos como literatura grega e pode ser considerada um elo entre a poesia e a filosofia. Se Platão não foi propriamente o inventor do modelo utópico, ele foi certamente responsável por sua consagração como gênero do discurso. A intenção deste trabalho consiste em discutir o discurso utópico como o gênero próprio da filosofia. O argumento aqui exposto defende que este modelo de narrativa se caracteriza pela construção de um projeto de cidade, que devido a sua inexequibilidade deve ser avaliado como um projeto utópico. A filosofia procurou diferenciar-se dos projetos poéticos, afirmando características específicas originadas da relação irrestrita com as noções de justiça, verdade e natureza. Esta hipótese será discutida a partir da apresentação e análise de algumas peculiaridades do discurso filosófico. Devido ao espaço reduzido de que dispomos aqui, o estudo que ora proponho se concentrará na relação entre narrativa e verdade.

Palavras-chave: Platão. *República*. Utopia. Narrativa. Gênero. Justiça. Verdade. Natureza.

⁷⁵ PLATÃO. *República*, 476e-474a.

ABSTRACT

The utopian narrative was rooted in what we know as Greek literature and can be considered a link between poetry and philosophy. If Plato was not exactly the inventor of the utopian model, he was certainly responsible for its consecration as gender of discourse. The intention of this work is to discuss the utopian genre as the genre of discourse proper of philosophy. The argument here exposed argues that this narrative model is characterized by the construction of a city project, which due to its unenforceability should be evaluated as a utopian project. The philosophy sought to differentiate itself from poetic projects, stating specific features arising from unrestricted relationship with notions of justice, truth and nature. This hypothesis will be discussed from the presentation and analysis of some peculiarities of philosophical discourse. Due to the reduced space we have here the study now proposed will focus on the relationship between narrative and truth.

Key-words: Plato. *Republic*. Utopia. Narrative. Gender. Justice. Truth. Nature.

O “MUNDO POSSÍVEL” DA POLITEÍA UTÓPICA N’ O POLÍTICO DE PLATÃO

CARMEN SOARES

*Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Universidade de Coimbra*

Imitando, também eu, o método de investigação filosófica socrática elementar, a pergunta-resposta, apanágio do Mestre preservado para as gerações futuras pelos diálogos do seu mais conhecido e influente discípulo, faço partir a minha reflexão sobre *O Político* de uma interrogação, legítima no contexto de um colóquio consagrado à temática da “*Politeía* e Utopia no Pensamento Antigo” e particularmente pertinente num *forum* de tantos investigadores daquela que é considerada a obra prima da utopia filosófica, *A República*. A pergunta que coloco é a seguinte: naquela que já foi considerada por Thomas Sinclair “uma ponte de passagem de um diálogo [sc. *A República*] para o outro [sc. *As Leis*]”¹ que espaço é dado à utopia política?

Antes, porém, de dar início à ζήτησις que com o título da minha intervenção se anuncia, impõe-se esclarecer o sentido que reconheço como funcional no uso que faço de alguns termos polissémicos fundamentais para esclarecer as premissas do meu exercício hermenêutico. São eles “utopia”, “possibilidade” e “realidade”, convertidos, na qualificação do objecto sob análise, a *politeía*, nos adjectivos “utópica”, “possível” e “real”. Na esteira de Donald Morrison², entendo que o primeiro dos conceitos (utopia) tem

¹ SINCLAIR, Thomas A. *A History of Greek Political Thought*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967. p. 177.

² MORRISON, Donald. The Utopian Character of Plato’s Ideal City. In: FERRARI, Giovanni R. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 232-255. Importa esclarecer, no entanto, que não obstante concordar com o autor quanto a essa distinção de fundo, diferimos na categorização criada a partir desses dois extremos. Enquanto Morrison distingue “mera utopia” de “utopia”, argumentando que aquela corresponde a uma sociedade ideal tida por impos-

por oposto o terceiro (realidade), na medida em que aquele configura um universo ideal (o das *ideias*), i. e., sem existência no mundo sensível, aquele que é o “mundo real” da existência histórica, mas falso ou não verdadeiro para o sábio/filósofo. O reino da verdade, onde se encontra, conforme esclarece o diálogo em discussão, o político verdadeiro, figura indispensável à existência da *constituição perfeita* (ou *recta*, como sugere a tradução literal da expressão grega ὁρθὴ πολιτεία) é, *ainda* (no tempo presente de Platão), ao contrário deste último (que é o mundo da realidade contemporânea), um “mundo utópico” (“sem lugar” no mundo real). Mas o Estrangeiro de Eleia, a personagem que encarna no diálogo a figura do mestre-sábio, revela ao seu discípulo um universo intermédio entre aqueles dois pólos incompatíveis, a que proponho chamemos “mundo possível”, por ele corresponder ao que, dentro das suas *possibilidades* (leia-se *limites de alcançar o ideal*), ele pode ser, ter sido ou vir a ser³. Ou seja o “mundo possível” é o “mundo real dos ideais”, a aproximação da utopia à realidade. Na medida em que, sem ser a verdade, se *assemelha à verdade*, esse mundo do possível pode ser também considerado um “mundo verosímil”⁴.

Antecipando as conclusões que se retiram da leitura d’ *O Político*, quer isto dizer que, enquanto não aparecer, no “mundo real”, um indivíduo ou indivíduos com o perfil de *politikós*, esta figura restringe-se ao universo da *politeia* utópica, mas, caso venha a existir, passa a integrar o “mundo possível/verosímil” das adaptações da utopia à realidade.

Esta distinção clara em três níveis delimitados de realização da

sível de alguma vez existir (p. 232) e esta a um universo, também ideal, mas possível e desejável, um paradigma que, na realidade não se pode reproduzir tal e qual, mas apenas de forma aproximada (p. 234), eu uso “utopia” no seu sentido mais comum e prefiro a denominação “mundo possível” para o ideal putativamente realizável, isto é, que se espera venha a poder realizar-se no “mundo real”, não ficando confinado ao “mundo utópico” das ideias.

³ Repare-se que no próprio *Político*, a propósito da degeneração dos regimes vigentes (302a7-8), se faz referência a essa concepção histórica essencial de ter em conta os três tempos base de materialização das realidades (passado, presente e futuro).

⁴ Agradeço ao Professor Tomás Calvo Martínez, professor jubilado de Filosofia Antiga da Universidade Complutense de Madrid, a sugestão de leitura de qualificar de “verosímil” esse mundo realizável da utopia. Esta discussão surgiu no contexto do seminário da Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (SIFG), realizado na Universidade Complutense de Madrid (16 de Novembro, 2012), em que fui convidada a apresentar uma conferência.

politeía não a encontramos, no entanto, explanada de forma progressiva na argumentação desenvolvida pelas personagens. De facto, não se parte de uma hipótese para se chegar directamente a uma conclusão. O leitor, qual jovem aprendiz de filósofo, é muitas vezes obrigado a reconsiderar posições anteriormente tomadas (por se provar que, ao contrário do que se supusera antes, não estavam correctas ou era necessário aprofundá-las). Esses avanços e recuos fazem-nos, a nós e ao jovem Sócrates, *andar em círculos* (περιήλθομεν ἐν κύκλῳ⁵; ἐν κύκλῳ περιόδου⁶), provando que não é compatível com a natureza (complexa) da investigação uma caminhada linear e de sentido único. Aliás essa estrutura do texto, que já mereceu de Jacqueline Merrill a designação de “organização em anel”⁷, adequa-se perfeitamente a uma aula prática de dialéctica, lição prometida pelo Estrangeiro a Sócrates⁸, a que se vê também sujeito qualquer leitor/comentador moderno do diálogo. No termo da caminhada, estaremos, no entanto, aptos a produzir uma *explicação mais clara* (σαφέστερον φράζειν⁹), cumprindo-se a promessa feita pelo interrogante (o Estrangeiro) ao interrogado (Sócrates)¹⁰.

O objecto da *investigação aprofundada* (διαζητεῖν¹¹) das personagens é, como o próprio título da obra indica, o *homem político* (τὸν πολιτικὸν ἄνδρα¹²). Conforme esclarece de imediato o Estrangeiro, o *politikòs anér* é o indivíduo que possui uma ciência/arte específica, a *epistémē/tékhnē politiké*¹³. O adjectivo *politiké* vem aqui empregue com um sentido diverso do que hoje

⁵ PLATÃO. *Político*, 283b3.

⁶ PLATÃO. *Político*, 286e5-6.

⁷ MERRILL, Jacqueline. The Organization of Plato's *Statesman* and the Statesman's Rule as a Herdsman. *Phoenix*, Toronto, v. 57, p. 35-56, 2003. Cf. p. 37.

⁸ PLATÃO. *Político*, 285d6-7.

⁹ PLATÃO. *Político*, 262c3.

¹⁰ É evidente no texto a categorização que acabo de propor para o Estrangeiro e os dois jovens, Teodoro e Sócrates, que com ele estão reunidos. Veja-se, nesse sentido, que aquele define (258a3-6) a sua acção através do verbo *sképtomai* (“examinar”) e a do jovem Sócrates de *áporrónomai* (“responder”).

¹¹ PLATÃO. *Político*, 258b3.

¹² PLATÃO. *Político*, 258b3.

¹³ Neste diálogo *epistémē* e *tékhnē* são usadas como sinónimos (e.g. 258b4, 7; 258d5), o que se ficará a dever, na opinião de Rowe, ao facto de designarem ambos um conhecimento específico (ROWE, C. J. *Plato: Statesman*. Edited with an Introduction, Translation & Commentary by C. J. Rowe. Warminster: Aris & Phillips LTD, 1995, *com. ad. loc.*, p. 178).

vulgarmente se lhe dá. Contudo, já na época, se lhe reconhecia um valor muito idêntico ao que actualmente tem. Na verdade atribuímos a designação *político* a qualquer indivíduo que exerça um cargo de governação do estado. A mesma associação fariam os Gregos do séc. IV a. C., caso contrário o Estrangeiro não teria o cuidado de, desde o arranque da discussão¹⁴, desenhar como cenário *eventual* (cf. o uso do modo conjuntivo na expressão ὦν τυγχάνη), a possibilidade de virem a atribuir, *mais tarde* (cf. a forma de futuro προσρηθήσεται), a posse da ciência política¹⁵ *tanto a quem esteja à frente da governação* (ἄντε ἄρχων) *como a um particular* (ἄντε ἰδιώτης). Ou seja, tal como sucede com o pensamento político que perpassa das suas obras em geral, Platão serve-se do que é a opinião comum de forma *revolucionária* (ou seja *revolvendo* os sentidos que ela tem, pondo-os em causa) e *inovadora* (apresentando propostas *novas* face à tradição).

De facto, como procuraremos demonstrar, o retrato feito do *politikós* evidencia a forma como Platão reconfigura o pensamento político tradicional, assumindo, em relação àquele, posições epistemológicas originais, no âmbito dos testemunhos que nos chegaram de outros autores. Se quisermos fazer jus a esse diálogo latente entre tradição e inovação será, pois, mais apropriado começarmos por observar que o diálogo oferece uma (des)montagem do retrato do político. Para que essa *obra fique completa* (ἀπεργάζονται¹⁶), como promete Teodoro a Sócrates, logo na segunda fala do texto, o Estrangeiro orienta o interrogatório ao seu jovem discípulo, também ele chamado Sócrates, em torno (recorde-se a impressão causada de *andarem em círculo*) de assuntos complementares e interrelacionados: 1. a natureza (onde se inclui a índole), a formação e a função do *politikós*, do(s) governante(s) e dos governados; 2. a tipologia dos regimes; 3. o papel das leis.

Politikós, *governantes e governados*

Porque se trata de *delimitar* conceitos, é comum ao raciocínio desenvolvido recorrer, desde o início do debate, à identificação de *critérios*

¹⁴ PLATÃO. *Político*, 259b3-5.

¹⁵ Repare-se que neste passo, como em muitos outros, se usa βασιλικός como sinónimo de πολιτικός.

¹⁶ PLATÃO. *Político*, 257a4.

ou *marcadores* (vd. o uso recorrente da palavra *marco*: ὄρος¹⁷) das identidades buscadas. O primeiro a surgir serve para exercitar o jovem aprendiz de dialético num método considerado indispensável à sua formação, ainda inicial, a *divisão em dois* ou *diérese*¹⁸. Trata-se de um critério epistémico, pois o *politikós* é alguém que possui uma *epistémē* específica. Sem nos determos nas sucessivas secções, que originam inúmeras *epistémai/tékhnai*¹⁹ e desembocam numa primeira definição da *politiké/basiliké* como sendo uma *arte de pastorear* (νομευτικὴ τέχνη²⁰) rebanhos de seres humanos, atentemos nas ilações daqui retiradas em termos de caracterização da identidade específica do *politikós* e sua *entourage* política.

Primeiro: estamos perante um homem da ciência, um “cientista” da política²¹ e não um “profissional” da política. Quer isto dizer que lhe cabe exercer a função de conselheiro científico dos que governam e não a função de governar, assunto que aprofundaremos mais adiante. O principal marcador da identidade do político radica, por conseguinte, no seu intelecto, daí ele receber os qualificativos distintivos de *esclarecido* (φρόνιμος²²), *verdadeiramente sábio* (ἀληθῶς ἐπιστήμων²³) e *competente* (ἐντεχνος²⁴), atributos que, como veremos, se encontram completamente ausentes da caracterização dos não-políticos.

Segundo: a metáfora do rei-pastor, bastante desenvolvida no longo mito dos movimentos do cosmos²⁵, e a comparação pontual do político/rei

¹⁷ O termo vem aplicado em seis passos, referindo-se à posse da ciência como critério para definir o político (266e1), aos critérios tradicionais para definir uma *politeia* (292a6, c5), ao critério científico como *o correcto* (τοῦτον ὅρον ὀρθόν) para definir a medicina e outras ciências (293c2), à ciência e justiça como critérios para definir a *orthē politeia* (293e2) e à utilidade como *o critério mais verdadeiro* (τὸν ὅρον... τὸν γε ἀληθινώτατος) para definir a recta governação da cidade (296e2).

¹⁸ Para quem está a dar os primeiros passos no método, o melhor é aprender a dividir em duas partes, pois em mais seria complexo e impraticável para um aprendiz (287c3-5).

¹⁹ PLATÃO. *Político*, 258b2-268d4.

²⁰ Cf. PLATÃO. *Político*, 267d7-9.

²¹ Mark Blitz chama ao *politikós* um “cientista político” e “conselheiro” que sabe como governar, mas não governa (BLITZ, Mark. *Plato's Political Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010. p. 242).

²² Cf. PLATÃO. *Político*, 292d6.

²³ Cf. PLATÃO. *Político*, 293c7.

²⁴ Cf. PLATÃO. *Político*, 300e1.

²⁵ PLATÃO. *Político*, 268e-274e.

com o auriga²⁶, reforçam conclusões de fundo sobre o tipo de ciência que é a do político (uma ciência de tipo “directivo”, pois compete-lhe “dirigir” e não executar, como é o caso das ciências “práticas”²⁷) e sobre a sua natureza e formação. Começemos pelo sentido da imagem do político/rei-auriga. Embora ocorra uma só vez, importa realçar que dela se vale Platão graças precisamente ao seu sentido tradicional, o de símbolo da função condutora/*dirigente* do político, indivíduo a quem, como se lê no texto, devem ser dadas *as rédeas da cidade, visto ser sua de direito essa ciência* (παραδοῦναι τὰς τῆς πόλεως ἡνίας ὡς οἰκείας αὐτῷ ταύτης οὔσης τῆς ἐπιστήμης)²⁸.

Atentemos, agora, no retrato desse(s) *dirigente(s)*. Ainda que de forma discreta e dispersa no texto, o Estrangeiro estabelece claramente que a classe dos *politikói* é distinta da dos que exercem os cargos de governo e da dos governandos. Servindo-se da imagem do pastor²⁹ atribuí aos políticos, *os pastores das actividades humanas* (τοῖς περὶ τὰ ἀνθρώπινα νομεῦσι), a função de *cuidarem da criação dos seres humanos* (τῆς τροφῆς ἐπιμελοῦνται τῆς ἀνθρωπίνης) e não a função de *criarem*. Confirma-se, nesta precisão terminológica, a natureza directiva e não prática/executante da arte política de pastorear. Esses seres humanos vêm, ainda, apresentados como um grupo subdivisível em dois, um correspondente aos *rebanhos de homens* (οὐ μόνον ἀγελαίων ἀνθρώπων), ou seja os que são governados, outro aos *chefes deles* (ἀλλὰ καὶ τῆς τῶν ἀρχόντων αὐτῶν).

Só perceberemos as implicações completas desta separação em três identidades distintas (políticos, governantes e governados) depois da leitura do mito. A atitude do intérprete em relação a este relato deve, no entanto, respeitar, com alguma reserva, a crítica com que o Estrangeiro o encerra. Se ele tem razão em considerar um *erro* (ἡμάρτομεν³⁰) deduzir do mito que o rei-pastor, um deus, possa ser usado como metáfora do potencial político, um mortal, não devemos daí deduzir que essa imagem

²⁶ PLATÃO. *Político*, 266e9-11.

²⁷ Cf. PLATÃO. *Político*, 305d.

²⁸ PLATÃO. *Político*, 266e10-11. As traduções são todas da minha autoria, tendo optado, no geral, pela versão portuguesa que já publiquei do diálogo em apreço (vd. SOARES, C. *Platão: O Político*. Tradução do grego, introdução e notas de Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008).

²⁹ PLATÃO. *Político*, 267e9-268a4.

³⁰ PLATÃO. *Político*, 274e2.

seja inútil para compreender com mais clareza os contornos da identidade deste. A complexidade do raciocínio de comparação entre os dois universos apreende-se melhor se analisarmos o mito como um *parádeigma*, i. e., um modelo para explicar o objecto de investigação, o que o Estrangeiro acaba por sugerir³¹. Ou seja, o mito contém, como passaremos a demonstrar, informações esclarecedoras da relação do político com os dois grupos a ele subordinados, os governantes e os governados.

No tempo de Cronos, a governação do cosmos, um corpo então sem autonomia, estava nas mãos de três níveis de pastores divinos (chamados *theoi*) ou de origem divina (os *daímones*), hierarquicamente dispostos³². No topo da pirâmide temos “o deus” (ὁ θεός³³), que *governava o movimento circular do universo, cuidando dele no seu conjunto* (τότε γὰρ αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης³⁴). Em concordância com essa atribuição que lhe é feita de um governo de tipo holístico, chama-se-lhe *timoneiro do todo* (τοῦ παντός ὁ μὲν κυβερνήτης³⁵; ou simplesmente τοῦ κυβερνήτου³⁶). O estatuto de “criador” também lhe vem reconhecido, quando se lhe atribui as designações de *artífice e pai* (τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρός³⁷). Em suma, cabe-lhe a função de *divindade suprema* (τῷ μεγίστῳ δαίμονι³⁸), assistida na governação por diversos deuses (οἱ θεοί), uma espécie de *co-governantes* (συνάρχοντες), a quem compete não a direcção/cuidado do todo (função, como vimos, do deus-pastor-pai), mas das *partes/regiões* constituintes do cosmos (κατὰ τόπους... τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα³⁹; κατὰ τοὺς τόπους⁴⁰). Distinta des-

³¹ PLATÃO. *Político*, 275b5.

³² A concepção tradicional, veiculada por Hesíodo no famoso “Mito das Cinco Idades” (*Teogonia*, vv. 109-201, em especial vv. 121-123, referentes aos *daímones*), parece-me ser útil para percebermos essa hierarquia inicialmente estabelecida no mito entre ‘o deus’, ‘os deuses’ e os *daímones* (‘espíritos divinos ou génios’, guardiões dos mortais).

³³ PLATÃO. *Político*, 271d4.

³⁴ PLATÃO. *Político*, 271d3-4.

³⁵ PLATÃO. *Político*, 272e3-4.

³⁶ PLATÃO. *Político*, 273c2-3.

³⁷ PLATÃO. *Político*, 273b1-2.

³⁸ PLATÃO. *Político*, 272e7.

³⁹ PLATÃO. *Político*, 271d5.

⁴⁰ PLATÃO. *Político*, 272e8-10.

ses governantes parece-me ser uma terceira categoria de pastores⁴¹, aquela que tem a responsabilidade de pastorear (ἐνεμεν) directamente os rebanhos de seres vivos por espécie (τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας ὄϊον νομῆς)⁴². Em termos ontológicos, quando comparados com as denominações atribuídas às anteriores figuras de pastores, estes últimos prefiguram-se não como deuses ‘puros’ (isto é 100% de natureza divina), a quem se chamaria *tout court* θεοί, mas sim *daímones*, qualificados de *divinos* (θεῖοι⁴³). Subentendemos, aqui, uma diferenciação ontológica, cujo sentido cabal só se apreende do confronto entre esta paleta mítica de dirigentes-pastores e a da realidade presente. Este confronto leva-nos a recuperar o raciocínio circular próprio do diálogo. Temos, por isso, que dar um salto em frente no texto, para, no termo dessa aproximação, voltarmos ao ponto em que agora estamos do mito.

Porque foi abandonado pelos dirigentes divinos, o cosmos torna-se autónomo, i. e. assume a direcção do que lhe pertence e de si próprio⁴⁴. A reflexão que se faz a propósito da sua natureza e evolução comportamental constitui, quanto a mim, um paradigma para entendermos o perfil dos dirigentes sobre os quais reflectem as personagens do diálogo. Na verdade, quando se afirma que esse universo auto-dirigente, por um lado, possui uma natureza corpórea (σωματοειδές⁴⁵) e a essa se atribui a responsabilidade pelos *males e injustiças* (ὅσα χαλεπὰ καὶ κακὰ⁴⁶) da sua governação, e que, pelo outro, recebeu da divindade criadora o que poderíamos chamar, em termos modernos, uma herança genética, ou seja, uma centelha divina a que se deve atribuir *todos os seus bens* (πάντα καλά⁴⁷), torna-se óbvio que essa natureza dupla (corpórea e espiritual) da entidade significa inevitavelmente o reconhecimento da sua imperfeição. Mais, esta imperfeição vai-se acentuando

⁴¹ PLATÃO. *Político*, 271d6-8.

⁴² Ao que se subentende, as espécies em causa seriam tanto a humana, como as outras, todas vivendo em harmonia. O retrato desenhado desses tempos passados corresponde a uma comunidade paradisíaca de animais e homens, vivendo sob um clima de convivência pacífica: *De maneira que não havia seres selvagens nem que se comessem uns aos outros; não existia guerra nem qualquer tipo de desordem civil* (271d8-e 2).

⁴³ PLATÃO. *Político*, 271e7.

⁴⁴ PLATÃO. *Político*, 273a-c.

⁴⁵ PLATÃO. *Político*, 273b4.

⁴⁶ PLATÃO. *Político*, 273b8-c1.

⁴⁷ PLATÃO. *Político*, 273b7-8.

com o passar do tempo, o que redundava na degeneração progressiva, conducente à destruição. A salvação vem, então, do deus que primeiro governou o universo, isto é de uma entidade ontologicamente superior (e perfeita). Não me parece, perante este quadro, nada forçado reconhecer nas ideias que acabámos de destacar: ecos do perfil do governante (um indivíduo, tal como o cosmos, de natureza humana, mas superior aos que governa, por estar mais próximo do divino) e de como é na sua ontologia que se encontra a explicação para a degeneração dos regimes e a necessidade de surgir um político e regime providenciais.

Retomemos o mito no ponto em que o deixámos, no termo da descrição da Era de Cronos⁴⁸, donde extraímos duas conclusões relevantes para a nossa reflexão: 1. no tempo das personagens (νῦν), os pastores que se admite existirem são todos de *condição humana* (ἄνθρωποι); 2. continua, no entanto, a verificar-se uma hierarquização ontológica, não dentro do conjunto dos que *pastoreiam* (νομεύουσι), mas, tal como já estava também implícito para o universo do mito, entre aqueles e os governados. Atesta-se, entre governados e seus chefes, uma diferenciação qualitativa, pois chama-se aos primeiros *outras raças inferiores* (ἄλλα γένη φαυλότερα), ao passo que destes diz-se serem um grupo *diferente e mais próximo da divindade* (ἕτερον θειότερον).

No seguimento da argumentação do Estrangeiro torna-se mais claro que a discriminação positiva dos líderes decorre da concorrência de factores de ordem cultural e material⁴⁹. Apesar de, em termos de *phýsis*, serem todos (governantes e governados) humanos, o que justifica serem considerados *semelhantes* (ὁμοίους), tal não obsta a que, do ponto de vista do *nómos*, se distingam. A *paideía* e a *trophé*, i. e. a formação cultural e as condições materiais de que usufruíram os governantes, são distintas das dos governados, pois não se diz que foram as mesmas, mas sim que as partilham *de forma muito semelhante* (παραπλησιαίτερον). Ou seja, cultura e condições materiais (concepções a que podemos fazer corresponder as noções de *paideía* e *trophé*) funcionam, na Antiguidade como hoje, como elementos promotores não só de distinção social, mas também funcional

⁴⁸ PLATÃO. *Político*, 271e6-7.

⁴⁹ PLATÃO. *Político*, 275c1-4.

(determinando a inclusão dos indivíduos ora na classe/*génos* dos governantes ora na dos governados).

Se quisermos, tal como acaba em parte por reconhecer o Estrangeiro, extrair do mito aquilo que ele tem de fundo de verdade (τὸ... ἀληθές⁵⁰), diremos que, do ponto de vista ontológico, a metáfora do mito para os políticos é a dos *theoi* *daímones* e não a dos *theoi*. Porém, do ponto de vista epistémico-funcional, ou seja, quanto à função essencial que assiste a quem possui a *epistémē* directiva, é no deus supremo, pai e criador, que se encontra o modelo do político. Isto porque este, tal como aquele, exerce uma governação holística, na medida em que é *quem dirige a cidade enquanto um todo* (συμπάσης τῆς πόλεως ἄρχοντα αὐτόν⁵¹). Na mesma linha, da ciência específica que ele possui, a *basilikḗ tékhnē*, afirma o Estrangeiro ser ela a mais indicada para reclamar a função de *cuidar da comunidade humana enquanto um todo* (ἐπιμέλεια δέ γε ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας...⁵²).

Para que as propostas inovadoras que apresenta possam levar à rejeição de opiniões tradicionais, que sabe bem enraizadas no senso comum e de que se faz porta-voz, n’ O *Político*, através do jovem Sócrates, aprendiz de filósofo, Platão tem-nas em conta. Melhor: demonstra a sua inoperância para o universo que busca definir, o da verdade, i. e. o *dos que realmente são políticos e reis* (ἀπὸ τῶν ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν)⁵³. O método seguido resume-se, no essencial, a aplicar à investigação o princípio teórico da distinção entre *ser de verdade* e *parecer ser*, ou, se quisermos recuperar a terminologia introdutória ao nosso estudo, entre “mundo utópico” e “mundo real”.

Neste último existe, de facto, uma caterva de indivíduos que *apenas aparentam ser governantes* (τοὺς ἄρχοντας... δοκοῦντας μόνον⁵⁴), mas *reivindicam* para si indevidamente o tão almejado título⁵⁵. Aliás, vem por mais

⁵⁰ PLATÃO. *Político*, 275a5.

⁵¹ PLATÃO. *Político*, 275a3.

⁵² PLATÃO. *Político*, 276b8.

⁵³ PLATÃO. *Político*, 291c4-5. A noção ‘verdadeiro’ vem aplicada no original a πολιτικός e βασιλεύς tanto pelo recurso ao adjectivo ἀληθινός (*Político*, 259b1, 300d7), como através das formas adverbiais ὄντως (277e13, 291c5, 300c9-10) e ἀληθῶς (293c7).

⁵⁴ PLATÃO. *Político*, 293c7-8.

⁵⁵ A noção de rivalidade exprime-se pelo verbo ἀμφισβητέω e formas nominais da mesma família, cf.: μυρίων ἄλλων ἀμφισβητούντων, 268c3; τοὺς... ἀμφισβητούντας τῷ βασιλεί, 289c5-6; ἀναφισβητῶς, 289e1; ἀμφισβητήσουσι, 290a2; τοὺς... ἀμφισβητούντας τῆς πολιτικῆς,

de uma vez qualificado de *absurdo* (ἄτοπον)⁵⁶ o cenário de identificar como putativos políticos (nem que seja na condição de seus rivais) as seguintes categorias profissionais: os servos (tanto os de condição escrava como os livres) dos homens (que possuem a ὑπηρετικὴ τέχνη/ἐπιστήμη⁵⁷), os servos dos deuses (adivinhos e sacerdotes, detentores da διακόνου τέχνη/ἐπιστήμη⁵⁸) e os que exercem cargos políticos indiferenciados do ponto de vista das competências.

Repare-se que este último sector vem epitetado no texto de *trupe de indivíduos que ronda os negócios públicos* (τὸν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράγματα χορόν⁵⁹) e se lhe atribuem os mais gravosos insultos (comparando-o a animais, monstros e seres humanos híbridos: leões, camaleões, centauros e sátiros), insultos esses rematados pela atribuição daqueles que podem ser considerados, no âmbito do pensamento platónico, os títulos vexatórios máximos, a saber⁶⁰: *o mais refinado impostor de entre o universo dos sofistas e o mais experimentado dos indivíduos nessa arte* (i. e., na retórica sofística)⁶¹.

No fundo, subjaz a este entendimento dos pseudo-políticos o quadro mental usado, mais adiante, para distinguir a *politeía* perfeita do vasto grupo das suas imitações. De facto, tanto no caso dos governantes como no das formas de governo, se contrapõem às formas autênticas as suas representações miméticas, sendo que, no que se refere às primeiras, a metáfora dramática é plena, pois aos sofistas refinados que são os falsos políticos chama o Estrangeiro *actores e impostores exímios* (μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γόητας⁶²), que encenam um *drama* (δρᾶμα⁶³), do género satírico, atendendo a que são vistos como um *tíaso de centauros e sátiros* (Κενταυρικὸν

290b8-9.

⁵⁶ Cf. 290b9, 291a6, 291b6, b7.

⁵⁷ Cf. PLATÃO. *Político*, 290c1.

⁵⁸ Cf. PLATÃO. *Político*, 290c5, d2-3.

⁵⁹ PLATÃO. *Político*, 291c1.

⁶⁰ PLATÃO. *Político*, 291c3-4.

⁶¹ A questão dos rivais do político já foi por mim considerada, num estudo complementado com a aproximação à *República* (Os rivais do político verdadeiro: homens, animais e monstros. Contributos d'O *Político* e d'A *República* para o retrato dos falsos políticos. *Cadmo. Revista de História Antiga*, Lisboa, v. 20, p. 407-415, 2010).

⁶² PLATÃO. *Político*, 303c4.

⁶³ PLATÃO. *Político*, 303c8.

ὄρασθαι καὶ Σατυρικός τις θίασος⁶⁴). O ataque a uma classe numerosa de políticos contemporâneos não podia ser mais violento. Poderemos admitir que fossem excluídos dessa acusação de incompetentes, própria do estigma de pseudo-políticos ou politiquês, os governantes com competências específicas de retórica, comando militar e direito⁶⁵. Basta considerarmos que a argumentação do Estrangeiro prossegue de imediato sobre a dificuldade que reside em distinguir o político de especialistas que, efectivamente, possuem artes *aparentadas* (συγγενῆ⁶⁶) com a sua, os oradores, estrategos e juizes. Em suma, se transferirmos estas reflexões para o universo real e contemporâneo (ateniense) de Platão, deduz-se ser necessário fazer, em relação aos que exercem cargos de governação da *pólis*, uma distinção clara entre alguns indivíduos competentes e uma maioria⁶⁷ de desqualificados. Estes não possuem nenhuma das ciências ligadas à governação, nem a *ciência/ arte principal* (à letra, ‘aquela que é a causa/origem de alguma coisa’, daí chamar-se τέχνη αἴτια⁶⁸), que é a *politikḗ epistémē/ tékhnē*, nem as *ciências/ artes auxiliares* (à letra, ‘aquelas que colaboram com/ajudam a causar’, daí o nome τέχναι συναίτια), que são os conhecimentos de oratória, de estratégia militar e de leis.

Na última parte do diálogo, Platão introduz, precisamente, um novo paradigma, destinado a clarificar as definições correlatas de *ciência/ arte política* e *político/ rei*, o modelo da tecelagem e do tecelão. Em relação à primeira (a tecelagem), acabámos de mencioná-lo, permitiu perceber que o estatuto de arte principal define a identidade do saber em questão por exclusão de artes auxiliares e afins (arte de cardar e outras envolvidas na elaboração do tecido, paradigmas das arte militar/arte jurídica/retórica). Atentemos, de seguida, no contributo definitivo dado pela imagem do tecelão ao entendimento completo e verdadeiro do retrato do político. Insiste-se na função directiva e não executante que lhe assiste, qualidade que a torna “soberana” (cf. δεσπότην⁶⁹) das referidas ciências que, aparentemente (i.e.,

⁶⁴ PLATÃO. *Político*, 303c9-10.

⁶⁵ PLATÃO. *Político*, 303e10-304a1.

⁶⁶ PLATÃO. *Político*, 303e9-10.

⁶⁷ Cf. o uso dos nomes colectivos *génos* e *khorós*, respectivamente em 291a8, c1.

⁶⁸ Cf. PLATÃO. *Político*, 281e1-5.

⁶⁹ PLATÃO. *Político*, 305a5.

segundo a opinião comum), concorrem com ela na governação:

*De facto a ciência política autêntica não deve praticar acções, mas dirigir as ciências que têm a capacidade de executá-las, uma vez que reconhece os momentos oportunos e os inconvenientes para iniciar e estimular os principais acontecimentos das cidades. As outras ciências, ao invés, têm de executar o que lhes é ordenado*⁷⁰.

Fornecem-se finalmente os argumentos que, em definitivo, tornam evidente a distinção entre governantes e político. No passo em questão⁷¹ vemo-nos, de novo, a repensar conclusões anteriormente tiradas quanto ao perfil desse especialista da ciência política. No âmbito do mito, fomos levados a pensar que o político, diferentemente do rei-pastor-divino, não tinha competências de criador (pai ou demiurgo, como vimos antes). Contudo, tal qual nos aparece, no final do diálogo, desenhado o seu programa de actuação, deduzimos que, antes de ser “dirigente” e “superintendente” (cf. ἀρχὴ καὶ ἐπιστατή⁷²) das actividades governativas de quem está no terreno, o *politikós* actua directamente sobre as almas de alguns indivíduos, aproximando-os do divino. Assiste-lhe, no fundo, o poder de criar novos cidadãos, pois transforma-os em sujeitos moralmente melhorados. Esta elevação ou aproximação ao divino só o político consegue realizá-la e resulta em inculcar nos cidadãos *uma opinião realmente verdadeira sobre o Belo, o Justo e os seus contrários*⁷³.

Neste sentido confirma-se que o político, esse ser que ainda não existe, logo um ser do “mundo utópico”, corresponde ao filósofo. E o que dizer dos indivíduos eleitos para serem “melhorados” pelo político? Seria *atópico*, podemos percebê-lo, pensar que, no conjunto dos seus membros, uma *pólis* proporcionaria uma multidão humana que reunisse as duas condições necessárias para se ser alvo da intervenção directa do político. Subentende-se, de facto, a existência de uma selecção natural e cultural dos cidadãos que acedem a esse patamar *ideal*, uma vez que os requisitos exigidos são uma educação esmerada e uma índole passível de ser orientada para o que é

⁷⁰ PLATÃO. *Político*, 305d1-5.

⁷¹ PLATÃO. *Político*, 308d-311b.

⁷² PLATÃO. *Político*, 311b6-7.

⁷³ PLATÃO. *Político*, 309e6-7.

nobre⁷⁴. Ou seja, um cidadão só tem acesso a essa transformação ontológica, só chega às mãos do político-mestre-filósofo, caso tenha aproveitado com sucesso os ensinamentos ministrados pelos educadores tradicionais⁷⁵, cujas actividades pedagógicas são *definidas e dirigidas* (προσάπτουσα καὶ ἐπιστατοῦσα) pela figura do *politikós*, uma vez que é ele quem possui a *politikḗ epistḗmē*, ciência que confere tais competências⁷⁶.

Claro que, atendendo à *missão* (ἔργον⁷⁷) e *desígnio* (τέλος⁷⁸) humanitários de que está incumbido aquele que possui a ciência-política (a saber: promover a felicidade da totalidade dos membros da cidade, tanto escravos como homens livres), não é de estranhar que outra das competências do político seja escolher quem reúne condições para governar. Subentende-se, obviamente, nesta condição, um novo ataque à governação praticada no “mundo real” dos regimes contemporâneos. Revolucionário, à luz da práxis corrente, na proposta que faz de um programa político dirigido a todos os membros da comunidade, Platão desenha os contornos de um panorama político projectado para um tempo que ainda não chegou, mas que ele ainda considera possível chegar. Aí encontramos três categorias bem delineadas de membros: o(s) político(s), o(s) seu(s) mandatário(s) ou governante(s)⁷⁹ e os governados. Em suma, o *politikós* nunca virá substituir os indivíduos que exercem cargos de governo. Contribuirá, sim, para melhorar o nível (moral) de quem governa e as condições de vida dos governados.

Inseparável do retrato do político é a consideração das formas de *politeía*. Vejamos como a reflexão sobre estas contribui para esclarecer melhor o entendimento daquele.

Tipologia dos Regimes

A concepção da inseparabilidade entre dirigentes e regimes, não

⁷⁴ PLATÃO. *Político*, 309a8-b1.

⁷⁵ PLATÃO. *Político*, 309b-d.

⁷⁶ Cf. PLATÃO. *Político*, 308d6.

⁷⁷ PLATÃO. *Político*, 310e8.

⁷⁸ PLATÃO. *Político*, 311b7.

⁷⁹ Admite-se tanto a possibilidade de haver colégios governativos ou de o político escolher um monarca. A única condição a respeitar em qualquer dos casos é que haja um equilíbrio em termos de carácter, evitando-se o domínio quer dos caracteres “moderados” quer dos “impulsivos” (310e-311a).

obstante os contornos filosóficos específicos de que a reveste Platão, entronca numa tradição cuja primeira reflexão teórica a ter chegado aos nossos dias corresponde aos caps. 30-32 do livro III das *Histórias* de Heródoto. Nesse testemunho encontramos uma matriz de teorização política de que o nosso autor se revela herdeiro. Dela teria, a meu ver⁸⁰, conhecimento o filósofo e dela se serve para definir o que proponho chamemos de 1º e 2º níveis de critérios de categorização e de tipologia das *politeíai*. No primeiro deparamos com a tripartição em monarquia, oligarquia e democracia; no segundo com a subdivisão em dois de cada um desses três regimes (realeza/tirania, aristocracia/oligarquia, democracia “melhor”/democracia “pior”). Nestes dois níveis o jovem interlocutor do mestre de Eleia confronta-se com uma tipologia não só tradicional (pois recupera um património conhecido), mas também, no caso da primeira hierarquia estabelecida, uma tipologia arquetípica (no sentido de primitiva e fundadora). De facto não será casual, no contexto do tríptico de πολιτικαὶ ἀρχαὶ/πολιτεῖαι inicialmente identificado⁸¹ – monarquia, oligarquia e democracia – a primeira referência ser feita ao regime monárquico. Essa primazia fundar-se-á, antes de mais, em razões históricas⁸². Tanto os dados arqueológicos como o mais antigo testemunho literário sobre os primórdios dos Gregos, os Poemas Homéricos, confirmam a precedência histórica da monarquia sobre outras formas de constituição. Aliás, na *Odisseia*, encontramos aquela que pode ser considerada a certidão de nascimento do fundamento ético do pensamento político grego, uma vez que aí se destaca a *areté* como marca do carácter do governante e valor fundamental do regime monárquico. Refiro-me, naturalmente, ao elogio rasgado que Ulisses, ainda encapuçado na identidade de mendigo, tece a

⁸⁰ Aliás, à luz da proposta de tipologia de regimes d’ *O Político*, discuti a presença de seis *politeíai* distintas já nas *Histórias*. Procurei demonstrar que a três formas “boas” correspondem outras tantas “más”, tal como no diálogo em apreço deparamos com 3 formas “melhores” e três “piores” entre os regimes-imitação da constituição perfeita. O estudo, intitulado “Regimes políticos nas *Histórias* de Heródoto. O “Diálogo dos Persas” (3. 80-82)”, foi apresentado no âmbito do congresso internacional *Pólis/Cosmópolis: identidades globais/identidades locais* (Coimbra, 3 e 4 de Março de 2011), e aguarda publicação.

⁸¹ PLATÃO. *Político*, 291d1, 7.

⁸² Que o regime monárquico possa colher a preferência de Platão, apesar de discutível, é matéria que encontra indícios de sustentabilidade no simples facto de, n’ *O Político*, os termos e expressões *politikós/basileús* e *politikè/basilikè epistémè/tékhnè* serem tidos frequentemente por sinónimos (como sugere o passo 267c).

Penélope, quando a compara a *um rei irrepreensível* (βασιλῆρος ἀμύμονος⁸³), cuja perfeição se reflecte na fertilidade excepcional dos seus domínios de terra e mar, bem como no facto de os povos, seus súbditos, *atingirem a excelência* (ἀρετῶσι⁸⁴).

Ainda no respeito pela história, fica implícito, na ordem pela qual as personagens referem as restantes duas formas de *politeia*, que a oligarquia e a democracia se sucederam de acordo com um crescimento gradual do acesso de indivíduos à governação. Assim, *depois da monarquia* (μετὰ μοναρχίαν⁸⁵), surge o *senhorio de poucos* (τῆν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστεία⁸⁶) e, *em terceiro lugar, o governo da multidão* (τρίτον ἢ τοῦ πλῆθους ἀρχή⁸⁷), a chamada democracia. A este conjunto de constituições matríciais sujeitara já Heródoto uma avaliação, traduzida no texto na emergência dos opostos *agathós/áristos* vs. *kakós/kákistos*, aplicados aos governantes e aos regimes. Os critérios então considerados para chegar a tais apreciações não os identificara o historiador da forma sistemática que encontramos no texto de Platão. Mas já lá se encontravam! Daí que o chamado 2º nível de tipificação dos regimes se me afigure, tal como o 1º, uma prova do aperfeiçoamento a que Platão sujeita formas tradicionais de pensamento. De facto n’ *O Político* identificam-se com clareza⁸⁸ três pares antagónicos de critérios de identidade das *politeíai*, latentes em Heródoto, a saber: força/consentimento (τὸ βίαιον/τὸ ἑκούσιον), pobreza/riqueza (πενία/πλοῦτος), lei/fora da lei (νόμος/ἄνομία)⁸⁹.

Porém, conforme temos vindo a assinalar, qual verdadeiro discípulo do Mestre Sócrates, o fundador da Academia, graças ao processo de questionamento a que sujeita o *status quo*, revoluciona e inova. A discussão anterior das personagens sobre a diérese das ciências produziu o aparecimento do *critério* por excelência (τὸν ὄρον⁹⁰) ou, como se diz mais adiante,

⁸³ HOMERO. *Odisseia*, XIX, 109.

⁸⁴ HOMERO. *Odisseia*, XIX, 114.

⁸⁵ PLATÃO. *Político*, 291d4.

⁸⁶ PLATÃO. *Político*, 291d4-5.

⁸⁷ PLATÃO. *Político*, 291d7-8.

⁸⁸ PLATÃO. *Político*, 291e1-2.

⁸⁹ É sobretudo através do retrato que Otanes oferece da tirania e da democracia que se evidenciam, por contraste, estes critérios.

⁹⁰ PLATÃO. *Político*, 292c5.

daquele que é o critério correcto/perfeito (τοῦτον ὄρον ὀρθόν⁹¹). Este destrona todos os anteriores (os tradicionais, já presentes em Heródoto) e deve aplicar-se não apenas à investigação do *politikós*, mas também ao quadro institucional em que este se insere e o qual molda, a *politeía*. Esse critério novo é a *epísteme* do *politikòs anêr*, que, depois de identificado, serve para testar a validade dos critérios tradicionais. Na sua indagação, o Estrangeiro retoma a ordem por que foram enunciados os (que se hão-se revelar) falsos critérios ou pseudo-critérios, em suma, os critérios aparentes: primeiro o número de governantes; de seguida, os três pares antagónicos *supra* enunciados.

Da aplicação do novo critério aos regimes convencionalmente catalogados de acordo com a quantidade de pessoas encarregues da governação delineiam-se três universos. Um “mundo absurdo”, pois as personagens concluem ser *impossível* a *uma multidão* de governantes *vir alguma vez a possuir* a ciência política⁹², *quase o [conhecimento] mais difícil e importante de adquirir* (σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι)⁹³. Um “mundo possível”, uma vez que se admite a possibilidade de um só, dois ou poucos governantes poderem estar na posse desse saber⁹⁴. No entanto esta é uma possibilidade teórica, que, desde o momento em que é colocada, exige das personagens ser investigada (δεῖ ζητεῖν). O prosseguimento da investigação acabará por pôr em causa a validade deste cenário no seu todo. Verifica-se, de imediato, uma redução drástica do espectro de regimes candidatos a serem perfeitos, pois, logo de seguida⁹⁵, sugere-se que, embora não tenha uma existência no “mundo real”, é no governo de um só que estará a perfeição, do governante e do regime. Donde importa retirar para a nossa reflexão que, neste entendimento derradeiro das personagens, materializa-se o terceiro universo equacionado, o da utopia.

Também a rejeição da validade dos pares de critérios antagónicos

⁹¹ PLATÃO. *Político*, 293c2.

⁹² A noção de impossibilidade está contida na construção negativa de ἄν com aoristo do optativo: οὐκ ἄν ποτε πλῆθος... ἐπιστήμην οἶον τ' ἄν γένοιτο, 297b7-8.

⁹³ PLATÃO. *Político*, 292d4. Embora não ocorra neste contexto o adjetivo *átomos*, é de justiça usá-lo, uma vez que em outros passos ele se aplica precisamente ao regime agora visado, a democracia (cf. 298e-299a), assunto que retomaremos mais adiante.

⁹⁴ PLATÃO. *Político*, 293a2-4. A ideia de possibilidade traduz-se, do ponto de vista linguístico, no uso repetido da expressão impessoal *δυνατόν εἶναι* (292e2, 4).

⁹⁵ PLATÃO. *Político*, 293c.

para definir uma qualquer ciência (seja ela a médica, exemplo evocado, ou a política, caso implícito) assenta, a meu ver, numa argumentação *ad absurdum*. De facto, como observa o Estrangeiro:

*A verdade é que não consideramos os médicos menos capazes de tratar de nós, se o fazem de livre vontade ou constrangidos, se nos cortam, queimam ou causam qualquer outro sofrimento – por respeito aos preceitos escritos ou sem eles – e se são pobres ou ricos. Em nenhuma circunstância afirmamos estarem diminuídos na sua qualidade de médicos*⁹⁶.

Ou seja, provado o absurdo de aplicar tais critérios à identidade das ciências, fica posta em causa a *correção* de reconhecer a qualquer um dos seis regimes da tipologia tradicional (realeza, tirania, aristocracia, oligarquia, “melhor” e “pior” democracia⁹⁷) o estatuto de *orthê politeía*. Subjaz à incompatibilidade daqueles regimes com esta *politeía* recta/perfeita a lógica que distinguiu, atrás, o *politikós* dos seus rivais. Também essas seis *politéiai* são formas do “mundo real”, que *não devem ser chamadas legítimas* (ὄ γνησίαις) *nem verdadeiras* (ὄδ ὄντως οὐσας), *mas tão-só imitações* (ἀλλὰ μιμημένας) *daquela* [a única constituição perfeita]⁹⁸, por isso denominadas *constituições não perfeitas* (οὐκ ὀρθαὶ πολιτεῖαι⁹⁹).

Continua, igualmente, a haver uma distinção ontológica entre essas formas diversas de constituições-imitação, o que origina o estabelecimento de dois sub-grupos qualitativamente opostos de regimes miméticos, bem como uma hierarquização interna a cada um dos grupos. Reconfigurando o princípio arquetípico, já evidente em Heródoto e implícito em Homero, da diferenciação ética dos regimes e seus governantes, Platão reconhece a existência do que propomos chamar “os melhores regimes-imitação” (i. e., os que imitam a constituição perfeita *para o melhor* e, cumulativamente, *são regidos por leis justas* – εὐνόμους – ou, simplesmente, *integram o corpo legislativo*, cf.

⁹⁶ PLATÃO. *Político*, 293b1-5.

⁹⁷ A propósito da democracia, que se admite ser também divisível em duas (como sucede com o governo de um só ou de poucos) declara o Estrangeiro que o nome do regime é sempre o mesmo (cf. 291e10-292a3).

⁹⁸ PLATÃO. *Político*, 293e3-4.

⁹⁹ Cf. PLATÃO. *Político*, 302b5.

ἔννομον¹⁰⁰) e “os piores regimes-imitação” (aqueles que a imitam *para o pior* e que, por estarem excluídos da adjectivação *eínomoi*, se depreende serem *ánomoi* ou, como se refere em 302e7, estão *à margem da lei, παράνομον*)¹⁰¹. Apesar de, comparativamente com a constituição perfeita, que se diz ser só uma (τὴν μίαν ἑκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν¹⁰²), todas aquelas seis virem classificadas de *penosas* (χαλεπαί¹⁰³), é possível estabelecer para estas uma hierarquia, que no topo contempla a considerada *menos penosa* (ἥριστα χαλεπή¹⁰⁴) e na base *a mais insuportável/pesada* (βαρυτάτη¹⁰⁵). No grupo das *politeíai*-imitação observantes das leis, o governo de um só é onde se vive menos mal e a democracia pior, posições que se invertem quando privadas de um código legislativo¹⁰⁶.

Repare-se que das consequências políticas do abandono dos três últimos critérios tradicionais considerados (imposição/consentimento, riqueza/pobreza, existência/ausência de leis), o jovem Sócrates, apesar de pertencer ao grupo etário em geral mais propenso à novidade e à mudança, há um que, não recusando peremptoriamente, tem dificuldade em aceitar: a legitimidade do governo sem leis (τὸ... ἄνευ νόμων ἄρχειν¹⁰⁷). A perplexidade da personagem reflecte, seguramente, aquela que podemos supor teria sido a reacção natural dos contemporâneos do filósofo ateniense. Num sistema político em que ao homem comum eram reconhecidas funções jurídicas inerentes ao seu estatuto de cidadão, surpreenderia a proposta revolucionária de apresentar como ideal desejável um regime em que haveria um indivíduo (o *politikós*) que estaria acima das leis escritas e ancestrais, graças ao seu *saber* (*epísteme/tékhnē*) específico. À luz da mentalidade do Grego em geral, o cenário *utópico* equacionado pelo Estrangeiro, mereceria, sem

¹⁰⁰ PLATÃO. *Político*, 302e7.

¹⁰¹ Cf. 293e5-6 (ἄς μὲν ὡς εὐνόμους λέγομεν, ἐπὶ τὰ καλλίω, τὰς δὲ ἄλλας ἐπὶ τὰ αἰσχίονα) com 297c2-3 (τὰς μὲν ἐπὶ τὰ καλλίονα, τὰς δ' ἐπὶ τὰ αἰσχίω μιμουμένας ταύτην). A terminologia que adoptamos “melhores”/“piores” extraímos-la do próprio texto (303a7-9), no passo em que, a propósito da democracia, se diz que esta é *a pior* (χειρόστη) das constituições com leis e *a melhor* (βελτίστη) das que vivem sem elas.

¹⁰² PLATÃO. *Político*, 297c1.

¹⁰³ Cf. PLATÃO. *Político*, 302b6.

¹⁰⁴ PLATÃO. *Político*, 302b6.

¹⁰⁵ PLATÃO. *Político*, 302b7.

¹⁰⁶ PLATÃO. *Político*, 302e-303b.

¹⁰⁷ PLATÃO. *Político*, 293e8.

dúvida, o rótulo de *atópico*, o que atesta o quanto a definição de fronteiras conceptuais está condicionada à perspectiva em que nos colocamos. Ou seja, o que à luz do pensamento político tradicional se afiguraria como uma *atopia*, assume-se, no âmbito em que nos interessa situar a discussão (o dos contributos inovadores de Platão), conforme clarificaremos de seguida, como uma *utopia*.

As leis, o politikós e as politeiai

A incompreensão inicial do discípulo não deve, no entanto, ser interpretada como simples evidência da sua filiação no senso comum, cujo estatuto de iniciante em dialéctica justifica noutros passos do diálogo¹⁰⁸. Demonstra, sim, o quanto o jovem é um aluno inteligente¹⁰⁹, capaz de emitir juízos críticos sobre a própria argumentação do mestre. De facto, se atentarmos na fala que motivou a observação de Sócrates, damos conta de que, em nome de um valor irreprovável (mesmo aos olhos dos mais acérrimos defensores da democracia), o bem comum, materializado na entidade colectiva que é *polis* (ἐπὶ ἀγαθῷ τὴν πόλιν,¹¹⁰), é admitida *aos governantes verdadeiramente sábios* (τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας,¹¹¹) uma forma de actuar que, pelos padrões convencionais da aplicação do critério da força e do consentimento, se identificava com a tirania (condenação à morte e ao exílio de cidadãos). Importa, no entanto, salvaguardar que, como denota o uso da oração condicional de modo eventual, este é um cenário que até ao momento não se verificou, mas a ter lugar, *eventualmente*, no futuro. Ou seja, Platão não sanciona episódios recentes da história da sua cidade (como o

¹⁰⁸ Em 304c10-d2 o Estrangeiro esclarece que também as massas (como os *παῖδες*, categoria a que pertence Sócrates) apreciam histórias (*μυθολογῖαι*). Noutro passo é mais explícito o estatuto de iniciante de Sócrates em dialéctica. De facto, quando o Estrangeiro defende que a constituição perfeita pode existir sem leis, o interlocutor confessa a extrema dificuldade (*τὸ χαλεπώτερον*) que sente em aceitar semelhante posição (293e). Esta interpretação é considerada pelo mestre um erro comum, ou seja uma ideia partilhada pela maioria do povo (*παρὰ τῶν πολλῶν*), que reconhece a qualquer sujeito o direito de legislar, desde que obtenha o consentimento da sua cidade (296a).

¹⁰⁹ Essa é uma qualidade que o professor repetidamente recorda ao longo do diálogo, conforme atestam os elogios que tece ao aluno, os quais servem de estímulo ao seu empenho (cf. 261e5, 277e2).

¹¹⁰ PLATÃO. *Político*, 293d5.

¹¹¹ PLATÃO. *Político*, 293c7.

governo dos Trinta Tiranos, oligarquia a que pertenciam os seus tios Crítias e Cármides), mas, por ter uma consciência muito clara da degeneração inevitável dos governos “reais” ou “imitações”, remete para esse “mundo possível” tais actos *aparentes* de abuso de poder.

É na explicação dada pelo Estrangeiro para legitimar o uso dessa violência eventual que Sócrates compreende que só *aparentemente* (i. e., à luz das concepções de cidadãos não-sábios, a quem está inacessível o mundo das *idéias*) essa era uma conduta reprovável. De facto, actuando esses governantes no respeito pela ciência e o *justo* (τῷ δίκαιῳ¹¹²), tais actos não são *verdadeiramente* condenáveis. Daqui decorre que, além de sábio, o verdadeiro político é justo e que a constituição perfeita se pauta pela ciência e justiça. Foi precisamente por o professor ter colocado a tónica num critério novo (*tò díkaion*) que Sócrates entrou em discordância directa com ele. Este diferendo resulta, como percebemos, do erro comum à época, tal como hoje, de tomar por uma unidade inseparável “justiça” e “leis”. Pelo que Sócrates considera inaceitável conceber que a primeira exista sem as segundas. Contudo, tal entendimento está errado, uma vez que é da *politikḗ epístémē* e, como se reconhece mais adiante no diálogo, do conhecimento realmente verdadeiro do Belo, do Justo, do Bom e seus contrários¹¹³, é dessa convergência que vem a superioridade (relativamente às leis) do *politikòs anér*, um homem *sábio e virtuoso* (ὁ σοφὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ¹¹⁴), dirigente da única *politeía* a que devem chamar *perfeita* (βελτίη). Só que, tal como sucede hoje, o equívoco do aprendiz de filósofo reside em considerar que justiça e leis formam um todo inseparável.

Na verdade estas distinguem-se daquela porque, além de *não serem perfeitas* (οὐκ ὀρθότατον ὁ νόμος¹¹⁵) são uma *necessidade* (τὸ... ἀναγκαῖον¹¹⁶), não só no “mundo real” das constituições-imitação, mas também no “mundo possível” dos governantes dirigidos pelo *politikós*, um homem intendente de homens, que se espera venha a surgir. Aliás, a ideia de *necessidade* será mais adiante no texto usada na qualificação dos regimes a distinguir claramen-

¹¹² PLATÃO. *Político*, 293d8.

¹¹³ PLATÃO. *Político*, 309c5-7.

¹¹⁴ PLATÃO. *Político*, 296e3.

¹¹⁵ PLATÃO. *Político*, 294d1.

¹¹⁶ PLATÃO. *Político*, 294c10.

te do perfeito, todos os seis chamados *necessários* (τὰς... ἀναγκαίαις¹¹⁷), ou melhor *males necessários* (pois a todos se aplica, como já vimos, o adjectivo χαλεπός).

No âmbito da constituição perfeita, as leis são, ao invés, totalmente dispensáveis, conforme dá conta o Estrangeiro, recorrendo, uma vez mais, ao paradigma do timoneiro. Este exemplo demonstra, de forma simples, um princípio, como temos vindo a ver, bastante difícil de aceitar: que o dirigente sábio e justo está acima das leis, mesmo que tenha sido ele a criá-las (pois é prerrogativa do político legislar). A incompreensão que um tal raciocínio, aparentemente contraditório, possa suscitar desvanece-se com a introdução de um novo critério (τὸν ὄρον¹¹⁸) definidor do verdadeiro político: a *utilidade* (cf. δρᾶ σύμφορα¹¹⁹), i. e., tomar medidas de que *aproveitem* (cf. συμφέρον¹²⁰) moralmente os governados (uma vez que os converte *de piores em melhores* – ἀμείνους ἐκ χειρόνων¹²¹). Este desígnio, que é o que poderíamos chamar de “manifesto político” do *politikós*, conjugado com o seu domínio da ciência política, a inteligência e o carácter justo que lhe assistem, colocam-no acima das leis. Repare-se que, quando o Estrangeiro pergunta se este critério é *o mais verdadeiro* e Sócrates concorda que sim, não podemos perder de vista que os outros dois critérios (ciência e justiça), de alguma maneira, saem subvalorizados no contributo geral que dão para a *recta governação da cidade* (ορθῆς πόλεως διοικήσεως¹²²). Entendo que esta hierarquização de critérios, ao colocar em posição superlativa a *utilidade* “pública” (chamemos-lhe assim), evidencia o relevo que, no âmbito do governo perfeito, se deve dar aos governados. Implícito fica novo ataque ao panorama político ateniense, em que se assistia ao predomínio dos interesses pessoais, em prejuízo do bem comum.

Claro que, conforme atestam o uso das formas verbais de optativo

¹¹⁷ PLATÃO. *Político*, 302e6.

¹¹⁸ PLATÃO. *Político*, 296e2.

¹¹⁹ PLATÃO. *Político*, 296e1.

¹²⁰ PLATÃO. *Político*, 297a1.

¹²¹ PLATÃO. *Político*, 297b2-3.

¹²² PLATÃO. *Político*, 296e2-3.

presente (γίγναιτ' ἄν¹²³) e de conjuntivo presente (ἄν... φυλάττωσι¹²⁴) regidas de ἄν, fica claro que a *orthê politeía* do *alēthinòs politikós* não existe, é utópica, mas se prefigura como possível e desejada, respectivamente. Mais, a condição humana, logo imperfeita, dos governados e a condição, apesar de melhorada, ainda assim limitada, dos governantes condicionam a execução plena do programa ético do político, *homem sábio e virtuoso* (ὁ σοφὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ¹²⁵). De facto, conforme já reparámos anteriormente, na escrita de Platão sublinham-se com toda a clareza esses limites. Assim, quando se esclarece que *os que dirigem... salvam aqueles que puderem e tornam-nos, dentro do possível* (κατὰ τὸ δυνατὸν¹²⁶), *de piores em melhores*, fica óbvio que *só alguns podem ser* (ὄλιον τε ὄσι¹²⁷) salvos (i. e., sujeitos aos processo de “melhoramento moral” discutido em 309e6-7) e que esses *dirigentes* (os políticos), seres do “mundo possível”, não fazem milagres!

Quanto à imperfeição das leis, esta resulta da natureza universal e genérica que lhes assiste, uma vez que, por incompatibilidade daquelas com a natureza particular do ser humano, *nunca vir a ser possível* (μή ποθ' ἱκανὸν γενήσεσθαι¹²⁸; ἄν τις ἱκανὸς γένοιτ' ἄν ποτε¹²⁹) a um legislador, do tipo até aí existente, criar leis que possam ajustar-se com rigor a cada pessoa e caso, individualmente. Um tal cenário, absolutamente inverosímil, encaixaria, baste bem, naquele que temos vindo a classificar de “universo atópico”.

Contudo, ao admitir que um político verdadeiro *possa vir a existir* (ἐπεὶ τοῦτ' ἄν δυνατὸς ὢν¹³⁰), num “universo possível” relativamente incerto, o Estrangeiro consente em atribuir ao político a função de redactor de leis adequadas a cada caso particular¹³¹. Mais viável, conforme denota o uso do futuro do indicativo (θήσει¹³²), será, no entanto, virmos a ter um legislador

¹²³ PLATÃO. *Político*, 297a4.

¹²⁴ PLATÃO. *Político*, 297a7.

¹²⁵ PLATÃO. *Político*, 296e3.

¹²⁶ PLATÃO. *Político*, 297b3.

¹²⁷ PLATÃO. *Político*, 297b2.

¹²⁸ PLATÃO. *Político*, 295a1.

¹²⁹ PLATÃO. *Político*, 295a10.

¹³⁰ PLATÃO. *Político*, 295b2-3.

¹³¹ PLATÃO. *Político*, 295b5.

¹³² PLATÃO. *Político*, 295a6.

que opere com as fragilidades dessa incompatibilidade natural entre lei e indivíduo. Só que, ao contrário do político, o “legislador viável” deve produzir normativas destinadas a cobrir casos padrão. Como não possui a *politikè epistéme*, a sua acção legislativa tem que ser sancionada por algum tipo de autoridade, a saber: um corpo abstracto de costumes ancestrais. Tal subordinação dos “legisladores reais” a uma autoridade moral ancestral encerra um novo ataque à *politeia* ateniense, que, graças ao facto de permitir que, em assembleia, os cidadãos aprovassem sucessivas revisões das leis, contrariava precisamente aquele que acabou de ser apresentado como o modelo do sistema legislativo exequível. A realidade contemporânea retirava, por essa via, autoridade a uma longa tradição pátria para atribuí-la a um colectivo incompetente em matérias específicas da *ciência jurídica* (*dikastikè epistéme*)¹³³.

Assistimos, assim, de novo, à rejeição da *politeia* do “mundo real”, reduzida à mais depreciativa das categorias, a de *atopia*, na qual as personagens do diálogo situam outros recursos próprios da gestão da *pólis* de Atenas. São eles: a eleição por tiragem à sorte dos arcontes¹³⁴ – ao serem escolhidos de um universo vasto de indivíduos (*πλήθος*), contrariam o mais significativo critério de uma *recta governação*, a competência (inerente à posse da *epistéme*); a verificação de contas públicas no final de cada mandato dos estrategos e votação das mesmas em tribunais populares¹³⁵ – realidade *absurda*¹³⁶, se se tiver em conta a conclusão já anteriormente retirada pelas personagens de que a nenhuma multidão se pode reconhecer competências políticas¹³⁷.

Em suma, o que de *melhor* (*ἄριστον*)¹³⁸ se pode ter – no presente (*ἄν*), no “mundo real” das imitações (do político verdadeiro e do regime perfeito) – é a monarquia e o rei, regidos pela autoridade das leis pátrias. Não esqueçamos, no entanto, que até esta *politeia* foi qualificada, como as restantes cinco imitações, de necessária, precisão, quanto a mim, reveladora da atitude conformista de Platão em relação ao tempo e sociedade em que

¹³³ PLATÃO. *Político*, 303e10.

¹³⁴ PLATÃO. *Político*, 298e.

¹³⁵ PLATÃO. *Político*, 298e-299a.

¹³⁶ O adjectivo *átopos* domina todo o quadro, se bem que no texto ocorra a propósito de a uma assembleia inqualificada soberania na avaliação de conhecimentos específicos – tomando como *eikónes* (297e8) da ciência política as artes do médico e a do timoneiro.

¹³⁷ PLATÃO. *Político*, 300e4-5.

¹³⁸ PLATÃO. *Político*, 303b3.

vive. A uma distância intransponível, aquela que separa deus dos simples mortais, situa ele a sétima constituição, a perfeita. Esta ideia, retirada de 303b3-4, coordenada com o facto de se admitir que os governantes supervisionados pelas orientações do político e sujeitos a uma formação mais esmerada que a dos governados se aproximam mais do divino (leia-se: se elevam a cima da condição de homens comuns), leva-me a formular a seguinte conclusão: a constituição perfeita é utópica na medida em que não está acessível a *ánthropoi* incompetentes em termos de *politikè epistémè*. Mas o “universo possível” dos governantes aconselhados pelo *politikós* e apoiados, à falta deste, em leis ancestrais, é a proposta mais realista e próxima da verdade (i. e., verosímil) que Platão consegue fazer, harmonizando, da forma que lhe parece mais viável, a impossibilidade de tornar acessível às massas *o que verdadeiramente é* (as *idéai*), no caso em análise no diálogo, o *político verdadeiro* e a *constituição perfeita*.

RESUMO

Partindo da definição dos conceitos “utopia”, “possibilidade” e “realidade”, a Autora propõe-se analisar a operacionalidade dos mesmos em termos de categorização dos universos da *politeía* apresentados no diálogo platónico em análise. Demonstra-se que Platão aproveita de forma inovadora e revolucionária a tradição para configurar o seu pensamento político, passível de ser abordado sob três prismas de reflexão complementares e interrelacionados: a natureza, a formação e a função do *politikós*, do(s) governante(s) e dos governados; a tipologia dos regimes; o papel das leis. A proposta de Platão em termos de *politeía* e homem político insere-se no universo da “possibilidade”, uma vez que corresponde ao que o filósofo acredita que um ser dotado da *politikè epistémè* pode fazer para se aproximar da verdade – estamos, pois, no “mundo possível/verosímil” da *politeía* e do *politikós*.

Palavras-chave: Mundo utópico. Mundo possível/verosímil. Mundo real. *Politikós*. Governantes. Governados. *Politikè epistémè*. Leis.

ABSTRACT

Taking as her starting point the definition of the concepts “utopia”,

“possibility” and “reality”, the Author analyses how operative these same concepts are in categorizing the universes of *politeia* presented in Plato’s *Politicus*. She demonstrates that Plato uses tradition in an innovative and revolutionary way to configure his political thought, which is susceptible of being analysed from three complementary and interrelated standpoints: nature, the education and function of the *politikos*, of those who govern and those who are governed; the typology of regimes; the role of laws. Plato’s proposal with regard to *politeia* and the political man belongs to the realm of “possibility”, since it corresponds to the philosopher’s belief in that which someone with *politike episteme* can do to get nearer to the truth – we are, therefore, in the “possible/likely world” of *politeia* and of the *politikos*.

Key-words: Utopic world. Possible/likely world. Real world. *Politikos*. Rulers. Ruled. *Politike episteme*. Laws.

A NARRATIVA DE CRÍTIAS, UMA “ATOPIA”

ALICE BITENCOURT HADDAD

Departamento de Filosofia
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Jean-François Pradeau, em seu *Le Monde de la Politique*¹, que consiste num estudo sobre a narrativa atlante, afirma que, se por um lado, é difícil delimitar de maneira precisa² a influência de Platão sobre os “utopistas” – como ele chama os escritores de utopias, aludindo mais claramente a Morus e Campanella –, por outro lado, a partir deles se atribuiu a algumas obras de Platão, numa leitura retrospectiva, o qualificativo de utópicas. Seriam elas a *República*, as *Leis* e a narrativa atlante como um todo. Há um enorme debate, trazido também pelo autor, sobre a justiça dessa leitura, se cabe ou não falar em utopia no tempo e lugar dos textos platônicos, que começa por uma discussão essencial e anterior a tudo isso, a saber, acerca da definição de “utopia”: o que se quer dizer com “utopia” e se o filósofo, mesmo não tendo disponível o termo (que todos sabemos não existir em grego) não poderia, de qualquer modo, dispor da ideia que ele encerra.

¹ PRADEAU, Jean-François. *Le Monde de la Politique: Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997. Cf. p. 277-279.

² “Seja por alusões explícitas que ali são feitas a Platão, seja ainda porque alguns motivos geográficos ou arquitetônicos constituem uma reminiscência das descrições platônicas (a insularidade, o urbanismo circular, a divisão de grupos funcionais dentre os cidadãos). Mas a lembrança do diálogo de Platão é sempre imprecisa e remota, de modo que é impossível apontar uma passagem de uma dessas duas obras como a retomada de uma sequência do *Critias*. Tomemos o exemplo das refeições em comum nos refeitórios, que encontramos tanto na *Utopia* (no início do Livro segundo) quanto na *Cidade do Sol* (desde a entrada na cidade): se elas lembram ao mesmo tempo a *República* e o início do *Timeu*, elas poderiam também ser referidas a Diodoro (*Biblioteca histórica*, II, 59). É, assim, o conjunto da literatura do périplo e da região extraordinária que é aproveitado pelos utopistas, sem produção de fontes exatas.” PRADEAU, 1997, p. 278.

³ Essa é também a leitura de Jean-Marie Bertrand, que escreveu o verbete “Platon” em SARCEY, Michèle Riot; BOUCHET, Thomas; PICON, Antoine. *Dictionnaire des Utopies*. Paris: Larousse, 2006. p. 186-189. Ver p. 186.

Quando vamos ao *Timeu* com esses problemas em mente, salta aos olhos a maneira como Crítias, o personagem narrador da história da guerra entre Atenas e Atlântida, adjetiva sua narrativa: “Ἀκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς...”⁴ “Escuta então, Sócrates, uma história muito estranha, mas em tudo verdadeira...”. Platão usa aí um termo, o adjetivo ἄτοπος, que a princípio teria algum parentesco com o moderno termo “utopia”. Ἄτοπος, segundo o Bailly⁵, é o que não se encontra em seu lugar, donde: “extraordinário, estranho, insólito”; por conseguinte, “extravagante, absurdo” etc. Em português teríamos também a tradução possível por “descabido”, como aquilo que não cabe, que está deslocado, fora do seu lugar. Do adjetivo viria o substantivo ἀτοπία, significando a própria estranheza, absurdidade, singularidade etc.

O que propomos neste trabalho é mostrar, brevemente, como Platão utiliza o adjetivo em sua obra, a tentar ver sua relevância para a compreensão do estatuto da narrativa de Crítias. Traduzindo numa pergunta: “O adjetivo ἄτοπος tem algum significado ou uso especial em Platão, que me permita compreender melhor essa narrativa?”. Afinal de contas, estamos tratando de um texto que já foi considerado por uma enorme tradição de intérpretes⁶ como mito, por uns, como relato, por outros, como mentira útil, como um passatempo para Platão, como uma história de família, enfim, um texto difícil de enquadrar ou de amarrar, melhor dizendo, num gênero por conta das mais diversas influências que ali se podem encontrar e, principalmente, por ser, como já dissemos acima desde a fala de Crítias, um ἀληθινὸς λόγος, uma história verdadeira que sabemos nós que não pode ser verdadeira (no sentido factual). Deixando de lado o problema Atlântida, é de comum acordo que a Atenas arcaica ali descrita, sobre a qual falaremos mais tarde, não pode ter existido como quer nos fazer crer Crítias.

Voltemo-nos, então, para o adjetivo ἄτοπος e alguns de seus usos

⁴ PLATÃO. *Timeu*, 20d8-9.

⁵ BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan. Paris: Hachette, 2000. Cf. p. 303.

⁶ Trabalhamos o problema do gênero da narrativa em nossa tese de doutorado: HADDAD, Alice Bitencourt. *A Narrativa de Crítias: Uma Interpretação desde a Discussão de seu Gênero*. 2008. 182 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

e contextos em Platão. Em primeiro lugar, podemos observar que é qualificado de ἄτοπος aquelas coisas que causam em alguém, sem querer e já sendo redundante, certa estranheza. O que queremos acrescentar com isso é que a qualificação de ἄτοπος passa por um estado de alma ou de espírito de desconcerto, ou de perplexidade, ou até de constrangimento. Alguém passa por esse processo de estranhamento antes de qualificar algo de ἄτοπος, sendo, então, o adjetivo a expressão de uma impressão que remete mais ao estado do emissor do que à própria coisa. Vejamos alguns exemplos em Platão que ilustrem essas nossas sugestões, isto é, que mostrem como *átopoi* coisas que causam estranheza, que nos deixam de algum modo desconfortáveis:

1. O ventríloquo Euriclés do *Sofista*⁷: a situação de ouvir um som que parece não sair da boca da pessoa que o emite.

2. É esquisita, estranha, desconcertante a semelhança entre o que se passa em sonho e o que se passa quando estamos acordados – diz Teeteto em seu diálogo⁸. Não podemos afirmar se estamos dormindo ou acordados, uma vez que, sustenta Sócrates, dedicamos igual tempo a cada um desses estados e lutamos pela veracidade de certas noções em ambos. É desconcertante, precisa Teeteto, quando em sonho contamos nossos sonhos. Daí não é difícil imaginar que podemos agora estar dormindo, e isso é *átopos*, estranho e desconfortável.

3. É *átopos*, segundo Sócrates, a imagem que ele apresenta no *Górgias*⁹ de uma realidade possível, mas penosa de se imaginar: Quem sabe se não estamos mortos? “Quem sabe”, cita Eurípides, “se o viver é morrer / e se o morrer é viver?” De nós, os mais miseráveis (ἀθλιώτατοι) e irrefletidos (ἀνόητοι) se comportam como quem precisa carregar água numa peneira para encher tonéis sem fundo. *A alma deles* é uma peneira, não podendo reter nada por ἀπιστία, incredulidade, e λήθη, esquecimento.

Nesses exemplos e ainda em outros que vamos citar, temos como a marca da *atopia* certo desconforto diante de uma determinada realidade, seja ela atual (presente) ou possível (imaginada, suposta). Os personagens que afirmam algo como *átopos* vivem uma situação de não reconhecimento

⁷ PLATÃO. *Sofista*, 239c.

⁸ PLATÃO. *Teeteto*, 158c.

⁹ PLATÃO. *Górgias*, 493c.

daquilo que está se passando, ou da impossibilidade de entender, de explicar para si mesmo o que vê e/ou ouve. São vários os exemplos nos diálogos em que um personagem estranha o outro ou o que outro diz, não reconhecendo uma determinada fala de seu interlocutor, considerando-a como que vindo de outra pessoa. Coincidência ou não, isso ocorre três vezes com Sócrates, como no *Alcíbiades*¹⁰ :

1. Depois de tanto seguir Alcibíades sem nada lhe dizer, no tempo em que ele era assediado por diversos *erastaí*, Sócrates enfim é liberado pelo deus para dialogar sobre suas ambições políticas. Alcibíades se assusta com o enorme discurso de Sócrates abordando o assunto:

Πολύ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνη, ἔπειδῃ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπου·

Muito mais estranho, ó Sócrates, parece agora, desde que começaste a falar, do que quando me seguias em silêncio.

Sócrates já era estranho calado e parece ainda mais estranho falando. Não é reconhecido, tal qual o ventríloquo do *Sofista*.

2. No *Górgias*, em dado momento, é Cálicles quem não reconhece a postura socrática: ‘Ὡς ἄτοπος εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος. “Como estás estranho, Sócrates, e um demagogo simplório!”¹¹’

3. Ainda, no *Fedro*, Sócrates se autointitula um ἄτοπος, não como alguém que está ou parece estranho, mas alguém que é estranho (ou extravagante, como traduz Robin¹²). Estranho porque acredita no mito do rapto de Oritia por Bóreas, nisso se diferenciando dos sábios (σοφοί).

O não reconhecimento do outro tanto pode se dar por ignorância daquilo que se apresenta, quanto por sua enfática recusa. A *atopia* por ignorância o *Político*¹³ descreve de maneira muito clara: τὸ γὰρ ἄτοπον ἐξ ἀγνοίας πᾶσι συμβαίνει. “A estranheza decorre da ignorância geral”.

Por isso, achamos estranha e engraçada a recomendação, nas

¹⁰ PLATÃO. *Alcíbiades*, 106a.

¹¹ PLATÃO. *Górgias*, 494d.

¹² Ad 229c em PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1944. t. 4, 3ª parte.

¹³ PLATÃO. *Político*, 291b.

*Leis*¹⁴, da ginástica para embriões. As grávidas devem caminhar para que os embriões se movam, já que o movimento é importante para sua formação ainda que seja produzido por outro, sem seu próprio esforço.

É considerado estranho também, por Críton¹⁵, o sonho de Sócrates às vésperas de sua condenação, com uma mulher de branco o chamando e avisando de sua futura chegada aos campos férteis da Ftia. Para Críton, que tem uma fuga preparada para seu mestre, o sonho não diz nada, é estranho, obscuro. Para Sócrates, que sabe que não fugirá à condenação, ao contrário, o sonho não é *átopos*, mas *ἐναργές*, claro, manifesto.

Talvez em muitas das ocorrências que citamos tenhamos o leitor também participando do processo de estranhamento. Para nós também são estranhas e desconfortáveis algumas das situações descritas. Mas nenhuma nos parece mais convidativa ao leitor, para que viva essa experiência, do que a do livro VII da *República*, na célebre imagem da caverna. Após aquela primeira descrição dos homens, do cenário da caverna e do lado de fora, com o muro, os objetos etc., diz Gláucon: “Ατοπον ... λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους. “Falas de uma estranha imagem e de estranhos prisioneiros.” Sócrates retruca, Ὁμοίους ἡμῶν, “Semelhantes a nós!” E a partir dessa afirmação toda a cena se torna ainda mais impactante e desconcertante, por nos obrigar ao esforço de nos reconhecermos na condição dos homens descritos, e vivendo a realidade à maneira deles. É tão terrível quanto a suspeita de estarmos agora dormindo ou a de estarmos agora mortos.

Como anunciamos acima, vemos também em Platão o qualificativo *ἄτοπος* aplicado àquilo que se recusa enfaticamente, àquilo que não é reconhecido não por ignorância, mas por se saber impossível, absurdo. Aí o adjetivo é usado mais para expressar desdém do que simplesmente um estranhamento. Consideramos o melhor exemplo disso a maneira como Sócrates se refere às ideias de Anaxágoras. Elas são ditas *ἄτοποι* tanto na *Apologia*¹⁶ quanto no *Fédon*¹⁷. Todos sabem da decepção de Sócrates descrita neste diálogo após comprar e ler o livro de Anaxágoras. Ele esperava que o *Νοῦς* anaxagórico, do qual já ouvira falar, dito ordenador de tudo, fun-

¹⁴ PLATÃO. *Leis*, VII, 789b.

¹⁵ PLATÃO. *Críton*, 44b.

¹⁶ PLATÃO. *Apologia*, 26e.

¹⁷ PLATÃO. *Fédon*, 98c e 99a.

cionasse à maneira de uma causa final, como aquilo em vista do que cada coisa nascesse, percesse, existisse, sofresse ou produzisse uma ação. Essa ideia de um Νούς que apenas desencadeia o processo de separação do todo indiscernível à maneira de um vórtice, e sem ter nada em vista, parece a Sócrates decepcionante, desconcertante, ἄτοπος.

Consideramos que os exemplos de *atopia* que trouxemos já são suficientes para nos voltarmos, enfim, para o prólogo do *Timeu*, a tentar, então, compreender o que significa dizer que a história contada por Crítias é ἄτοπος. Reparem que quem qualifica a história de ἄτοπος é o próprio narrador, que já a conhece, como se estivesse preparando os interlocutores e, por que não?, o leitor para o que vem em seguida, a saber, a descrição de uma Atenas arcaica excelente e desconhecida de quase todos os atenienses. É preciso preparar os interlocutores e leitor, sim. Afinal, como é possível que quase ninguém tenha conservado nenhuma memória acerca dessa pólis, que chegou a combater e vencer o maior império de seu tempo, Atlântida? E como é possível que alguns poucos, ao contrário, a tenham preservado?

A fim de solucionar o problema da inverossimilhança, de superar pelo menos a estranheza que é esse esquecimento coletivo, Crítias, preliminarmente, conta detalhe por detalhe como a história chegou até ele, recuperando toda a cadeia de transmissão e acrescentando a ela descrições precisas dos momentos em que ela ocorreu. É Sólon quem conta a história a Drópides, bisavô do narrador; esse Drópides conta a Crítias, avô do Crítias-narrador; esse Crítias-avô conta ao neto Aminandro, irmão de Crítias, que a ouve e agora a pode contar. Se quisermos prosseguir com a cadeia de transmissão, podemos incluir Platão, sobrinho de Crítias, que de alguma forma dela ficou sabendo e pôde então escrever o diálogo.

Crítias descreve, como anunciamos acima, com precisão toda a cena de seu avô contando a história, lembrando datas, situações, falas e até o sorriso do velho. Em sua narrativa, o próprio avô também utiliza o mesmo procedimento, recuperando também com minúcia o encontro de Sólon com o sacerdote egípcio, fonte estrangeira da história da cidade. É de se notar, ainda, que, embora o egípcio diga que há escritos guardados em seus templos acerca daquilo que é dito sobre Atenas, eles nunca são consultados por Sólon ou qualquer outro. A história é a cada vez transmitida oralmente. Nem Sólon, porque fazia da poesia apenas um passatempo, a

escreveu. Aliás, esse é um dos motivos que justificam seu esquecimento pelos atenienses. Como a cidade sofre de dilúvios periódicos que dizimam a população das planícies, sobrevivendo apenas os que vivem nas montanhas, e esses, segundo o sacerdote, são iletrados, a cada vez perdem-se os escritos e com eles a memória. Mas um povo de tradição tão marcadamente oral não deveria ter apenas nos escritos o registro de sua história. É que os montanheses, além de iletrados, são ἄμωσοι, também não são dedicados às musas, afastados da tradição poética, oral por excelência. Sem as letras e longe das musas, diz Platão que eles se tornaram ἄφωνοι, mudos, interrompendo a marcha narrativa que se seguiria através das gerações.

Após tanto preparo para a narrativa em si, finalmente chegamos à descrição dessa Atenas desconhecida. E então entendemos o sentido de sua *atopia*: somos apresentados a uma Atenas muito diferente daquela do tempo de Sócrates e Platão e muito próxima da pólis construída com o *lógos* na *República*. Há nela a separação (χωρίς) dos diferentes grupos (γένη) da cidade, o impedimento de um realizar a tarefa do outro, com especial destaque para o grupo que combate (μάχιμον γένος), distinto de todos os outros e impedido de se ocupar de algo mais além da guerra.

Se prosseguirmos com a descrição dela feita no *Crítias*, temos ainda uma série de outras coisas estranhas a um ateniense daquele tempo:

1. Primeiro, a ideia de que o lote de Atenas foi dado sem disputa¹⁸, quando a história conhecida pelos atenienses é justamente a da disputa entre Atena e Posêidon pela Ática. Apolodoro, em *Biblioteca*, 3.14.1, conta que Posêidon teria produzido um mar a golpe de tridente, bem no meio da Acrópole, e que Atena teria plantado uma oliveira, ambos como sinal de apropriação da região. Quando os dois pleitearam sua posse, embora Posêidon tivesse chegado primeiro, Atena tinha Cécrops como testemunha de seu feito, de modo que os doze deuses chamados para árbitros decidiram por dar à deusa o território da Ática, e por isso a cidade de Atenas ganhou seu nome. Furioso, Posêidon lançou uma enchente que cobriu a Ática com o mar.

Essa mesma história aparece resumida ou anunciada em Heró-

¹⁸ PLATÃO. *Crítias*, 108b.

doto¹⁹, Plutarco²⁰, Pausânias²¹, Ovídio²² e estaria representada no frontão esquerdo do Partenon.

2. Hefesto e Atena, no *Crítias*, teriam engendrado (o verbo é ἐμποιέω) homens bons autóctones (ἄνδρες ... ἀγαθοί ... αὐτόχθονες)²³. A história está parcialmente de acordo com a tradição, pois o que supostamente se contava era que Atena um dia foi à oficina de Hefesto para encomendar armas e que este, apaixonado por ela, a perseguiu. Alcançando-a, tentou estuprá-la. Ela conseguiu se desvencilhar, mas um pouco de esperma caiu em sua perna. Com nojo, ela limpou a sujeira com um pano de lã, que depois jogou à Terra e dali nasceu Erictônio, um dos lendários autóctones atenienses. A história aparece assim em Apolodoro, *Biblioteca*, 3.14.6; além de aludida brevemente por Pausânias²⁴ e Eurípides²⁵.

3. De acordo com *Crítias*, Cécrops, Erecteu, Erictônio, Erisícton e outros heróis anteriores a Teseu teriam conduzido a guerra contra Atlântida²⁶, quando todos esses nomes estão apenas associados ao passado mais primitivo da cidade.

Cécrops aparece na *Biblioteca*²⁷ como um autóctone, com a metade do corpo de homem e a outra de serpente, e como o primeiro rei da Ática; enquanto em Pausânias²⁸ ele é genro do primeiro rei, de nome Acteu. Nas *Vespas*, de Aristófanes²⁹, ele é chamado de herói com cauda de serpente, aparência essa também mencionada no *Íon* de Eurípides. Sob seu reinado, como dissemos acima segundo a *Biblioteca*, teria havido a disputa da Ática por Posêidon e Atena.

¹⁹ HERÓDOTO. *Histórias*, 8, 55.

²⁰ PLUTARCO. *Temístocles*, 19.

²¹ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1, 24, 5 e 1, 26, 5.

²² OVÍDIO. *Metamorfozes*, 6, 70.

²³ PLATÃO. *Crítias*, 109d.

²⁴ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1, 2, 6; 1, 14, 6; 1, 18, 2 e 1, 24, 7.

²⁵ EURÍPIDES. *Íon*, 20 et seq.

²⁶ PLATÃO. *Crítias*, 110a-b.

²⁷ APOLODORO. *Biblioteca*, 3, 14, 1.

²⁸ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1, 2, 6.

²⁹ ARISTÓFANES. *Vespas*, 438.

Erecteu é citado na *Iliada*³⁰, no catálogo das naus, como μεγαλήτορος, o de grande coração, ou de grande coragem; nascido da terra fecunda (τέκε ... ζείδωρος ἄρουρα) e criado (θρέψε) por Atena. Os guerreiros atenienses ali são ditos do demo de Erecteu (δῆμον Ἐρεχθίδος). Em Heródoto³¹, Erecteu é citado como antigo rei de Atenas e pai de Oritia – o que faria de Bóreas, o vento do norte, seu genro e aliado dos atenienses. Ele também aparece como rei de Atenas em Pausânias³², sob cujo reinado teria ocorrido a guerra entre a cidade e Elêusis. O mesmo acontecimento é aludido por Plutarco³³, que cita, em seu apoio, a tragédia perdida de Eurípidés, de título *Erecteu*.

Eriçtônio, numa passagem já citada da *Biblioteca*³⁴, aparece como o autóctone nascido da tentativa de estupro de Atena por Hefesto. Em Pausânias³⁵, de modo ainda compatível com essa tradição, ele é filho de Hefesto e da Terra (Γῆ). O *Íon* de Eurípidés³⁶ também afirma sua autoctonia e relação com Atena. Ela, virgem, não é sua mãe, mas é quem o tira da terra com as mãos³⁷. Segundo a *Biblioteca*, ele teria sido o rei ateniense que levou a estátua de madeira de oliveira da deusa à acrópole e que instituiu o Festival das Panateneias. Também há a associação de Eriçtônio com a forma de serpente; Pausânias³⁸ o identifica com uma que se encontraria aos pés da estátua de Atena na acrópole.

Erisícton aparece na *Biblioteca*³⁹ como filho de Cécrops e ele mesmo sem filhos. A única coisa que se afirma dele é que teria sido quem trouxe de Delos para Atenas a mais antiga das três estátuas de Ilítia⁴⁰.

4. Sobre a constituição política da Atenas arcaica, no *Critias* se

³⁰ HOMERO. *Iliada*, II, 547.

³¹ HERÓDOTO. *Histórias*, 7, 189.

³² PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1, 38, 3.

³³ PLUTARCO. *Vidas Paralelas*, 20.

³⁴ APOLODORO. *Biblioteca*, 3, 14, 6.

³⁵ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1, 2, 6.

³⁶ EURÍPIDES. *Íon*, 20 et seq.

³⁷ EURÍPIDES. *Íon*, 270.

³⁸ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1, 24, 7.

³⁹ APOLODORO. *Biblioteca*, 3, 14, 2.

⁴⁰ PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1, 18, 5.

acrescenta que as mulheres também podiam guerrear, à maneira da *República*. Aqui Platão é ainda mais enfático, não se restringindo apenas às mulheres, mas abarcando machos e fêmeas entre todos os seres vivos (ζῷα), dizendo-os capazes de compartilharem ocupações comuns de acordo com sua natureza⁴¹.

5. Ainda sobre a constituição política, repete-se a *República* ao se interditar aos guerreiros a propriedade privada, tendo, em contrapartida, o fornecimento de todo o necessário para sua alimentação e formação⁴².

6. Sobre a constituição física da cidade, seus limites são alterados. Crítias afirma que eles se estendiam, nesse período arcaico e esquecido, “até o Istmo e, do lado do continente, atingiam o cimo do Parneto e do Citerão. Daí descia a linha divisória na direção do mar, tendo o Orópia como limite à direita e o rio Ásopo, à esquerda”⁴³. Platão, assim, entende como parte dessa Atenas arcaica o território de Mégara, Orópia e boa parte da Beócia. Brisson⁴⁴ nota que essa suposta configuração antiga justificaria reivindicações territoriais do tempo de Platão.

7. Ainda sobre a constituição física, a descrição de seu solo tampouco condiz com a da Atenas histórica. Crítias fala de uma Atenas de terra fértil, com enorme variedade, quantidade e excelência de frutos e pastagens infinitas para animais de toda espécie. As montanhas seriam ornadas de matas, ostentando árvores que forneceriam madeira para a construção, além de frutas⁴⁵. O contraste com a Atenas do tempo de Platão é tão manifesto, que Crítias se pergunta: Πῶς οὖν δὴ τοῦτο πιστόν, καὶ κατὰ τί λείψανον τῆς τότε γῆς ὁρθῶς ἂν λέγοιτο; “Como isto é agora crível, e que resto de terra daquele tempo justificaria o que estou dizendo?” Em outras palavras, “há indícios hoje dessa antiga fertilidade, algo que prove que estou com a razão?”. A resposta que o próprio Crítias dá é o motivo para que não haja nada parecido com esse solo antigo: Com as muitas e grandes inundações

⁴¹ PLATÃO. *Crítias*, 110b-c.

⁴² PLATÃO. *Crítias*, 110c.

⁴³ PLATÃO. *Crítias*, 110d-e. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁴⁴ PLATON. *Timée, Crítias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction. 5^e ed. Paris: Flammarion, 2001. Cf. p. 383.

⁴⁵ PLATÃO. *Crítias*, 110e-111d.

que ocorreram ao longo dos 9 mil anos que separam a Atenas arcaica da da época dos personagens, a terra foi se deslocando das alturas para o mar. A imagem que Platão usa para descrever o solo de sua cidade é forte:

λέλειπται δὴ, καθάπερ ἐν ταῖς σμικραῖς νήσοις, πρὸς τὰ τότε τὰ νῦν ὄιον νοσήσαντος σώματος ὅσα, περιερρηκείας τῆς γῆς ὄση πείρα καὶ μαλακῆ, τοῦ λεπτοῦ σώματος τῆς χώρας μόνου λειφθέντος.

*O que resta então, assim como nas ilhas pequenas, no lugar do que havia antes são como ossos de um corpo doente, uma vez que a terra, rica e fofo, escorren, só restando da região o corpo despelado*⁴⁶.

Essa Atenas descrita por Crítias, de excelência política e física, é “atópica” porque nunca sabida, nunca vista. Os nomes que ficaram não são reconhecidos como de vencedores numa importante batalha, e a terra que os personagens do diálogo podiam pisar nada tinha daquela verde riqueza de outrora. O que dizer então da divisão da sociedade em grupos, cada um realizando sua tarefa, em discordância com a tão costumeira e democrática participação dos cidadãos nos assuntos políticos e na guerra? Mais difícil ainda de aceitar é o compartilhamento de tarefas entre homens e mulheres, numa sociedade em que a diferença de papéis entre os gêneros é tão marcada. Ouvir ou ler que tudo isso se deu de fato, que essa é a verdadeira história de Atenas, geraria num ateniense de então aquela mesma impressão que no início descrevíamos. Estranheza, perplexidade, desconcerto. E Platão, assim, tira o leitor de seu lugar habitual. Mais do que isso, o filósofo reinventa o lugar do leitor, sua cidade, oferecendo um modelo de pólis diferente daquela construída na *República*, porque ali não se sabia se ela um dia existiria; oferece, enfim, o modelo de uma pólis que “existiu”, uma cidade viva. A Atenas arcaica, cuja constituição se assemelha em muito à da *República*, pôde submeter seus homens à guerra e esses venceram. Não há, todavia, decadência, degenerescência, corrupção por ali. O fim desses homens excelentes se deveu a um terremoto⁴⁷ – uma forma encontrada pelo filósofo para fazer desaparecer o que ninguém viu nem nunca soube. São todos engolidos pela terra: uma imagem não apenas de fortes cores dramáticas,

⁴⁶ PLATÃO. *Crítias*, 111b.

⁴⁷ PLATÃO. *Timen*, 25d.

mas simbólica do retorno dos guerreiros ancestrais ao ventre materno, já que um povo de origem autóctone, nascido pelas mãos da virgem.

Quanto à motivação de Platão para realizar esse deslocamento, deslocamento de todos os atenienses para outro lugar, pensamos que Loraux⁴⁸ usa as palavras certas: “ela [a cidade] ajuda na reflexão sobre a pólis a se constituir a partir dela e contra ela”. Nesse sentido, retornando à discussão da abertura deste trabalho, a *atopia* serve à utopia – se entendermos por utopia, grosso modo, a cidade imaginária idealizada, construída como alternativa a uma realidade que se quer criticar. No caso do *Crítias*, os quadros a serem contemplados e comparados são dois: de um lado, a Atenas idealizada por Platão, utópica e atópica; e, de outro, a rica, poderosa e imperialista Atlântida, associada muito frequentemente e com justiça a Atenas histórica. Se a Atenas arcaica platônica é estranha, *átopos*, Atlântida, por sua vez, é muito familiar. E é por isso que ela é o contra-exemplo, servindo de modelo vivo, porque “inscrito na história”, da organização política que não⁴⁹ que se quer porque fracassa, porque não se sustenta. Segundo Bertrand⁴⁹, uma distopia:

uma distopia marítima, imagem de um Estado pletórico, inorgânico e confuso, apesar de sua estrutura aparentemente racional, é a imagem da Atenas contemporânea, imperialista e confusa.

E Platão não apenas realiza esse jogo de oposições, o embate das duas formas de organização política (no sentido mais largo da expressão), para fins analíticos, como contribuição para a reflexão acerca da melhor constituição. Se a questão fosse só essa, não seria necessário dizer que a narrativa é verdadeira. Bastaria fazer o que fez na *República* e nas *Leis*, traçar em diálogo, construir com o *lógos*, como plano preliminar à ação política ou, melhor dizendo, tomando a reflexão por si só como ação preliminar e fundamental ao filósofo pintor de cidades. No *Timen* e no *Crítias*, porém, ocorre algo mais. Ao fazer da narrativa uma história verdadeira, Platão realiza uma intervenção tão radical na história da cidade, que parece pretender mudar a própria memória dos atenienses. E isso só é possível porque o filósofo conhece esse mecanismo, o da construção da memória coletiva. Para ser

⁴⁸ LORAUX, Nicole. *L'invention d'Athènes*. Paris: Payot, 1993. Cf. p. 309.

⁴⁹ BERTRAND, 2006, p. 187.

breve e não fugir muito ao tema já na conclusão, gostaríamos de apontar dois lugares onde Platão demonstra a importância desse procedimento.

Primeiro, na *República*, quando da discussão acerca da educação dos futuros guardiões; nota-se todo o cuidado que se toma com os mitos a serem contados às crianças, sabendo-se⁵⁰ que elas ficam marcadas mais facilmente, que suas almas são moldáveis⁵⁰. Quando o filósofo trata dos mitos a serem rejeitados, das prescrições aos poetas sobre o que se deve contar, ou não, e como às crianças, o que está em questão é a memória dos cidadãos, isso que chamamos anteriormente de memória coletiva. Pensar a educação de maneira unificada, dentro de um único projeto tem como consequência a moldagem não apenas de indivíduos, mas do todo social que eles compõem, possibilitando que se reconheçam em suas crenças e opiniões comuns, e que estabeleçam práticas, modos de agir em conformidade com o plano do legislador (daquele que pensou e formulou a formação que queria para seus cidadãos). A intervenção pela educação na *República* é tão ou mais radical que a mudança da história ateniense no *Timeu-Crítias*. Basta considerarmos toda a poesia que existiu e circulou de fato naquele tempo e lugar que seria banida pelos rígidos parâmetros dos personagens da *República*. E isso significaria operar sobre a memória coletiva, isto é, a tradição oral seria outra, a maneira como heróis e deuses seriam representados seria outra, a visão dos cidadãos sobre si mesmos e sobre a própria cidade seria outra, enfim, essa pólis seria extremamente diferente de Atenas e provavelmente de qualquer cidade grega existente.

Outro lugar onde vemos a importância dada por Platão à construção da memória coletiva, mas agora de maneira crítica, é no *Menexeno*. Por meio de uma paródia à oração fúnebre, o filósofo mostra como a história da cidade pode ser forjada para servir à propaganda do regime democrático. O curioso, todavia, é que podemos observar várias semelhanças entre o discurso de Sócrates no *Menexeno* e a narrativa de Crítias, o que nos permite identificar nessa última a escrita do filósofo repetindo para seus próprios interesses os procedimentos do orador que quer elogiar sua cidade: com a enorme diferença de que o orador elogia sua cidade atual e o regime sob o qual vive, enquanto Platão elogia uma remota Atenas, estranhíssima aos

⁵⁰ PLATÃO. *República*, 377a-b.

seus contemporâneos, assim como sua organização política. Podemos citar como alguns desses elementos comuns a disputa entre Atena e Posêidon pelo território da Ática; o mito da autoctonia; o elogio dos ancestrais e seus feitos, antecipando-se sua valorização por meio de adjetivos como *pollá*, *kalá*, *megála*, *thaumastá*, *kállista*; e o uso das narrativas de guerra como meio de se provar a vitória de uma *politeía* sobre outra, como se a vitória das *idades* na guerra fosse a manifestação de sua supremacia política. Dentro dessas narrativas de guerra, alguns elementos também se repetem em um e outro discurso, como o da Atenas libertadora dos gregos; o da grandeza do inimigo (no *Menexeno*, o império persa; no *Timeu-Crítias*, o império atlante; ambos caracterizados de forma muito semelhante); e o da Atenas isolada em seu combate contra os bárbaros.

O que estamos defendendo, em suma, é que se, por um lado, a narrativa de Crítias se propõe, literalmente, uma continuação da discussão acerca da melhor *politeía*, ela representa, além disso, o empenho em inscrever tal *politeía* na memória dos que ali escutam a história. A *politeía* semelhante à da *República*, no *Timeu-Crítias*, toma a forma de mito-fundador, de tal modo que dela não se pode afirmar que seja irrealizável, impossível. No *Timeu-Crítias*, ela já aconteceu. O fato de já ter acontecido, todavia, não significa que esteja acabada e distante, pois, como mito-fundador, deveria se tornar referência comum entre os atenienses e permanente: “O passado está no presente ou, o que vem a ser o mesmo, o último é construído a partir da maestria do passado”⁵¹.

Platão, assim, paradoxalmente, encontra um *tópos* onde situar sua *politeía* dita utópica: em tempos tão antigos, sobre os quais ignoramos a verdade. Nesse espaço, a mentira se legitima quando próxima da verdade⁵², essa verdade de outra ordem, não subsumida à verificação dos fatos. E o filósofo termina por simular plasmar novos atenienses. Não são os gregos como crianças? Há que se cuidar, então, do que lhes contar.

⁵¹ A passagem se encontra num interessante trabalho sobre as relações entre mitos de origem, história e memória coletiva na construção da identidade da sociedade do oásis de El Ksar, na Tunísia. Trabalho que, curiosamente (porque com um objeto tão distinto), nos rendeu vários elementos para a leitura do *Timeu-Crítias*. KILANI, Mondher. *La Construction de la Mémoire: Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*. Genève: Labor et Fides, 1992. Cf. p. 261.

⁵² PLATÃO. *República*, 382d.

RESUMO

Em *Timeu*, 20d8-9, Crítias descreve a história que irá contar como “muito *átopos*”, mas “em tudo verdadeira”. O objetivo deste artigo é compreender o significado desta expressão, “*átopos*”, baseado em (1) outros usos nas obras de Platão e (2) no conteúdo da história de Crítias.

Palavras-chave: Platão. *Timeu-Crítias*. Narrativa. *Átopos*.

ABSTRACT

In *Timaues*, 20d8-9, Critias describes the story he is going to tell as “passing *atopos*” but “wholly true”. The aim of this paper is to understand the meaning of this expression, *atopos*, based on (1) another uses in Plato’s works and (2) on the content of Critias’ story.

Key-words: Plato. *Timaues-Critias*. Story. *Atopos*.

A CIDADE SONHADA: FILOSOFIA, UTOPIA, SONHO E ADIVINHAÇÃO

ALEXANDRE SCHMITT

*Programa de Pós-graduação em Psicologia
Universidade Gama Filho*

O *Cármides* é um diálogo privilegiado para a análise de alguns tópicos tradicionalmente ligados ao tema da utopia. Nele, pelo menos duas cidades – uma distópica e uma utópica – são construídas e os elementos motivadores dessa construção, bem como os métodos nela empregados, são bastante evidentes. A busca da felicidade humana, pautada em uma investigação acerca da ideia de bem, o método dialético, e a própria constituição do filósofo como tal ao empreender essa atividade são ali evidenciadas.

A cena, a data dramática e as personagens envolvidas nesse diálogo que tem como tema principal a investigação da temperança constituem também evidências de alguns elementos primordiais nesse processo. Elas assinalam o pano de fundo em que se dá a atuação do filósofo na construção de suas cidades. No caso do *Cármides*, está-se diante de uma Atenas devastada pela injustiça: a data dramática recentemente acordada por boa parte dos comentadores, depois do estudo de Planeaux¹, a situa ao final da primavera do ano de 429a.C., terceiro ano da guerra do Peloponeso e final do primeiro ano da famosa peste que assolou a cidade. O cenário terrível de anomia descrito por Tucídides no segundo livro da *História da Guerra do Peloponeso* oferece um pano de fundo razoável para a situação que aquelas personagens logo enfrentariam. O cenário da guerra e da peste ecoa as cidades injustas castigadas por esses flagelos, decorrentes dos atos de desmedida de seus soberanos, desde Homero² a Hesíodo³, passando pelo

¹ PLANEAUX, Christopher. Socrates, Alcibiades, and Plato's ΤΑ ΠΟΤΕΙΔΕΑΤΙΚΑ. Does the *Charmides* have an historical setting? *Mnemosyne*, Leiden, v. 52, n. 1, p. 72-77, 1999.

² HOMERO. *Ilíada*, I, 41-53.

³ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, 238-247.

*Édipo-Rei*⁴ e pela *Antígona*⁵ de Sófocles – cidades doentes, com soberanos injustos. Um dos piores tiranos de Atenas – Crítias – é um dos interlocutores de Sócrates no diálogo, que será acompanhado de outro membro da tirania dos trinta – Cármides, que, curiosamente, sofre de uma dor de cabeça – alusão possivelmente metafórica também não só à desmedida da Atenas Imperial, cabeça de um grande império, mas também à doença que dizimaria boa parte de sua população, que afeta inicialmente⁶ esse órgão do corpo humano. Nesse cenário, está-se diante de futuros tiranos.

O objetivo desse trabalho é investigar o emprego por Platão do artifício⁷ do sonho para introduzir o tema da construção de uma cidade utópica no diálogo. O recurso do sonho será também um convite para uma reflexão não só acerca da distinção entre o filósofo e o adivinho, mas também acerca de suas semelhanças.

Duas cidades são construídas por meio do discurso no *Cármides*. A primeira delas encontra-se descrita nas passagens 161e a 162a do diálogo, logo após Cármides definir que temperança consistiria em “cada um fazer o que lhe pertence” (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Visando a investigar como seria uma cidade temperante, segundo essa definição, Sócrates pergunta a Cármides como seria uma cidade em que cada um fizesse apenas aquilo que lhe pertence:

δοκεῖ ἄν σοι πόλις εὖ οἰκεῖσθαι ὑπὸ τούτου τοῦ νόμου τοῦ κελεύοντος τὸ ἑαυτοῦ ἰμάτιον ἕκαστον ὑφαίνειν καὶ πλύνειν, καὶ ὑποδήματα σκυτοτομεῖν, καὶ λήκυσθον καὶ σπλεγγίδα καὶ τᾶλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τῶν μὲν ἄλλοτριῶν μὴ ἄπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν; - Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἦ δ' ὅς.

Parece-te bem uma cidade governada por uma lei como a que obriga cada um a lavar e tecer o seu próprio manto, e a confeccionar o seu próprio calçado e o lécito, o pente ou qualquer outro objeto semelhante, de acordo com o mesmo raciocínio, e a não tocar nos

⁴ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 22-30.

⁵ SÓFOCLES. *Antígona*, 1115-1152.

⁶ Ver TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 49, 2.

⁷ Pelo termo utopia, pretende-se neste trabalho designar a atividade de descrição de uma sociedade imaginada defendida pelo seu autor como melhor do que qualquer sociedade que exista, no passado ou no presente. No caso limite, tratar-se-á não só de uma sociedade melhor, mas da melhor sociedade. Um outro tema importante da discussão sobre a utopia é, obviamente, se essa sociedade é, de fato, possível de ser realizada.

*dos outros, mas a executar e fazer cada qual o que lhes pertence? – Não me parece bem governada.*⁸

Essa é a chamada primeira cidade do *Cármides*, uma cidade que não é bem governada e que produz bens cuja qualidade não é tão boa como numa cidade em que há divisão do trabalho. Nessa cidade, parece também não haver qualquer distribuição desses bens ou troca entre seus membros.

A segunda cidade criada por meio do discurso no *Cármides* é uma cidade em que há uma clara divisão do trabalho por especialização e em que cada indivíduo de fato possui o conhecimento necessário à execução de suas tarefas, sem, portanto, enganar as pessoas dizendo-se especialistas em algo sem que o sejam. Sócrates afirma que os habitantes dessa cidade procederiam bem e seriam felizes. Mas, ele mesmo, depois desse relato, diz não estar convencido de que as pessoas nessa cidade de fato seriam felizes e resolve, por meio da dialética, investigá-la:

Εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα ἡμῶν ἄρχοι ἢ σωφροσύνη, οὕσα οἶαν νῦν ὀριζόμεθα, ἄλλο τι κατὰ τὰς ἐπιστήμας ἂν πράττειτο, καὶ οὔτε τις κυβερνήτης φάσκων εἶναι, ὦν δὲ οὐ, ἔξαπατῶ ἂν ἡμᾶς, οὔτε ἰατρὸς οὔτε στρατηγὸς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς, προσποιούμενός τι εἰδέναι δὲ μὴ οἶδεν, λανθάνοι ἂν ἐκ δὴ τούτων οὕτως ἐχόντων ἄλλο ἂν ἡμῖν τι ζυμβαίνοι ἢ ὑγίεσιν τε τὰ σώματα εἶναι μάλλον ἢ νῦν, καὶ ἐν τῇ θαλάττῃ κινδυνεύοντας καὶ ἐν πολέμῳ σφύζεσθαι, καὶ τὰ σκεύη καὶ τὴν ἀμπεχόνην καὶ ὑπόδεσιν πᾶσαν καὶ τὰ χρήματα πάντα τεχνικῶς ἡμῖν εἰργασμένα εἶναι καὶ ἄλλα πολλὰ διὰ τὸ ἀληθινοῖς δημιουργοῖς χρῆσθαι [...] ἢ γὰρ σωφροσύνη φυλάττουσα οὐκ ἂν ἐφ' ἡμῶν παρεπίπτουσαν τὴν ἀνεπιστημοσύνην συνεργὸν ἡμῖν εἶναι· ὅτι δ' ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν.

Se realmente, tal como ainda agora a definimos, fosse a temperança a governar-nos, passar-se-ia nas várias ciências algo de completamente diferente: não nos enganaria quem disse ser piloto sem o ser, nem nos iludiria o médico, o estrategista ou qualquer outro que fingisse conhecer o que não conhecia. Assim, que resultaria para nós além de sermos mais saudáveis de corpo do que agora, de nos salvarmos quer nos perigos do mar, quer na guerra, e de serem confeccionados com mais arte os nossos utensílios, o vestuário, o calçado e toda espécie de objetos por dispormos de artesãos competentes? [...] A temperança estaria vigilante e não permitiria que a ignorância

⁸ PLATÃO. *Cármides*, 161e-162a.

*acompanhasse o nosso trabalho. E, procedendo com o conhecimento, passaríamos bem e seríamos felizes.*⁹

A segunda cidade do *Cármides* é introduzida no diálogo por Sócrates por meio de um sonho: “Então ouve o meu sonho, tenha ele vindo pela porta do chifre ou pela porta de marfim” (ἄκουε δὴ τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι’ ἐλέφαντος ἐλήλυθεν¹⁰). Esse artifício de comparar uma ideia desenvolvida por meio do procedimento dialético com um sonho é semelhante ao que pode ser encontrado em uma passagem do *Teeteto* em que Sócrates introduz uma teoria que ele ouvira de terceiros e da qual o próprio Teeteto, de súbito, em parte se recorda com as seguintes palavras: “ouça então um sonho em troca de um sonho” (ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνειράτος¹¹). Em ambos os diálogos, essa comparação enfatiza que o sonho deve ser submetido a uma investigação por meio de um procedimento dialético antes que ele possa ser aceito ou rejeitado. A interpretação do sonho se dá por meio do método dialético e, portanto, não por meio de práticas oneiromânticas tradicionais. A menção, por sua vez, à porta de chifre e à porta de marfim é uma referência direta a uma conhecida passagem do canto XIX da *Odisseia* em que Penélope conta a Odisseu, já retornado a Ítaca, mas ainda disfarçado, um sonho que tivera. No sonho, ela vira uma águia matar dezenas de gansos no seu jardim. A águia então revela que ela é Odisseu que havia retornado para matar os pretendentes ao trono de Ítaca:

Θάρσει, Ἰκαρίου κόρη τηλεκλειτοῖο·
οὐκ ὄναρ, ἀλλ’ ὕπαρ ἐσθελόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται.
χῆνες μὲν μνηστῆρες, ἐγὼ δέ τοι αἰετὸς ὄρνις
ἦα πάρος, νῦν αὖτε τεὸς πόσις εἰλήλυθα,
ὃς πᾶσι μνηστῆρσιν ἀεικέα πότμον ἐφήσω.

Fica tranquila, filha de Icário famoso:

Não foi sonho ilusório, mas a verdade foi antecipada.

Os pretendentes são, aqui, os gansos; eu mesmo fui a águia,

Mas agora sou teu marido, que à casa novamente retorna

*Para apressar a eles todos um destino miserável.*¹²

⁹ PLATÃO. *Cármides*, 173a-d.

¹⁰ PLATÃO. *Cármides*, 173a.

¹¹ PLATÃO. *Teeteto*, 201d.

¹² HOMERO. *Odisseia*, XIX, 546-550.

Odisseu, disfarçado, diz a Penélope que o sonho significa que ele retornará e se vingará. Penélope, então, lhe responde que há dois tipos de sonhos: aqueles que vêm pelas portas de marfim, que trazem coisas falsas e enganosas, e aqueles que vêm pelas portas de chifre, que trazem verdades sobre eventos futuros:

ζεῖν', ἧ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι
 γίγνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι.
 δοῖαι γὰρ τε πύλαι ἀμνηνῶν εἰσὶν ὀνείρων·
 αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι·
 τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,
 οἳ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·
 οἳ δὲ διὰ ζεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
 οἳ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται.

*Estrangeiro, de fato, todos os sonhos são inexplicáveis,
 sem sentido, sem que se realize o que predizem aos homens.*

*Dois espécies de portas existem dos sonhos falazes:
 uma é feita de chifre; a outra, de puro marfim.*

*Os sonhos que vêm a nós através do marfim trabalhado
 são aparência e nos falam de coisas vazias;*

*Os que vêm, contudo, dos batentes de chifre polido,
 verdade anunciam, para os que vêem, acerca das coisas futuras.*¹³

A referência ao sonho de Penélope permite que provavelmente outras analogias¹⁴, além daquela relativa à investigação da verdade, possam ser feitas. Como bem salienta Tuozzo¹⁵, o contexto homérico faz referência, em um nível superficial, ao desastre que acomete uma residência que tem os seus gansos mortos por uma águia. Em um nível metafórico, ele possivelmente alude à correção de uma cidade que vem sendo mal governada: o retorno de Odisseu e, com ele, o retorno do bom ordenamento a Ítaca. Essa imagem pode desempenhar um papel significativo na compreensão da *saprosýne*¹⁶.

¹³ HOMERO. *Odisseia*, XIX, 560-567.

¹⁴ Para uma interpretação alternativa da passagem, ver LAMPERT, C. *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010. p. 217.

¹⁵ TUOZZO, Thomas M. *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 267.

¹⁶ A imagem pode remeter também à necessidade de um grande derramamento de san-

Algumas passagens de Platão podem ser ilustrativas para uma amplificação ainda maior do tema do sonho nesse trecho: em especial, três passagens que tratam da produção de sonhos falsos/monstruosos e de sonhos verdadeiros, presentes na *República*. Ali é exposta parte da teoria dos sonhos de Platão.

A primeira delas descreve sonhos terríveis que acometem o sonhador quando a parte concupiscente da alma se vê liberta do controle do *logistikón*:

Τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἦν δ' ἐγώ, ἐγειρομένηας, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὐδῆ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ Θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπώσά μενον τὸν ὕπνον ζητῆ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἥθη· οἶσθ' ὅτι πάντα ἐντῷ τοιοῦτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως. Μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὡς οἴεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλω τε ὄντων ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μισσησθῆναι τε ὅτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός· καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀνασχυντίας.

*Aqueles que despertam durante o sono, respondi, quando a parte da alma que é racional, doce e feita para comandar a outra está adormecida, e que a parte bestial e selvagem, saciada de alimentos ou de bebida se agita, e repudiando o sono, tenta prosseguir e satisfazer seus apetites. Sabes que nesse estado ela ousa tudo, como se ela estivesse separada e desembaraçada de todo pudor e de toda razão; ela não hesita em tentar pensar em violar a sua mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal; em cometer qualquer assassinato, nem se abster de qualquer alimento; em resumo, não há qualquer loucura ou despudor do qual ela se abstenha.*¹⁷

Um pouco mais adiante, Platão discorrerá acerca das condições necessárias à produção de sonhos verdadeiros:

ὅταν δέ γε οἷμαι ὑγιεινῶς τις ἔχη αὐτὸς αὐτοῦ καὶ σωφρόνως, καὶ εἰς τὸν ὕπνον ἴη τὸ λογιστικὸν μὲν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψων, εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος, τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μῆτε ἐνδεία δούς μῆτε πλησμονῆ, ὅπως ἂν κοιμηθῆ καὶ μὴ παρέχη θόρυβον τῷ

que para que o ordenamento justo de uma cidade possa ser reinstaurado. A referência, nesse caso, ao projeto fracassado da tirania dos trinta seria evidente. Sobre isso, ver TUOZZO, 2011, p. 267.

¹⁷ PLATÃO. *República*, IX, 571c-d.

βελτίστῳ χαῖρον ἢ λυπούμενον, ἀλλ' ἔξ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θυμοειδὲς πραῦνας καὶ μὴ τισιν εἰς ὀργὰς ἐλθῶν κεινημένῳ τῷ θυμῷ καθευδῆ, ἀλλ' ἡσυχάσας μὲν τῷ δύο εἶδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται, οὕτως ἀναπαύηται, οἷσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἀπτεται καὶ ἥκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.

*Mas, no meu entender, quando uma pessoa que possui a saúde e a temperança, e só se entrega ao sono depois de ter despertado o seu raciocínio e de tê-lo nutrido com belos pensamentos e com belas especulações, entregando-se à meditação interior; quando ela acalma o desejo sem submetê-lo à carência nem ao excesso, a fim de que ele durma e não perturbe por suas alegrias ou por suas tristezas a parte melhor, e a deixa só, para ansiar por descobrir aquilo que ela ignora do passado, do presente ou do futuro; quando, do mesmo modo, essa pessoa adozou a parte irascível e, sem se irritar com ninguém, adormece com um coração calmo; quando ela tiver apaziguado essas duas partes da alma e estimulado a terceira, onde reside a reflexão, ela se entregar ao repouso, sabes que é nessas condições que a alma atinge da melhor forma a verdade, e que aparecem menos as visões monstruosas dos sonhos.*¹⁸

Em outras palavras, no trecho acima, Platão descreve o sono da alma temperante e como esse sonho é o sonho propício à produção da verdade.

A terceira passagem resume a sua teoria:

ὃ δὲ βουλόμεθα γινῶναι τόδ' ἐστίν, ὡς ἄρα δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστῳ ἔνεστι, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι· τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὕπνοις γίγνεται ἔνδηλον.

*Mas o que nós queremos saber é que há dentro de cada um de nós uma espécie terrível de desejos, selvagens, sem leis, que podem ser encontrados mesmo no pequeno número de pessoas que parecem ser comedidas e que os sonhos colocam em evidência.*¹⁹

Ou seja, uma alma que adormeça em uma estado de tranqüilidade será mais propensa a ter sonhos verdadeiros do que uma alma que adormeça em estado de agitação. É possível, portanto, que o sonho de Sócrates, ícone do comportamento temperante, seja um sonho verdadeiro, mesmo que a verdade por trás dele não seja tão evidente e que seja

¹⁸ PLATÃO. *República*, IX, 571d-572b.

¹⁹ PLATÃO. *República*, IX, 572b.

necessária a sua investigação.

Dois outros diálogos platônicos evidenciam também sonhos de Sócrates e, mesmo, o seu processo interpretativo. O primeiro deles é o *Críton*. Quando Críton visita Sócrates na prisão, onde ele aguarda a sua execução, Sócrates diz-lhe que está convencido de que o navio de Delos chegará no dia seguinte:

τεκμαίρομαι δὲ ἕκ τινος ἐνυπνίου ὃ εἴωρακα ὀλίγον πρότερον ταύτης τῆς νυκτός· καὶ κινδυνεύεις ἐν καιρῷ τινι οὐκ ἐγείραί με.

*Fundo a minha suposição em um sonho que tive esta noite, há pouco. Ainda bem que não me acordaste nesta ocasião.*²⁰

Críton então lhe pergunta qual havia sido o sonho e Sócrates lhe responde:

ἔδοκει τίς μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής,
λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· ὦ Σώκρατες,
“ἤματί κεν τριτάτῃ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.”

*Pareceu-me ver uma mulher bela e graciosa de manto branco aproximar-se de mim, chamar-me e dizer: Sócrates, “dentro de três dias deverá chegar à fértil Ftia”.*²¹

A descrição do sonho feita por Sócrates é uma adaptação do trecho do canto IX, verso 363 e seguintes da *Iliada* em que Aquiles menciona a possibilidade de retornar à sua casa. Sócrates possivelmente interpretou metaforicamente a fala da mulher de branco no sonho: a chegada à fértil Ftia no terceiro dia seria uma indicação clara de sua morte iminente. Porém, interpretada literalmente, tal fala poderia estar prevendo o exílio de Sócrates na Tessália, proposta que será feita por Críton mais adiante no passo 45c2, uma vez que a Ftia era parte dessa região grega.

O segundo diálogo é o *Fédon*. Em uma passagem conhecida, Sócrates relata como constantemente o mesmo sonho o visitava:

ἦν γὰρ δὴ ἄττα τοιάδε· πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνυπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον,

²⁰ PLATÃO. *Críton*, 44a.

²¹ PLATÃO. *Críton*, 44b.

“ὦ Σώκρατες” ἔφη, “μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου”.

*Eis, em linhas gerais, os fatos: frequentemente, ao longo da minha vida, me visitava o mesmo sonho, ora sob uma, ora sob outra visão, mas sempre com as mesmas palavras: Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas.*²²

Sócrates interpreta o sonho como uma incitação à sua atividade, que tinha como objeto a música: “visto que a filosofia é a mais alta forma de música e outra não era justamente a minha ocupação.” (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μερίστης μουσικῆς, ἑμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος²³).

Ainda assim, após o seu julgamento e a festa em honra do deus, pensou se não seria a música comum aquela que a divindade lhe indicava:

ἔδοξε χρῆναι, εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημῶδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν· ἀσφαλέςτερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα καὶ πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ. οὕτω δὴ πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα οὗ ἦν ἡ παρούσα θυσία· μετὰ δὲ τὸν θεόν, ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ’ οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὖς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον. Ταῦτα οὖν, ὦ Κέβες, Εὐήνην φράζε, καὶ, ἂν σωφρονῆ, ἑμὲ διώκειν ὡς τάχιστα.

Achei conveniente então voltar-me para a poesia, para, no caso de assim o ser, não cair em desobediência. De fato, era mais seguro não partir sem me separar desse dever de compor poemas, seguindo as prescrições do sonho. Foi desse modo que comecei a fazer um hino ao deus em honra de quem a presente festa se realiza: a seguir ao hino, contudo, pensei que o poeta, que é verdadeiramente poeta, deve criar ficções e não argumentos: ora, eu não era um criador de ficções. Eis porque peguei essas histórias mais acessíveis, que sabia de cor – as fábulas de Esopo – e versifiquei as primeiras com que me deparei.²⁴ Aí tens, portanto, Cebes, o que explicará a Eveno.

É interessante perceber que Sócrates fornece duas interpretações ao seu sonho. Na primeira, a música é considerada como filosofia; na segunda, a música é vista como poesia. É importante notar na passagem acima como Sócrates admite que a sua primeira interpretação do sonho

²² PLATÃO. *Fédon*, 60e.

²³ PLATÃO. *Fédon*, 61a.

²⁴ PLATÃO. *Fédon*, 61a-b.

possa não ser correta. Isso não significa, contudo, na interpretação dessa difícil passagem, que as opções quanto às possíveis interpretações do sonho sejam excludentes entre si.

O que se pode depreender, portanto, do emprego do recurso do sonho na introdução da segunda cidade do *Cármides* e da sua relação com o tema da utopia e da diferença entre a atividade do adivinho e a do filósofo?

O sonho parece ter diferentes funções ao ser utilizado como recurso literário por Platão para introduzir o tema da cidade governada pelo conhecimento. A referência à conhecida passagem da *Odisseia*, como visto anteriormente, não só revela a possibilidade de se tratar de um sonho enganador ou verdadeiro e que, portanto, precisa ser examinado por um verdadeiro adivinho de sonhos, como também insere o sonho socrático em uma relação analógica com a situação vivida por Penélope e Odisseu: o de uma cidade mal governada onde reinava a injustiça e que necessitava de uma correção. A possibilidade de o sonho ser verdadeiro pode ser pensada, obviamente, a partir da conexão com o tema da utopia, como a própria possibilidade de aquela cidade vir a se constituir como tal algum dia. Do mesmo modo, seguindo a mesma analogia entre a atividade de intérprete de sonhos e a atividade do filósofo, o método de interpretação de sonhos do filósofo difere do método do adivinho nessa passagem. Analogicamente trata-se obviamente do método dialético. É interessante notar também que Sócrates, diferentemente dos demais adivinhos de sonhos, interpreta seus próprios sonhos e não os sonhos de outros. E, do mesmo modo, ele nada recebe nem nada cobra por essa atividade. A utilização do recurso do sonho pode igualmente servir como uma referência ao tema da contemplação das ideias. Além disso, deve-se lembrar que, na tradição grega, os sonhos são costumeiramente vistos como enviados pelos deuses, aqueles que, sim, têm acesso à verdade.

É interessante igualmente notar que nos demais sonhos de Sócrates que aparecem no corpus platônico e que foram reunidos neste trabalho há sempre uma possibilidade interpretativa que permite que haja uma séria dúvida por parte do seu intérprete quanto ao seu verdadeiro significado. O sonho da cidade do *Cármides* parece, no entanto, diferir substancialmente dos sonhos do *Crítion* e do *Fédon* por dizer respeito, em contraste com esses, ao destino de uma cidade imaginária e não ao próprio destino socrático, ao menos diretamente.

Finalmente, uma outra possibilidade interpretativa quanto ao uso do recurso do sonho não pode deixar de ser aventada, apesar de ela não haver sido explorada aqui anteriormente. Trata-se do uso do sonho em rituais de cura em templos dedicados a Asclépio. Na medicina asclepiade, o sonho desempenhava um papel fundamental na cura dos doentes: os doentes dormiam no templo dedicado ao deus e lá ele lhes enviava o sonho que trazia a imagem daquilo que proporcionaria a cura ao doente. Ora, o contexto do *Cármides* permite esse tipo de interpretação. Está-se diante de uma cidade doente: se uma relação analógica entre a doença do corpo e a doença da alma também for possível no nível da pólis, trata-se de uma cidade tomada pela peste (ao se concordar com a data dramática proposta por Planeaux) que poderia ser equiparada à doença do corpo da pólis e que tem a sua alma tomada pela doença da injustiça. Se tradicionalmente nos textos da tradição literária grega é a figura do adivinho, que supostamente conhece o passado, o presente e o futuro, que é capaz de enunciar a causa da peste, bem como oferecer o *phármakon* necessário à sua cura, no contexto acima assinalado, é Sócrates, o filósofo, que, por meio de um sonho, pode refletir sobre como tratar da injustiça que acomete a alma da cidade. No início do diálogo, Sócrates expusera a Cármides que aprendera com médicos trácios, discípulos de Zalmóxis, a cura para a sua dor de cabeça. Esses médicos apontaram um erro em que os médicos gregos incorriam nas suas práticas curativas: eles negligenciavam o todo, a cujo tratamento seria preciso proceder, pois, não estando ele bom, impossível seria que a parte ficasse boa²⁵: era preciso tratar da alma primeiro para que o corpo pudesse posteriormente ser tratado. O tratamento da alma se dava por meio de belos discursos que incutiam na alma a temperança²⁶. Do mesmo modo, o sonho de Sócrates parece também indicar que a saúde da alma dos indivíduos dessa pólis só pode igualmente ser tratada se a alma dessa pólis assim também o for. Em outras palavras, talvez não possa ser possível tratar da alma dos indivíduos se não se tratar antes da alma da cidade, se se considera a advertência dos médicos trácios. Para tanto, a Atenas imperial, tomada de atos de desmedida precisa também ser encantada e ter nela fomentada a temperança. Como

²⁵ PLATÃO. *Cármides*, 156e.

²⁶ PLATÃO. *Cármides*, 157a.

tratar a alma da cidade? Tratando da alma do seu futuro governante? Seria Cármites, portanto, ainda jovem, esse possível futuro governante de Atenas? Vale salientar que é justamente em uma passagem anteriormente citada nesse trabalho que há uma pequena referência aos efeitos desse tratamento sobre a cidade: o trecho, que será mais uma vez repetido, é o seguinte: “Se fosse realmente a temperança a governar-nos, passar-se-ia nas várias ciências algo de completamente diferente: [...] Assim, que resultaria para nós, [...] sermos mais saudáveis do corpo do que agora...”

Apenas para reforçar ainda mais essa relação analógica entre a peste como uma doença da cabeça e o uso metafórico da cabeça como referência à ideia de governo, recorrer-se-á aqui a uma breve descrição de Tucídides que evidencia como a peste agia logo sobre o espírito dos indivíduos e, após isso, será apresentado um breve comentário interpretativo da passagem elaborado por Desclos: “O corpo não definhava enquanto a doença não atingia o seu auge” (καὶ τὸ σῶμα, ὅσονπερ χρόνον καὶ ἡ νόσος ἀκμάζοι, οὐκ ἐμαραίνετο²⁷), mas o espírito, esse sim, parecia ser o primeiro a ser exaurido.

δεινότατον δὲ παντὸς ἦν τοῦ κακοῦ ἢ τε ἀθυμία ὁ πότε τις αἰσθοῖτο κάμνων (πρὸς γὰρ τὸ ἀνέλπιστον εὐθὺς τραπέμενοι τῇ γνώμῃ πολλῶ μᾶλλον προΐεντο σφᾶς αὐτοῦς καὶ οὐκ ἀντείχον).

O aspecto mais terrível da doença era a apatia das pessoas atingidas por ela, pois seu espírito se rendia imediatamente ao desespero e elas se consideravam perdidas, incapazes de reagir²⁸.

[...] é conveniente igualmente que lhe seja conferido [...] o status de indicador textual que institui a cabeça como começo absoluto de um mal que só poderia, em seguida, se propagar, sendo a sua inevitável progressão através do corpo, nada mais do que uma consequência derivada dessa primeira afecção e que contém em si mesma a sua própria incurabilidade. Em outros termos, as diversas afecções do peito, da cárdia, do intestino e das extremidades, são apenas apóstases da mesma doença: uma doença da cabeça, a qual, além disso, encontra a sua origem, a sua ἀρχή, apenas na cabeça. O que, além disso, confirma a presença, em cada etapa do deslocamento do humor para um outro lugar do corpo, de problemas das faculdades intelectuais e de desordens psicológicas

²⁷ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 49,6.

²⁸ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 51,4.

procedentemente evocadas. Platão retornará essa imagem de uma “doença da cabeça” afetando a sede da inteligência, como aquela do poder político ²⁹.

Uma referência ao tratado da doença sagrada também é importante. Segundo o tratado, é por meio do cérebro que nós:

καὶ τούτῳ φρονεῦμεν μάλιστα καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ γινώσκομεν τὰ τε αἰσχροῦ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ ἡ ὀέα καὶ ἀηδέα, τὰ μὲν νόμῳ διακρίνοντες, τὰ δὲ τῷ ζυμφέρον τι αἰσθανόμενοι, τῷ δὲ καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἀηδίας τοῖσι καιροῖσι διαγινώσκοντες, καὶ οὐ ταῦτα ἀρέσκει ἡμῖν. τῷ δὲ αὐτῷ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν, καὶ δείματα καὶ φόβοι παρίστανται ἡμῖν τὰ μὲν νύκτωρ, τὰ δὲ μεθ’ ἡμέρη, καὶ ἐνύπνια καὶ πλάνοι ἄκαιροι, καὶ φροντίδες οὐχ ἰκνεύμεναι, καὶ ἀγνωσίῳ τῶν καθεστωτέρων καὶ ἀηθίῃ καὶ ἀπειρίῃ. καὶ ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα, ὅταν οὗτος μὴ υἰγαίνῃ, ἀλλ’ ἢ θερμότερος τῆς φύσιος γένηται ἢ ψυχρότερος ἢ ὑγρότερος ἢ ξηρότερος, ἢ τι ἄλλο πεπόνθη πάθος παρὰ τὴν φύσιν ὃ μὴ εὔθι. Καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος· ὁκόταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἔῃ, ἀνάγκη κινέεσθαι, κινευμένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλ’ ἄλλοτε ἄλλο ὄρᾶν καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπῃ τε καὶ ἀκούῃ ἐκάστοτε· ὁκόσον δ’ ἂν ἀτρεμήσῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονέει ὁ ἄνθρωπος.

[...] refletimos, que nós vemos e ouvimos, que nós discernimos o belo e o feio, o bem e o mal, o agradável e o desagradável; alguns nós discriminamos pelo hábito e alguns nós percebemos pela sua utilidade. Por meio dele, nós distinguimos objetos de apreço dos de repugnância, de acordo com as estações; e as mesmas coisas nem sempre nos agradam. É ainda por lá que nós ficamos loucos, que deliramos, que medos e pavores nos perseguem, seja à noite, seja na chegada do dia, sonhos, enganos, inoportunos, preocupações sem motivos, a ignorância do presente, a falta de hábito, a inexperiência. Tudo isso nós experimentamos por meio do cérebro quando ele não está são, isto é, quando está muito quente, ou muito frio, ou muito úmido, ou muito seco, ou quando ele sofre alguma outra lesão para a qual não está preparado. A loucura é proveniente da umidade pois, quando está mais úmido do que o natural, ele necessariamente é colocado em movimento e, com isso, nem a visão nem a audição podem ficar tranquilas, e a língua fala de acordo com a visão³⁰ e com a audição. Mas, quando o cérebro está em repouso, o homem tem discernimento.

²⁹ DESCLOS, Marie-Laurence. *Aux marges des dialogues de Platon: Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*. Grenoble: Jérôme Million, 2003. p. 107. Tradução nossa.

³⁰ HIPÓCRATES. *Tratado da Doença Sagrada*, 14.

Esse importante trecho do tratado evidencia como é o cérebro o órgão responsável pelo discernimento entre o bem e o mal, entre o belo e o feio. A doença da cabeça³¹ afeta a capacidade de discernimento entre o bem e o mal. Se valem os ensinamentos dos médicos trácios de Zalmóxis, a cabeça da cidade adoece primeiro. Depois adoecem seus indivíduos. E a cabeça da cidade só adoece porque a alma da cidade já está doente. É preciso tratá-la e pedir a Asclépio que envie a sua cura. Depois, um galo será oferecido a ele em sacrifício.

Sócrates, segundo essa interpretação, também é equiparável à figura do adivinho, como foi dito acima, pois é o adivinho que, na tradição literária, é capaz de conhecer a causa do adoecimento da cidade e de prescrever a cura para o miasma que a polui.

Diferentemente dos adivinhos, contudo, Sócrates, não é conhecedor do passado, do presente e do futuro. Ele usa, no entanto, ao menos no processo de investigação do sonho presente no *Cármides*, o método dialético.

Uma passagem no diálogo parece chamar a atenção para a diferença entre o filósofo e o adivinho. Perguntado sobre o benefício que a *sphrosýne* traria para aqueles que a possuísem, Sócrates responde: “Pois eu adivinho que a *sphrosýne* é algo benéfico e bom (τὴν γὰρ οὖν δὴ σωφροσύνην ὠφέλιμόν τι καὶ ἀγαθὸν μαντεύομαι εἶναι)”. O uso do verbo “adivinhar” nessa passagem aponta para uma espécie de intuição socrática: algo pressentido por ele sem que ele tenha por meio do procedimento dialético demonstrado de fato se se trata de algo verdadeiro. Aqui, parece, de algum modo, estar insinuada a diferença que Platão apontará no *Mênon*³² entre o filósofo e o adivinho e que diz respeito à diferença entre a opinião (δόξα) e a ciência (ἐπιστήμη): a adivinuação é uma espécie de dom dado pelos deuses ao homem e não é passível de ser ensinada, ao passo que a ciência o é. O seu ensinamento se dá por meio do método dialético.

Um conhecido passo do *Timeu* esclarece como é possível a arte da adivinuação dos sonhos:

³¹ Semelhante papel é atribuído à cabeça por Platão, no *Timeu*. Ver PLATÃO. *Timeu*, 44d.

³² PLATÃO. *Mênon*, 99a-d.

ἱκανὸν δὲ σημείον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννοους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ἕννοιον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινὰ ἐνθουσιασμόν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφορος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὑπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἀν φαντάσματα ὄφθῃ, πάντα λογισμῶ διελέσθαι ὅπη τι σημαίνει καὶ ὅτω μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ: τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλα λέγεται τὸ πράττειν καὶ γινῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σῶφρονι μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὐδὲ μάντιες αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὗτοι μάντιες, προφήται δὲ μαντευσμένων δικαιοτάτα ὀνομάζονται' ἔν.

A prova de que Deus concedeu aos homens a adivinhação para suprir sua ignorância é que ninguém no estado normal consegue adivinhar com inspiração e verdade, mas apenas no sono, quando a força do entendimento está presa ou desviada por alguma desordem orgânica, senão mesmo por influência divina. Compete ao mesmo homem, no seu estado normal, procurar lembrar-se das palavras ouvidas no sono ou no estado de vigília, pelo dom profético ou pelo entusiasmo, e sobre elas refletir submetendo à prova do raciocínio todas as visões percebidas naquelas condições, para saber de que maneira e a quem elas anunciam algum bem ou mal futuro ou passado ou presente. Mas o homem em estado de delírio e que ainda não voltou a si não apresenta condições para julgar suas próprias visões ou enunciados. É muito verdadeiro o velho brocardo de que somente aos temperantes compete cuidar de seus próprios negócios e conhecer-se a si mesmo³³. Essa é a origem da lei que institui a raça dos profetas para julgar as inspirações divinas. Há quem os chame de adivinhos; mas os que assim procedem ignoram de todo em todo que eles são intérpretes de palavras e de visões misteriosas: o nome mais certo, portanto, não será o de adivinho, mas o de profeta das coisas reveladas pela adivinhação.³⁴

O passo parece salientar justamente, como foi aventado anteriormente, que aos temperantes, ou, mesmo com foi visto no tratado da doença sagrada, se valer o paralelismo entre um cérebro calmo e o vínculo da temperança com a ideia de tranquilidade da alma, é facultado cuidar de si e conhecer-se a si mesmo. Interpretar os seus próprios sonhos e conseguir

³³ Observe-se aqui que “cuidar dos próprios negócios” e “conhecer-se a si mesmo” são duas definições de temperança presentes no *Cármides*.

³⁴ PLATÃO. *Timen*, 71e-72b.

interpretações verdadeiras acerca deles talvez nada mais seja do que um sinal de conhecimento de si.

RESUMO

Uma das cidades governadas pela temperança investigadas no *Cármides*, de Platão, aparece em um sonho que é relatado por Sócrates nesse diálogo. O objetivo desse artigo é o de examinar o emprego por Platão do artifício do sonho para introduzir o tema da construção de uma cidade utópica no diálogo e estabelecer uma distinção entre o filósofo e o adivinho na forma como ambos lidam com o sonho.

Palavras-chave: Platão. *Cármides*. Sonhos. Peste. Utopia.

ABSTRACT

One of the cities ruled by temperance investigated in Plato's *Charmides* appears in a dream that is reported by Socrates in this dialogue. The aim of this paper is to examine the use of a dream by Plato to introduce the theme of the construction of a utopian city in the dialogue and to make a distinction between the philosopher and the diviner in how they work with dreams.

Key-words: Plato. *Charmides*. Dreams. Plague. Utopia.

O CARÁTER PICTÓRICO DA CIDADE IDEAL: UMA ANÁLISE DO PASSO 19B DO 'TIMEU DE PLATÃO

LETHICIA OURO DE OLIVEIRA

*Departamento de Filosofia
Colégio Pedro II*

“... há um termo fixo a alcançar, um problema a resolver: como fazer um homem com pedra sem petrificá-lo? É tudo ou nada: se o problema é resolvido, a quantidade de estátuas pouco importa. Se eu pelo menos soubesse fazer uma, diz Giacometti, poderei fazer milhares. Enquanto isso não ocorre, não há estátua nenhuma, mas apenas esboços que só interessam a Giacometti na medida em que o aproximam da sua meta. Ele quebra tudo e refaz mais uma vez.”¹

Jean-Paul Sartre

Este texto faz parte de um estudo que objetiva esclarecer o papel da arte pictórica no que se convencionou chamar de último desenvolvimento do pensamento platônico². Para isso, é preciso, em primeiro lugar, apreender o sentido atribuído por Platão a essa arte nos diálogos tardios. Aqui, trataremos especificamente do *Timeu*³. Nele, a que tudo indica, a pintura sempre aparece em usos comparativos, analógicos ou metafóricos. Isto quer dizer que a arte da pintura não é abordada em si mesma ou diretamente; somente sua imagem aparece, sendo usada como um recurso linguístico

¹ SARTRE, Jean-Paul. A busca do absoluto. Tradução Célia Euvaldo. In: EUVALDO, Célia. (Org.). *Alberto Giacometti, textos de Jean-Paul Sartre*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 11-40.

² A maior parte dos comentadores de Platão concorda com a distinção do seu pensamento em três momentos. Sobre o último período, cf., por exemplo, SAYRE, Kenneth. *Plato's Late Ontology: a riddle resolved*. Chicago: Parmenides Publishing, 2005; e IGLÉSIAS, Maura; RODRIGUES, Fernando. Apresentação do diálogo. In: PLATÃO. *Parmênides*. Ed. bilingue. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003. p. 7-13.

³ Cf. as cronologias dos diálogos que classificam o *Timeu* como pertencente à última fase do pensamento platônico em, por exemplo, Lutoslawski, Raeder, Ritter, Wilamowitz e Ross em ROSS, David. The order of the dialogues. In: _____. *Plato's Theory of Ideas*. 2nd. ed. Oxford: Clarendon Press, 1953. p. 1-11. Uma exceção é a leitura de Owen. Acreditando que Platão abandona a teoria das ideias em suas últimas obras, o comentador galês localiza o *Timeu* na fase média, logo após a *República*. Cf. OWEN, Gwilym. The place of Timaeus in Plato's dialogues. *Classical quarterly*, London, v. 47, p. 79-95, 1953.

para a tematização que interessa ao filósofo nesse diálogo específico. O recurso imagético da pintura será usado tanto no prelúdio do diálogo, na conversa entre Sócrates, Crítias, Hermócrates e Timeu, quanto propriamente no mito narrado pelo personagem que dá nome à obra. Atentos à função literária dos empregos da noção de pintura, pretendemos, em primeiro lugar, aproximarmo-nos de sua função filosófica tendo em vista o desenvolvimento dos temas que então interessam a Platão. Em outras palavras: nosso primeiro passo será evidenciar o caráter da apropriação realizada por Platão em sua construção literário-filosófica dessa arte mimética, a pintura, tendo em vista suas intenções conteudísticas ao longo do *Timeu*. Só assim será possível perceber como ele qualifica a própria pintura para, então, em reflexões posteriores, compreender genericamente o lugar dessa arte no seu último pensamento. Esse encadeamento lógico ou sistematização de objetivos deste estudo, facilmente determinados, distinguidos e elencados racionalmente, serão muitas vezes alcançados de forma casual ou fora de ordem. De fato, a função da imagem da pintura, o que é essa arte, e seu lugar na filosofia de Platão se misturam nos diálogos⁴. Ainda assim, para nossa mais clara exposição, pretendemos retomar essas etapas na conclusão de nosso texto. Elas são, resumindo o que dissemos: em primeiro lugar, a determinação da função filosófica dos usos da imagem da pintura; em segundo, como esses usos delineiam o sentido dessa arte aos olhos de Platão; e, em textos futuros, o lugar que esse sentido indica à pintura no contexto da filosofia platônica, desde seus diálogos tardios.

Para isso, tomaremos como instrumento a seleção que realizamos até esse momento de nossa pesquisa dos empregos dos substantivos *γραφῆ*, que possui como sentido possível “pintura”, e *ζωγραφία*, que significa pintura exclusivamente, ao longo do diálogo como um todo. Estivemos atentos aos termos gregos correlatos que aparecem na forma de participio verbal, na forma verbal, e no resultado da incorporação de dois prefixos ao termo principal, a saber, as partículas muitas vezes usadas como preposições, *διά* e *ἀπό*.

⁴ Sobre isso, cf., por exemplo, RIVAUD, Albert. Notice. In: PLATON. *Timée*. Traduction par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985. p. 3-123. Cf. p. 28: “diferentemente de nossos métodos escolares, a arte platônica é muito hábil em tratar ao mesmo tempo diversas questões” (nossa tradução).

Sabemos que a pintura nunca foi tomada pelo filósofo como objeto de aprofundadas reflexões; basta compararmos sua presença nos diálogos com temas mais recorrentes e diretamente discutidos, tais como o da educação, das virtudes, da política, da poesia, do discurso, dentre outros⁵. Todavia, é exatamente a pintura que é usada por Sócrates, personagem de Platão, numa das passagens do *corpus platonicum* mais conhecidas, citadas, e muitíssimas vezes profundamente criticadas, tanto por filósofos como por comentadores de Platão e teóricos da arte em geral: falamos da gradação mimética apresentada na primeira parte do décimo livro da *República*. Neste contexto, a pintura aparece, como sabemos, retratando aquelas artes miméticas que são cópias de objetos que já são cópias das ideias, produzidas por deus. O sentido dessa gradação é objeto de debate constante por parte dos intérpretes de Platão. Tomada de uma forma geral, tal questão não recebeu, até hoje, uma resposta consensual nos textos acadêmicos⁶. Não convém

⁵ Isso é apontado em KEULS, Eva. *Plato and Greek Painting*. Leiden: E. J. Brill, 1978. Trata-se de um dos pontos centrais da tese de Keuls sobre a questão da pintura nos diálogos. Para ela, a ausência de um tratamento direto da questão da pintura evidenciaria o desinteresse de Platão por esse, modernamente chamado, gênero artístico.

⁶ Cf. algumas possibilidades de leitura apresentadas resumidamente em LODGE, Rupert. *Plato's Theory of Art*. Oxford: Routledge, 2010. Mimesis: i) Platão critica a arte mimética em geral (ver CROCE, Benedetto. *Aesthetic as science of expression and general linguistic*. Translated by Douglas Ainslie. A Digireads.com Publication, 2004. p. 158); ii) ele rechaça somente a arte mimética enquanto entretenimento, isto é, feita para o simples prazer (leitura de NETTLESHIP, Richard Lewis. *Lectures on Plato's Republic*. 2nd. ed. London: Macmillan & Co; New York: St. Martin's Press, 1964. p. 353); iii) ele expulsa da cidade exclusivamente a arte representativa que identifica àquela feita para a diversão (cf. COLLINGWOOD, Robin George. *The principles of art*. London: Oxford University Press, 1958. p. 46-52). A primeira leitura é a mais difundida. Segundo Panofsky, é feita desde Plotino (cf. PANOFSKY, Erwin. *Idea: a evolução do conceito de belo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 8; PLOTINUS. On the intellectual beauty. In: _____. *The six Enneads*. Translated by Stephen MacKenna. Chicago: Willian Benton Publisher, 1952. v. 8; e a tradução em língua portuguesa da passagem mais importante sobre essa temática, em que Plotino critica o desprezo da arte e sua compreensão – a que tudo indica platônica – como simples cópia de aparências em PINHEIRO, Marcus Reis. O aprendiz do belo: a “arte-ética” em Plotino. *VISO, Cadernos de Estética Aplicada*, n. 3, set-dez, 2007. Disponível em: <http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_3_MarcusReis.pdf>). Ela perdura até a atualidade e se encontra em, por exemplo, OSBORNE, Harold. *Estética e teoria da arte: uma introdução histórica*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. 4. ed. São Paulo: Editora Cultrix, s/d. p. 81-82; HAAR, Michel. A depreciação platônica da arte. In: _____. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução de Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2007. p. 16-21; VERNANT, Jean-Pierre. Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimésis. *Journal de Psychologie*, Paris, v. 72. n. 2., p. 133-160,

aqui nos posicionar quanto a essa controvérsia, o que ultrapassaria os limites da presente proposta. Entrementes, tal discussão evidencia o valor em se examinar o uso da arte pictórica em outros momentos do pensamento platônico para que, assim, possamos, em reflexões posteriores, nos utilizar de um maior número de recursos textuais que nos auxiliem a melhor compreender tema tão controverso na história da filosofia como o da possível expulsão dos poetas e artistas miméticos da cidade ideal.

Isso se mostrará devidamente pertinente ao logo dessa investigação. Vejamos agora o motivo dessa pertinência apresentando os contextos nos quais a pintura é referenciada no *Timeu*.

A arte pictórica se encontra em três momentos diferentes do diálogo. O primeiro deles é o proêmio, onde sua imagem aparece em duas passagens. A pintura é usada por Sócrates, personagem principal na construção da cidade utópica da *República*, como sabemos, logo após se lembrar das principais características presentes provavelmente nessa cidade⁷. Ele estabelece uma analogia entre a cidade ideal e uma obra pictórica. A imagem da pintura é, logo em seguida, retomada por Crítias, quando termina de relatar o que contara seu avô, também chamado de Crítias, sobre a cidade ancestral de Atenas, semelhante à cidade utópica. Curiosamente ou propositalmente, o primeiro contexto em que a pintura aparece no diálogo é exatamente quando se tem como tema a cidade ideal ou utópica e

Avril-Juin, 1975; e LICHTENSTEIN, Jacqueline. Da toaleta platônica. In: _____. *A cor eloquente*. Tradução de Maria Elizabeth Chaves de Mello e Maria Helena de Mello Rouanet. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 45-62.

⁷ Sobre a controvérsia a respeito dessa referência, cf., por exemplo, CROMBIE, Ian. *An examination of Plato's doctrines*. London: Routledge, Kegan Paul, 1962. p. 197-199; RIVAUD, 1985, p. 19-20 e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Atlântida: pequena história de um mito platônico*. Tradução Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Unesp, 2008. p. 26. A nosso ver, dado que as características da cidade de que fala Sócrates também são da cidade ideal da *República*, temos ao menos uma remissão a esse diálogo. Resumidamente, as diferenças entre o resumo de Sócrates no *Timeu* e o texto da *República* são: os personagens do *Timeu* diferem dos da *República* (todavia poder-se-ia levantar a hipótese de que Sócrates, no dia antecedente ao encontro relatado no *Timeu*, relatara aos personagens desse diálogo sobre a conversa a respeito da cidade ideal na casa de Céfalo); a festa que ocorria na cena dramática do *Timeu* era as Panatenaicas (cf. RIVAUD, 1985, p. 19); os temas somente relatam o que fora discutido do livro I ao V da *República* e nada se fala sobre o filósofo como governante, usando-se somente o termo guardião.

a narrativa atópica⁸ de sua realização fatural, num passado longínquo⁹ – o que, portanto, evidencia a coerência dessa nossa investigação quando está em pauta reler a dita expulsão da arte mimética da cidade ideal.

Para respeitar o formato de artigo acadêmico, neste texto nos limitaremos a analisar a primeira referência à pintura no *Timeu*, feita pelo personagem Sócrates. Este uso da pintura nos fará resgatar algumas passagens da *República*, assim como de outros diálogos, nas quais a arte pictórica aparece em diferentes relações comparativas não só com a cidade ideal, mas com a própria filosofia, como veremos. Uma pergunta, então, impõe-se: qual(is) o(s) ponto(s) comum(ns) entre obras filosófica e pictórica que permite(m) a analogia realizada por Platão?

Como dissemos, ao longo do *Timeu*, outras referências são feitas à pintura. Para não cometermos o erro de analisar a parte ignorantes do todo, vejamos de forma sucinta os usos restantes da imagem da pintura, todos no contexto do mito de Timeu. Num segundo momento, o personagem Timeu, ainda no início de seu relato mitológico sobre o princípio de tudo, afirma que o demiurgo divino, que confecciona o universo, pinta, borda ou configura (δισκωγράφω) as constelações no céu, usando o dodecaedro¹⁰. A pintura é uma dentre as artesanias usadas, provavelmente em metáfora, para descrever o processo de criação de todo o cosmo. Dentre metalurgia, construção, cerâmica, tecelagem, agricultura e realza, também aparece a pintura, o que, aliás, já fora apontado por Brisson em *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*¹¹.

Por fim, há ainda um último contexto em que encontramos a arte de pintar. Depois de na cidade ideal e na ancestral de Atenas, no céu e seus astros, a pintura aparece na descrição de como se é visitado por sonhos proféticos¹². Esse tema, talvez estranho para nós, modernos, e presente na cultura grega em geral desde, pelo menos, os poemas homéricos, possivel-

⁸ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 20d-e.

⁹ Sobre as diversas interpretações dessa narrativa, como histórica, fictícia, alegórica ou transposição poética de fatos reais, cf. RIVAUD, 1985, p. 28-31.

¹⁰ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 55c.

¹¹ BRISSON, Luc. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Éditions Klincksieck, 1974. p. 47.

¹² Cf. PLATÃO. *Timeu*, 71c.

mente não soaria extravagante aos ouvintes de Timeu. E será no encontro com o universo do que podemos considerar como senso comum grego, da tradição religiosa e ritualística, que as referências à pintura que selecionamos chegam ao fim nesse diálogo em questão.

Sem ignorar os contextos em que a imagem da pintura é usada no diálogo como um todo, comecemos a análise da nossa parte, a primeira referência. Como dissemos, nela a pintura é usada para tratar do tema da cidade: a que tudo indica, a cidade ideal da *República*.

Logo no início do *Timeu*, os personagens do diálogo, Sócrates, Crítias, Timeu e Hermócrates, conversam sobre o assunto que será abordado nesse dia de encontro. Trata-se da continuação de um colóquio iniciado no dia anterior, quando Sócrates expôs sobre a melhor constituição possível e os homens que deveriam executá-la. Ele diz que está insatisfeito com sua exposição; que seu sentimento em relação a ela é como o de um homem ao contemplar uma pintura de belos animais, ou esses mesmos animais em repouso: ele quer vê-los em movimento. O desejo de Sócrates é saber como os homens da cidade ideal se comportariam em guerras ou disputas; como agiriam depois de terem sido educados na virtude. Crítias satisfaz seu desejo delineando, ainda que em esboço, como a cidade ancestral de Atenas, em muitos aspectos semelhante à cidade “pintada” por Sócrates, derrotou a grande e luxuosa potência de Atlântida. Antes de Crítias narrar essa estória em pormenores, o que fará no diálogo que leva seu nome, caberá a Timeu expor sobre o início do mundo, chegando até o nascimento do homem.

Retomemos: o sentimento de Sócrates em relação à sua exposição sobre a melhor constituição possível é o mesmo que experimenta ao contemplar uma pintura de belos animais, ou os próprios animais em repouso. A pintura e a cidade ideal compartilham o estado de total repouso, a imobilidade, frente à qual podemos desejar, ansiar, como Sócrates, sermos espectadores do movimento. Nesse sentido, podemos dizer que a pintura e o discurso filosófico da cidade ideal ou utópica são como uma promessa ou uma esperança, a descrição de algo que queremos ver acontecendo em vida, em movimento. Eis as exatas palavras que Platão coloca na boca de Sócrates, logo depois da recapitulação dos principais temas discutidos no dia anterior:

Ἀκούειτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἦν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθῶς τυγχάνω. Προσέεικεν δὲ δὴ τινὶ μοι τοιῷδε τὸ πάθος, οἷον εἶ τις ζῶα καλὰ που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινουμένα τε αὐτὰ καὶ τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα·

*Então, ouvi o que eu sinto a respeito da [constituição] por nós descrita. Meu sentimento se assemelha ao de quem contemplou alibres belos animais, ou se trate de pintura ou mesmo de seres vivos, mas em posição de repouso, e fosse tomado do desejo de vê-los executar os [movimentos de luta que parecem mais condizentes] com sua constituição somática*¹³.

Logo à primeira vista percebemos que a imagem da pintura é utilizada nessa passagem devido a uma de suas propriedades intrínsecas: a da imobilidade, chamada de repouso no caso dos animais, ἡσυχία em grego, que também engloba os sentidos de sossego, calma, tranquilidade, ou ainda estado de paz. Sócrates é tomado pelo desejo de ver o movimento, seja ao contemplar uma pintura de belos animais, seja quando os vê diretamente, sossegados. É por que em repouso e paz que o desejo de Sócrates é atizado, pelo movimento, pelas lutas, pela guerra. Essa característica da pintura é, de fato, óbvia: o pintor, mesmo ao retratar uma cena onde haveria movimento, só consegue, no máximo, sugeri-lo pela justaposição de seus elementos¹⁴: a pintura é imóvel¹⁵. No contexto artístico ou, para usar as palavras de Platão, das artes miméticas, a imagem em movimento só surgirá com o advento da arte cinematográfica, na Contemporaneidade. Já seres em repouso – que

¹³ PLATÃO. *Timeu, Crítias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001. 19b. Modificamos um pouco a tradução: preferimos *constituição* a *sociedade* como tradução de πολιτεία; e *que parecem* em lugar de *um simulacro de* para traduzir δοκούντων.

¹⁴ No caso da pintura grega, o movimento foi sugerido, de forma geral, de duas maneiras: pela convenção sinóptica, que compõe elementos de vários momentos de um acontecimento numa figuração econômica, usada principalmente no final do período geométrico; e pelo desenvolvimento de técnicas ilusionistas e da preocupação com o detalhe na época clássica, que causam a ilusão do movimento num momento específico. Sobre isso, cf. SNODGRASS, Anthony. *Homero e os artistas*. Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral e Ordep José Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2004. p. 94 e 236.

¹⁵ Aliás, a pintura é pela primeira vez diferenciada dos outros gêneros artísticos exatamente por seu caráter espacial e não temporal. Isso é feito somente em LESSING, Gotthold Ephraim. *Laocoon ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.

indicam ou não o movimento – podem ser caracterizados pela pintura sem demasiadas dificuldades. Essa característica intrínseca da pintura, o fato de ser imóvel, vem acompanhada do que antes chamamos de promessa: trata-se, pode-se dizer, de um repouso ou sossego que aponta para, ou nos faz desejar, a vida e o movimento, como sugere essa passagem do *Timeu*.

O sentimento de Sócrates parece refletir a própria etimologia do termo grego específico para pintura. Se *γραφή* designa tanto pintura quanto escrita, *ζωγραφία* diz somente a primeira. Este substantivo feminino é formado pela junção de dois nomes: *ζῷον* que quer dizer animal ou vivente, e *γραφή*, que tem como um de seus primeiros sentidos *traçar, gravar*. E o que caracteriza a vida, de forma paradigmática a animal, é o movimento¹⁶. Etimologicamente podemos dizer que, em grego, pintura significa o traçado do vivente, do que se move. Sócrates sublinha esse aspecto, afinal ele se sente como de frente à *γραφή*, ao traçado, de *ζῷα*, de viventes ou animais. Propositamente ou não, essa passagem do *Timeu* se constitui como espécie de anedota reveladora do sentido etimológico da arte pictórica. Segundo Sócrates e a etimologia, a pintura, sempre em repouso e sossegada, indica, paradoxalmente, o movimento e a vida.

Segundo o próprio Sócrates nessa passagem do *Timeu*, a descrição da cidade utópica também compartilha desse aspecto. Ela sugere um movimento e uma vida. Em si mesma, tal como foi legada para a posteridade, não é nada mais que um texto escrito que, como todos, não responde caso lhe dirijamos alguma pergunta – tal como dito no *Fedro*, num paralelo entre escritura e pintura¹⁷. No caso da cidade utópica, esse caráter imóvel é ainda mais marcante: o texto não conta uma estória mitológica rica em tramas, reviravoltas, com nós, desenlaces e peripécias como, por exemplo, ocorre na *Iliada* de Homero, mas descreve uma cidade como se de fato esta estivesse sendo “desenhada” ou “pintada” frente aos nossos olhos, em total repouso¹⁸. Por meio da rememoração dessa constituição feita por Sócrates no início do *Timeu*, sabemos, como dissemos, que se trata de uma referên-

¹⁶ Sobre isso cf. PLATÃO. *Fédon*, 105c, d e ARISTÓTELES. *De anima*, 432b.

¹⁷ Cf. PLATÃO. *Fedro*, 275d.

¹⁸ Apesar de Sócrates usar o termo mito para se referir a ela no *Timeu* (26c), é notável a diferença deste em relação aos homéricos. Na passagem que nos interessa do *Timeu*, Sócrates distingue entre o relato da *República* e a narrativa de Crítias, que se apresenta como factual.

cia à cidade idealizada na *República*, onde cada classe executa sua função própria e os homens são educados para a virtude. Sabemos que a descrição da cidade ideal realiza-se sob a forma ou o estilo de uma narrativa mista, combinando narrativas simples e discursos miméticos¹⁹. Além disso, esses discursos ocorrem numa cena dramática específica. Isso parece aproximar o texto da *República* dos versos homéricos²⁰. Todavia, em relação especificamente à cidade utópica e seus habitantes, não encontramos a construção de cenas nem de diálogos. A cidade foi apresentada em repouso, em paz; sua constituição foi descrita, mas nenhuma situação prática possível foi narrada, nenhuma guerra relatada, ou qualquer negociação. Afinal, a apresentação do que é, do ser, distingue-se da conjectura sobre como se mostraria esse ser no mundo de incessantes transformações e situações diversas. Sabemos que a cidade foi descrita para que se vislumbrasse nela o que é, qual o ser, da justiça²¹. Não se tratava de descrever como se deve agir justamente numa ou noutra situação prática.

Essa analogia entre a cidade ideal e a pintura não é novidade para quem já leu a *República*, assim como, de forma mais geral, o paralelo entre filosofia e pintura aparece também em outros diálogos, como indicamos brevemente na introdução de nosso texto. Tendo em vista o levantamento de ocorrências de *γραφῆ* e seus correlatos no *corpus* platônico realizado por Pierre Louis em *Les métaphores de Platon*²², ao se somar as passagens onde há os diversos tipos de relação analógica entre cidade ideal e pintura, assim como filosofia e pintura e, por fim, filósofo e pintor, encontramos o número considerável de vinte passagens. Soa-nos quase como uma ironia que a pintura tenha recebido a fama de companheira da poesia, paralelo que, segundo o levantamento de Louis, somente encontramos duas vezes, exatamente no livro X da *República*. Mas é certo que, para compreendermos

¹⁹ Cf. PLATÃO. *República*, 392c-398b.

²⁰ Uma diferença relevante é que, enquanto o próprio Homero narra em parte de seus versos, as narrativas simples da *República* (como, por exemplo, a transposição do episódio do canto I da *Iliada* em que Crises pede o resgate de sua filha aos gregos no livro III, 393e-394a, e o mito da origem do homem no interior da terra, também no livro III, 415a-c) são sempre feitas por alguns de seus personagens; o próprio Platão nunca fala diretamente conosco, seus leitores.

²¹ Cf. PLATÃO. *República*, 368e-369a.

²² LOUIS, Pierre. *Les métaphores de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945. p. 210.

devidamente o alcance dessas relações, o recurso numérico não é suficiente. Por isso, apresentaremos ao menos o tema geral em cada passagem dos diálogos em que filosofia e pintura aparecem em paralelo. As ocorrências se encontram em *República*, livros IV, V, VI e VIII, *Teeteto*, *Político* e *Leis*, livros IV, V, VI, IX e XI. Nossa intenção será evidenciar a pertinência, e não simples casualidade ou ornamentação, desse paralelo, assim como o seu sentido numa leitura genérica.

Encontramos o paralelo tanto enquanto metáfora, quanto como analogia. Aqui, nesse estudo mais generalista, não teremos tempo de analisar de forma mais acurada cada uma das passagens; bastar-nos-á apontar de forma mais geral o paralelo realizado pelo escritor Platão. Apresentemos as passagens em categorias de usos semelhantes. Os diversos tipos de relação comparativa tecidos entre filosofia e pintura aparecem nos diálogos em dois níveis: no nível dramático da conversa entre os personagens das obras; e no nível dos temas discutidos entre esses personagens. Em relação aos temas, podemos ainda distinguir dois tipos de ênfase: a filosofia propriamente dita e o governo filosófico. Sistemáticamente, as ocorrências às quais nos remetemos podem ser classificadas como a relação comparativa estabelecida entre:

i) A investigação ou a construção de uma cidade realizadas pelos personagens dos diálogos e a confecção de uma pintura. Esse seria o que aqui chamamos de primeiro nível, o nível dramático dos diálogos. As referências são: na *República*, livro V, 472c-e, na apresentação do homem mais justo possível; livro VI, 504d, quando só se alcançou até o momento um esboço (*ὑπογραφή*) da virtude (enquanto para o Bem é necessária obra a mais acabada); livro VIII, 548d, em que Sócrates apresenta um esboço da timocracia, sem seus pormenores; no *Teeteto*, 171e, no esboço da tese de Protágoras construído por Sócrates; no *Político*, passo 268c, no qual os personagens esboçam a figura do rei sem que se tenha ainda um retrato fiel (*ἀκριβεία*); nas *Leis*, livro IV, 769a,b, ao se tratar da necessidade de contínua reformulação das leis de uma cidade; livro V, 734e, 737d, quando se

começa a esboçar as leis, após o seu prelúdio nos livros anteriores; livro VI, 768c, referindo-se ao esboço da legislação (agora, que ele fora concluído, ὑπογραφή é substituído por περιγραφή²³); 770b, comparando legislador e pintor; 778a,c, quando se trata da descrição (διαγραφή) das habitações da cidade; livro XI, 876e, propondo que se faça um novo esboço de um caso específico de legislação; 934c, quando se deve construir um esboço das punições próprias a cada caso de violência ou roubo.

ii) O rei ou legislador das cidades construídas pelo λόγος e o pintor. Aqui temos o segundo nível, isto é, o nível dos temas que são discutidos entre os personagens. Todas as passagens das *Leis* citadas acima também servem para ilustrar esse caso, já que os personagens do diálogo e os legisladores da cidade são muitas vezes identificados²⁴. Ainda nas *Leis*, somamos o passo 711b no livro IV, quando se afirma que para um governante mudar os regimes de sua cidade, esboçando novos costumes, ele deve começar por suas próprias ações e pela distribuição correta de honras e censuras; por fim, na *República*, livro VI, 484c, quando se diz que o guardião-rei deve olhar para o paradigma da verdade absoluta que possui na sua alma, como um pintor contempla o seu modelo.

iii) O filósofo como tema de uma discussão e o pintor das obras mais belas. Também estamos no segundo nível. Sabemos que, na *República*, a figura do filósofo é idêntica à do rei da cidade ideal. Ainda assim, parecemos interessante notar que a relação comparativa estabelecida com a pintura aparece tanto quando se tem em vista apresentar o filósofo de forma geral, quanto ao se tratar da sua função enquanto governante. No caso do filósofo especificamente, todas as referências estão no livro VI da *República*: em 500e, pois o filósofo utiliza um modelo divino, e em 501a-c, por ele ser um pintor de constituições, compondo homens segundo suas funções²⁵.

²³ Ambos são traduzidos por *esboço* por Carlos Alberto Nunes, Édouard des Places (*esquisse*) e G. Bury (*sketch*). Cf. PLATÃO. *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980; PLATON. *Les Lois*. Traduction par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1951; e PLATO. *Laws*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 2001. (Loeb Classical Library).

²⁴ Cf., quanto aos passos das *Leis* citados, 470a, 778a,b, 876d e 934c.

²⁵ Repare na proximidade dessa definição do filósofo com seu caráter legislativo ou governante, apontado anteriormente. Nessa passagem da *República*, trata-se, contudo, de definir o filósofo em geral. A ele não basta modelar-se a si mesmo, mas também, quando necessário, ocupar-se com os outros. Cf. PLATÃO. *República*, 500d.

De uma forma geral, é possível identificar tais relações comparativas, afirmando que elas não são mais que uma: os personagens dos diálogos realizam uma busca filosófica construindo a legislação ou a forma de governo das melhores cidades possíveis (lembrando-nos de que a legislação proposta nas *Leis* é própria à segunda melhor cidade possível, como é dito no diálogo²⁶). Como dissemos, especificamente nas *Leis* os personagens do diálogo, que constroem as regras legais da cidade, são continuamente identificados com os futuros legisladores, que deverão guardar e, se necessário, reformular e ajustar tais regras com o passar do tempo. De toda forma, julgamos útil tal distinção para que possamos perceber o alcance do uso platônico da imagem da pintura para retratar as obras filosóficas, nas diferentes perspectivas em que a figura do filósofo aparece, mergulhado na complexidade dos textos platônicos.

A obra filosófica é como a obra pictórica; pois alguns procedimentos usados em ambos os casos são os mesmos: a contemplação de um paradigma, a construção de uma obra a mais acabada possível, começando por um esboço – tanto quando temos em vista os personagens dos diálogos platônicos, quanto em relação ao filósofo-rei ou o legislador e seus procedimentos políticos. Há também, na pintura e na filosofia, a evidência do caráter inacabado, imperfeito ou insatisfatório de suas obras. Kahn afirma que para compreendermos o sentido filosófico dos diálogos da juventude *Laques*, *Cármides*, *Eutífron* e *Protágoras* é preciso ler a *República*²⁷; segundo os sentimentos de Sócrates no *Timeu*, o texto da *República* só satisfaz ao lermos o *Crítias*, diálogo, sublinhemos, inacabado... Vidal-Naquet levanta a hipótese de que essa incompletude seja proposital e lembra a tese de Lukinovich de que a característica da incompletude está presente desde o início do *Timeu*,²⁸ em que Sócrates pergunta pelo quarto convidado, que falta ao encontro. Esta leitura é irmã da nossa, que chega a essa conclusão pela análise da

²⁶ Cf. PLATÃO. *Leis*, 807b.

²⁷ KAHN, Charles. *Plato and the Socratic dialogue: a philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. XV.

²⁸ Cf. VIDAL-NAQUET, 2008, p. 26, que cita LUKINOVICH, A. Un fragment platonicien: le *Crítias*. In: POPESCU, E.; RUS, V. (Ed.). *Un hermeneut modern: In honorem Michaelis Nasta*. Cluj: Clusium, 2001. p. 72-79. Sobre a relevância dessa ausência, cf. também SCHALCHER, Maria da Graça Franco Ferreira. Mito e participação no *Timeu* de Platão. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 157-165, jul. 1997.

pintura no prólogo do *Timeu* e em outros diálogos. Nas referências que citamos notamos a frequência do termo *υπογραφή*, rascunho ou esboço, que corrobora esse caráter frágil, insuficiente e que, por isso mesmo, nos enche de desejo dos discursos filosóficos²⁹.

Falamos aqui da filosofia em geral; todavia salta aos olhos a evidente preponderância da imagem da pintura na *República* e nas *Leis*, os exatos diálogos que propõem constituições políticas. A nosso ver, isso nos indica o valor e a relevância do estudo da analogia, presente no *Timeu*, entre cidade ideal e pintura. Não se trata de uma comparação fortuita, mas de um paralelo recorrente nos diálogos. Em relação ao tema das cidades, a imagem da pintura, seja ou não em esboço, é usada no contexto da exposição, segundo o levantamento de ocorrências que arrolamos, do homem que governa essa cidade, do que são as virtudes, das diferenças dessa constituição em relação às demais, das leis, das habitações, da distribuição de honras e censuras, dos costumes e, de forma geral, de constituições.

De fato, as cidades platônicas são “desenhadas” ou “pintadas” pelo *λόγος*: na *República*, vemos quais são suas partes, que virtude cabe a cada uma delas, que funções, e nas *Leis*, como são suas habitações, seus costumes e onde há honra e censura. É certo que na *República* não se fala sobre

²⁹ Sobre a fragilidade do *λόγος* em geral, cf. PLATÃO. *Carta Sétima*, 342e-343e. Fica aqui em aberto a questão sobre se é ou não possível que a filosofia construa uma obra acabada. No livro V da *República*, Sócrates diz que em relação ao Bem é necessário construir a obra mais acabada, *τελειωτάτην ἀπεργασίαν* (504d). Além disso, no *Político*, o Estrangeiro afirma que, até aquele momento, ainda não se alcançou um retrato fiel (*ἀπειρασμένοι... ἀκριβείας*) do rei (268c). Isso parece apontar para a possibilidade de a filosofia construir obras acabadas. Além disso, se Platão fala repetidamente em esboços, parece somente por isso apontar à possibilidade de construção de uma obra acabada. Segundo as análises que realizamos até o momento, não nos parece, contudo, ser possível ter certeza sobre a existência de obras filosóficas acabadas. Entrementes, mesmo que essas possam ser executadas, pensamos que o que defendemos sobre o caráter insuficiente da filosofia se mantém. A analogia com a pintura também pode indicar que suas obras partem de um ponto de vista específico, o que, a nosso ver, poderia ser entendido no caso da filosofia como tomar um caminho argumentativo determinado. Um pintor, ao retratar seu modelo, o contempla desde um ponto de vista. Ele pode construir vários esboços até chegar à obra acabada. De toda forma, essa obra apresentará o modelo desde somente uma perspectiva. No caso da filosofia, poderíamos considerar que, na *República*, por exemplo, os personagens chegam à definição da justiça pela exposição da cidade mais justa possível; eles poderiam ter investigado pelo viés do homem mais justo, o que não fazem por ser um caminho mais difícil. Assim, poderíamos supor a possibilidade de construção de duas obras acabadas da justiça. Outras ainda poderiam ser construídas, o que mostra o caráter insuficiente ou precário das obras filosóficas.

o espaço ou o território da cidade³⁰, mas, certamente, Sócrates expõe uma configuração ou disposição de funções e virtudes. Sendo assim, o discurso filosófico-político assim parece se mostrar imagético; mas sabemos que as produções filosóficas não são contempladas pelos olhos do corpo. Talvez, melhor que o termo imagem, poderíamos falar em configuração, esta, como a obra pictórica, imóvel, sossegada, em repouso. A configuração ou disposição de conceitos numa obra filosófica é como a ordenação de elementos numa obra pictórica. Afinal, já Parmênides poetizava juntando a imobilidade ao objeto de amor filosófico: o ser³¹. O discurso da filosofia, sobre o ser, no caso da *República*, sobre o ser da justiça apontando-nos à Ideia do Bem, só poderia apresentar-se constante, como o mesmo do mesmo.

Havelock, em *Prefácio a Platão*, afirma que as obras homéricas e as platônicas divergem pelo caráter imagético ou visual das primeiras e o abstrato ou invisível das segundas³². Uma diferença entre épica e filosofia se dá, como aliás já havia dito Nietzsche³³, entre, respectivamente, o uso de imagens e a ausência dessas. Havelock afirma que os versos homéricos, quando recitados, eram também encenados e tinham o poder de controlar inconscientemente o rapsodo e o espectador³⁴. O último não tinha tempo de fazer perguntas ou refletir sobre o que estava sendo declamado, sendo controlado pelas imagens poéticas, no que se poderia hoje chamar, segundo o comentador, de entretenimento ou diversão³⁵ – tal como ocorre no cinema, segundo analisa o filósofo contemporâneo Adorno³⁶. Por mais anacrônica que seja essa observação, ela não parece totalmente incoerente quando lemos os versos homéricos. Vejamos um episódio exemplar. A *Odisseia* nos

³⁰ Cf. VIDAL-NAQUET, 2008, p. 29.

³¹ Cf. PARMÊNIDES, frag. 8 (DK), v. 26.

³² Cf. HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996. p. 203-205.

³³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

³⁴ Cf. HAVELOCK, 1996, p. 170. O comentador parte do diagnóstico do próprio Platão sobre o poder das declamações poéticas em, por exemplo, *República*, 595a-608b e *Íon*, 535b-d.

³⁵ Cf. HAVELOCK, 1996, p. 41 e 160.

³⁶ Cf. seu conceito de indústria cultural em ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 112-114.

conta que, logo após seu retorno a Ítaca, Ulisses se hospeda e se esconde no casebre do porqueiro Eumeu. Este recebe a visita de Telêmaco, que chega da viagem de busca a notícias do pai:

τῷ δ' αὖτ' ἐν κλισίῃ Ὀδυσσεὺς καὶ δῖος ἕφορβός
 ἐντύνοντο ἄριστον ἄμ' ἦοι, κηαμένω πῦρ,
 ἔκπεμψάν τε νομῆας ἄμ' ἀγρομένοισι σύεσσι·
 Τηλέμαχον δὲ περισσαινὸν κύνες ἕλακόμωροι,
 οὐδ' ἕλαον προσιόντα. νόησε δὲ δῖος Ὀδυσσεὺς
 σαίνοντάς τε κύνας, περὶ τε κτύπος ἦλθε ποδοῖν.
 αἶψα δ' ἄρ' Εὖμαιον ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
 “Εὖμαί, ἦ μάλα τίς τοι ἐλεύσεται ἐνθάδ' ἑταῖρος
 ἢ καὶ γνώριμος ἄλλος, ἐπεὶ κύνες οὐχ ἕλαουσιν,
 ἀλλὰ περισσαίνουσι· ποδῶν δ' ὑπὸ δοῦπον ἀκούω.”
 οὐ πῶ πάν εἶρητο ἔπος, ὅτε οἱ φίλος υἱὸς
 ἔσθη ἐνὶ προθύροισι. ταφῶν δ' ἀνόρουσε συβῶτης,
 ἐκ δ' ἄρα οἱ χειρῶν πέσον ἄγγεα, τοῖς ἐπονεῖτο,
 κιρνὰς αἶθοπα οἶνον. ὁ δ' ἀντίος ἦλθεν ἀνακτος,
 κύσσε δέ μιν κεφαλὴν τε καὶ ἄμφω φάεα καλὰ
 χεῖράς τ' ἀμφοτέρας· θιαλερὸν δέ οἱ ἔκπεσε δάκρυ.
 Εντρεταντο νο χασεβρε Υλισσεσ ε ο διαινο πορθυειρο
tinham feito lume, ao nascer do sol, para preparar o almoço,
depois da partida dos pastores com as varas de porcos.
Em torno de Telêmaco saltaram os cães amigos de ladrar,
mas não ladraram à sua chegada. Apercebeu-se o divino Ulisses
dos cães a saltar e aos ouvidos lhe chegou o som dos passos.
Logo dirigiu a Eumeu palavras apetrechadas de asas:
“Eumeu, deverá ser um companheiro teu que se aproxima,
ou outra pessoa conhecida, visto que os cães não ladram,
mas saltam em seu redor. Oíço o som dos seus passos.”
Não acabara ainda de proferir a palavra, já o seu filho amado
se encontrava na soleira da porta: e levantou-se o porqueiro,
espantado, e das suas mãos caíram os recipientes nos quais
estava a misturar vinho friscante. Foi ao encontro do amo,
beijou-lhe a testa, os lindos olhos e ambas as mãos.
Dos olhos vertia lágrimas abundantes³⁷.

³⁷ HOMERO. *Odisseia*, XVI, vv. 16-1. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2010.

A nosso ver, essa narração da chegada de Telêmaco possui um “quê” de cinematográfico. Aqui, usamos o cinema como paradigma por duas razões: porque, na atualidade, ele exerce o papel de controle dos espectadores apontado por Adorno, também pertencente à recitação e dramatização dos versos épicos segundo Havelock; e, além disso, porque ele é a arte constituída por imagens em movimento – é como se conferíssemos o caráter móvel a pinturas, que são imóveis, ou fotografias, que lhes vieram substituir em algumas funções, como na dos retratos, por exemplo. É claro que, no contexto da Grécia Antiga, seria mais apropriado vincular a poesia homérica ao teatro trágico como, aliás, o fez Platão ao afirmar que Homero fora o mestre e guia dos poetas trágicos, o primeiro dos tragediógrafos, o corifeu da tragédia³⁸. Aqui, diferentemente, usamos a arte cinematográfica pelas razões apresentadas acima. Aliás, inúmeros foram os filmes produzidos em inspiração homérica, sobre tramas da *Ilíada* e da *Odisseia*³⁹. Já sobre diálogos de Platão, o número é bastante reduzido, e referente, em relação às películas de nosso conhecimento, à Alegoria da Caverna, à vida de Sócrates, e ao diálogo *Banquete*⁴⁰. Isso não acontece por acaso. É fácil transpor os

³⁸ Cf. PLATÃO. *República*, 595b, 598d e 607a.

³⁹ Cf. *Helena de Troia* de Robert Wise (1956), *Helena de Troia, paixão e guerra* de John Kent Harrison (2003), *Troia* de Wolfgang Petersen (2004), *Ulisses* de Mario Carnerini (1954), *A Odisseia* de Andrei Konchalovsky (1997), e *E aí meu irmão, cadê você?* de Joel Coen e Ethan Coen (2000). Em relação a outros mitos gregos, ainda temos *Jasão e os argonautas*, *Orfeu Negro*, *A fúria dos Titãs*, *Percy Jackson*, *Hércules*, *Malpertuis*, *Hércules em Nova Iorque*, dentre outros.

⁴⁰ Cf., por exemplo, *Sócrates* de Roberto Rossellini (1970), *O conformista* de Bernardo Bertolucci (1970) que numa cena expõe a Alegoria da Caverna, e *O Banquete* de Marco Ferreri (1989). Note-se que a estrutura do interior da caverna de Platão é semelhante ao teatro de sombras do Extremo Oriente (cf. PRZYLUKSKI, M. *Le théâtre d'ombres et la caverne de Platon* apud SCHUHL, Pierre-Maxime. *Études sur la fabulation platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947. p. 60 e 61) que, por sua vez, lembra bastante o cinema. Além disso, numa sala de cinema, os espectadores encontram-se de certa forma presos – o que nos remete aos prisioneiros da caverna platônica, que só olham para a frente, para a “parede-tela” onde sombras são projetadas. Segundo essa leitura, é possível levantar a hipótese de que o interior da caverna platônica do livro VII da *República* tenha sido construído para retratar as práticas poéticas de sedução e controle da alma dos espectadores. Nesse sentido, a libertação das sombras pode ser entendida como esclarecimento sobre o que é a poesia; a percepção de que o poeta não possui conhecimento sobre os temas acerca dos quais versifica. Como sabemos, Homero pode ser qualificado de “educador da Grécia”. O conteúdo de sua poesia era a autoridade maior sobre todos os assuntos (sobre isso, cf., por exemplo, JAEGER, Werner. Homero como educador. In: _____. *Paideia: a formação do homem grego*.

versos homéricos para a dramatização, inclusive a cinematográfica, o que não é o caso da filosofia platônica. É possível descrever esse episódio da chegada de Telêmaco como se se tratasse de uma cena num filme, ainda que a estranheza dessa tentativa a faça um pouco risível a nossos olhos. De toda forma, poderíamos imaginar o cenário, o casebre do porqueiro Eumeu. Enquanto ele e Ulisses preparam o almoço, a câmera enfocaria a porta, onde o jovem Telêmaco aparece cercado de cães que o recebem alegremente. Logo em seguida, é o rosto do herói Ulisses que é exibido: ele percebe que há alguém, um amigo, à porta. Chama então a atenção do porqueiro que, ao ver e beijar Telêmaco, não consegue conter as lágrimas. Se enquanto descrição de cenas de ação, de imagens em movimento, o cinema, nesse sentido, nasce da semente homérica, a pintura, enquanto configuração de elementos em repouso, parece estar em Platão: segundo as referências apresentadas nesse texto, o caráter abstrato da filosofia envolve configurações, ordenações, “desenhos”.

Esse desenvolvimento pode, contudo, parecer estranho para os conhecedores da pintura grega. Ora, esta tem talvez como tema principal a retratação visual de episódios mitológicos, como os descritos nos versos homéricos⁴¹. Não ignoramos esse fato nessa interpretação. O que nos levou a ela foi a ênfase dada por Sócrates ao caráter imóvel da pintura. É certo que as obras pictóricas podem narrar mitos pela justaposição de suas imagens, mas o próprio movimento é somente indicado e não diretamente apresen-

Tradução Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 61-84. e HAVELOCK, A enciclopédia homérica. In: HAVELOCK, 1996, p. 79-104). Assim, os gregos viviam como se estivessem presos numa caverna, sendo guiados por ilusões poéticas. Com a abertura dessa possibilidade de leitura, não descartamos, todavia, a aplicabilidade da alegoria a todo e qualquer contexto de passagem da vida baseada em opiniões à que se sustenta em *επιστήμη*, além da conhecida possibilidade de alusão aos ritos dos mistérios. Sobre esta última, cf. SCHUHL, Pierre-Maxime. *Études sur la fabulation platonicienne*. Paris: PUF, 1947. p. 58.

⁴¹ Repare-se que tal retratação não reflete fielmente o texto do poeta. Não há uma dependência entre os dois registros, como afirmam SNODGRASS, 2004 e TAPLIN, Oliver. *The pictorial Record*. In: EASTERLING, P. E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 69-90. Cf. p. 80. Sendo assim, não podemos nem mesmo afirmar com segurança que um dos dois registros, escrito ou visual, seja anterior e referência do outro. Sobre esse tema, cf. também BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Relações assimétricas: imagens e textos na Grécia Antiga*. In: MARQUES, Marcelo Pimenta (Org.). *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 31-57.

tado, como o faz a arte cinematográfica. Se os poemas homéricos fossem perdidos, ser-nos-ia talvez impossível compreender completamente alguns mitos indicados na pintura de vasos, por exemplo. Sabe-se que, em alguns casos, a iconografia nos auxilia na apreensão de mitos de cujos relatos só nos sobraram fragmentos, ou que simplesmente não tenham sido escritos⁴². Todavia, é certo que a trama poética cumpre o papel mais determinante na compreensão dos mitos que a iconografia pictórica, quando àquela temos acesso. Daí ser possível a distinção sugerida por Sócrates e aqui desenvolvida entre a pintura, imóvel e, por outro lado, segundo nossa leitura, as tramas dos mitos poéticos, por exemplo, em movimento.

Dado o exposto, refletamos sobre o que dizem Nietzsche e Havelock. Seguindo as veredas abertas nessa investigação, diríamos que a filosofia: i) não possui como principal característica o que aqui estamos chamando de imagem em movimento, isto é, narrativas ou mitos como os homéricos ou trágicos; ii) a “imagem filosófica”, relembando o livro VII da *República*, não pode ser vista com os olhos do corpo, mas somente pela alma, pelo uso do pensamento, do *νοῦς*. Segundo esse estudo, poderíamos afirmar que a filosofia é produtora de configurações ou ordenações inteligíveis, invisíveis aos olhos. Por serem invisíveis, a nosso ver, segundo as presentes análises, não deixam de ser de algum modo semelhantes às imagens pictóricas; o filósofo expõe configurações, disposições, relações determinadas e delimitadas entre partes de um todo. Por exemplo: segundo é dito na *República*, numa cidade temperante, o governo é exercido de forma harmônica, isto é, cabe aos filósofos dirigir e aos outros habitantes obedecer quase que naturalmente⁴³; da mesma forma, como Platão, também um pintor ordena os elementos que compõem uma representação imagética.

⁴² Cf., por exemplo, na iconografia relativa a Hércules: a ânfora ática de figuras vermelhas de cerca de 470 a.C. no British Museum, a *pélike* ática de figuras vermelhas, de cerca de 480 a.C. no Museu do Louvre, a *pélike* ática de figuras vermelhas do início do séc. V a.C. no Staatliche Museen de Berlim, e o lécito ático de figuras negras do início do séc. V a.C. de uma coleção particular alemã (Schloss Fasanerie, Adolphseck) que retratam o herói combatendo uma personagem interpretada como a velhice. Esse episódio não consta na tradição textual grega. Cf. SARIAN, Haiganuch. A expressão imagética do mito e da religião nos vasos gregos e de tradição grega. *Cultura Clássica em Debate*, Belo Horizonte, v. 6, p. 27-35, 1987.

⁴³ Cf. PLATÃO. *República*, 430d-432a.

Alguém poderia objetar o que afirmamos, acusando-nos de não distinguir entre as ideias inteligíveis e invisíveis ao corpo e as obras filosóficas. Sabemos que as ideias não foram produzidas por filósofos nem por nenhum homem, como insiste Platão; elas são a realidade última e, se confeccionadas, somente por um deus⁴⁴. Todavia, encontramos-nos alertas a essa diferença. Ainda assim, pensamos que a obra filosófica, por ser cópia ou aspiração de exibição ou indicação das ideias, compartilha sua característica da invisibilidade. O filósofo trata de conceitos e suas relações – o sentido do seu discurso não pode ser apreendido pela contemplação de uma ou outra imagem visual ou material qualquer.

Poder-se-ia, nesse momento, perguntar: dado que as referências à pintura se encontram principalmente em *República* e *Leis*, será que o caráter “pictórico” da filosofia não se reduz à sua vertente política? É só quando Platão fala de cidades que “pinta”-nos sua configuração? Não seríamos justos se não respondêssemos um tanto à moda de Heráclito, filósofo dos opostos⁴⁵: a nosso ver, a resposta é positiva, mas, dependendo de como se interpreta a *República*, pode ser também negativa. É certo que a imagem da pintura aparece principalmente quando Platão se volta para a política – todavia, não seria esse o tema principal da filosofia platônica, seu fundamento e ser⁴⁶? Ou, como alguns afirmam, toda a construção da cidade na *República* não possui como ponto central a indicação à Ideia do Bem⁴⁷? Ou ainda, como outros defendem, a *República* não representa o âmago do pensamento de Platão⁴⁸? Quem sabe se não encontramos nela uma descrição, não de uma cidade, mas da estrutura da própria realidade⁴⁹? Por fim,

⁴⁴ Cf. PLATÃO. *República*, 597c.

⁴⁵ Cf. HERÁCLITO, por exemplo, frags. 10, 49a, 60, 88, 103, 111 (DK).

⁴⁶ Cf., por exemplo, BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. In: PLATÃO. *República*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Cf. p. XXII.

⁴⁷ Cf. essa concepção em, por exemplo, ROBIN, Léon. *La pensée grecque et l'origine de l'esprit scientifique*. Paris: Éditions Albin Michel, 1948. p. 231 e GOMPERZ, Theodor. *Pensadores gregos: historia de la filosofia de la antigüedad*. Traducción Pedro Von Haselberg. Buenos Aires: Editorial Guaranía, 1952. t. 2. p. 482.

⁴⁸ Cf., por exemplo, KAHN, 1998, p. 65. Segundo ele, o diálogo platônico em que o pensamento do filósofo se encontraria mais explícito é a *República*; BOLZANI FILHO, 2006, p. IX; e, também, GOMPERZ, 1952, p. 457.

⁴⁹ Cf. HAVELOCK, 1996, p. 19.

não seria a filosofia, principalmente a antiga, uma atividade essencialmente política, configuradora de práticas e modos de ser⁵⁰? Não será possível aqui nos posicionar sobre essas questões. Todavia ressalto que, se se responde afirmativamente a elas, o caráter pictórico não se restringiria à filosofia política, mas poderia ser aplicado à filosofia como um todo⁵¹.

Dadas essas explicações finais, podemos agora relembrar resumidamente as questões que apresentamos na introdução.

Em primeiro lugar, perguntamos: qual a função filosófica do uso da imagem da pintura? A função filosófica literal do uso que aqui analisamos foi expor o sentimento de Sócrates frente à cidade ideal. Essa função, evidente ao lermos o prólogo do *Timeu*, nos levou a conclusões maiores: a compreensão platônica da filosofia como produtora de “configurações invisíveis imóveis”, isto é, disposições de conceitos; e, além disso, do caráter de esboço, insuficiente ou insatisfatório dos pensamentos filosóficos. Juntas, essas duas conclusões demandam uma explicitação: o caráter imóvel da filosofia é, rigorosamente falando, de repouso: por não esgotar totalmente os temas abordados, a filosofia deverá “se mover”, aprimorando o que já fora dito, o que, em Platão, ocorre pelo embate de posições de todos os personagens que ilustram seu pensamento construído pelo ἀγών do λόγος, o próprio processo dialético; ou, ainda, à contemplação da cidade que repousa como modelo talvez no céu, como diz Sócrates no fim do livro IX da *República*⁵², seguem-se ações, que podem ser entendidas como decisões e posturas justas no contexto das

⁵⁰ Cf. HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999 e FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. São Paulo: Forense Universitária, 2006. p. 264-287. (Ditos e Escritos, 5). Nesse ponto ressaltamos a indissociabilidade entre ética e política na Antiguidade.

⁵¹ Repare-se que essa possibilidade também depende da posição interpretativa que vê, em algum grau, uma unidade no pensamento platônico. Se ressaltarmos as diferenças, far-se-ia necessário refletir sobre a presença da Ideia do Movimento dentre os gêneros supremos do *Sofista*. Será que esta Ideia invalida o caráter imóvel das obras filosóficas, no caso platônico, próximas das Ideias? Responder adequadamente a essa questão certamente demandar-nos-ia a escrita de outro texto, abordando as nuances da questão das Ideias em diálogos dos períodos médio e tardio. Por isso, deixamos a questão em aberto e proposta para o leitor que desejar continuar a refletir sobre as conclusões e hipóteses desse texto.

⁵² Cf. PLATÃO. *República*, 592b.

idades históricas, por exemplo⁵³. Há, portanto, movimento filosófico na contínua necessidade de esclarecimento das teses ou arcabouços conceituais já erigidos e, também, na vida prática que segue em conformidade com os pensamentos a que nos levaram a investigação filosófica.

A compreensão do uso da imagem da pintura permite então a resposta à segunda questão que levantamos, a saber: “Qual o sentido conferido por Platão à pintura?” Vimos que o filósofo ressalta o sentido etimológico do termo ζωγραφία: a pintura é imóvel e, paradoxalmente, aponta para o movimento e a vida. Além disso, de acordo com o que dissemos acima, ela dispõe seus elementos sem conseguir retratar o modelo que copia de forma perfeita ou impecável. É como se o pintor pudesse, como disse Giacometti, passar a vida retratando a mesma paisagem de uma janela: a paisagem mesma escapa à representação pictórica, e o pintor é consciente do caráter precário de suas obras⁵⁴.

O objetivo final dessas conclusões resumidas acima é, como dito na introdução, a seguinte reflexão: qual o papel dessa arte no pensamento platônico, visto desde a perspectiva de seus últimos diálogos? Não era nossa intenção responder a essa questão, dado que ela exige um estudo maior do que o que aqui realizamos. Deste texto nasce apenas uma indicação: vimos que nos diálogos, de forma geral, a pintura se encontra mais próxima da filosofia que da poesia. Essa proximidade exige que o episódio da dita expulsão da arte mimética da *República* seja lido como exige o texto: em suas complexidades e nuances. Afinal, a pintura aparece em outros livros da *República*, além do livro X, em usos bastante diversos deste último.

Por fim, vale ressaltar que assim como, além do pintor, outras imagens são usadas para retratar o filósofo⁵⁵, a imagem da pintura aparece para falar de temas distintos. No *Timeu*, como dissemos, ela é usada no contexto

⁵³ Nesse sentido, a filosofia é irmã do movimento, do cinema e do gesto, sendo essencialmente política, como afirma o filósofo contemporâneo Agamben em AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre o gesto. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4, p. 9-14, jan. 2008. Sobre a relação entre filosofia e cinema, ver principalmente DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. Tradução Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2007.

⁵⁴ Cf. o catálogo de sua exposição no MAM em 2012: *Alberto Giacometti*: coleção da Fondation Alberto et Annette Giacometti, Paris, 8. Catálogo da exposição no Museu de Arte Moderna, no Rio de Janeiro, 18 jul.-16 set, 2012.

⁵⁵ Cf. as diversas imagens usadas para a dialética filosófica em LOUIS, 1945, p. 42-75.

do surgimento das constelações no céu e da formação de sonhos proféticos. A retomada dessas outras referências que aqui só nos coube apontar faz com que nossa exposição seja vista na amplitude que lhe convém. Não era nosso objetivo identificar as artes pictórica e filosófica ou afirmar que falamos aqui tudo sobre essas artes. Ao contrário: esse estudo é antes precário e pretendeu refletir somente sobre um passo do *Timeu*. Ficamos também, nesse trabalho, com a consciência do seu caráter de esboço e de inacabamento, assim como de promessa ou esperança, de desenvolvimentos futuros.*

* Gostaria de agradecer a alguns professores que, propondo-me importantes questões no I Colóquio PRAGMA/CECH, contribuíram para a redação final desse texto. Sou muito grata a Jacyntho Lins Brandão, Fernando Santoro, Luisa Buarque, Admar Costa e Alice Bitencourt Haddad. Também devo gratidão à professora Maria das Graças de Moraes Augusto, pelo gentil convite, em Egina, para a apresentação de parte de minha pesquisa no PRAGMA. Este texto integra um trabalho conjunto do grupo de pesquisa *O último pensamento de Platão e a recepção de Platão na antiguidade*, coordenado por minha orientadora de doutorado na PUC-Rio, a professora Maura Iglésias, a quem estendo meus devidos agradecimentos.

RESUMO

No próêmio do diálogo *Timen* de Platão, os personagens Sócrates, Timeu, Crítias e Hermócrates conversam sobre o tema que será abordado nesse dia de encontro. Sócrates deve ser retribuído pelo discurso que proferiu no dia anterior sobre a melhor constituição e os homens que deveriam executá-la. Esta πολιτεία, que provavelmente se refere à moldada na *República*, não satisfaz Sócrates. Frente a ela, o filósofo revela ser tomado pelo mesmo desejo que sente ao contemplar uma pintura (γραφῆ) de belos animais, ou esses mesmo animais em repouso (ἡσυχία): ele quer vê-la em movimento. No texto aqui apresentado, analisar-se-ão os desdobramentos da analogia, feita por Sócrates, entre cidade ideal e pintura, a partir da característica que lhes é comum: o repouso ou a imobilidade. Seus objetivos são esclarecer o papel da arte pictórica nessa passagem e que elementos esse papel traz à visão platônica desse gênero artístico, o pictórico. Por fim, como desdobramento, refletir-se-á sobre o que seja a própria filosofia, pela identificação do que aqui chamamos de seu “caráter pictórico”.

Palavras-chave: Platão. *Timen*. Pintura. Repouso. Filosofia.

RÉSUMÉ

Au début du *Timée* de Platon, les personnages de Socrate, Timée, Critias et Hermocrate s’entretiennent du thème qui sera abordé ce jour-là. Il faut remercier Socrate pour son discours sur la meilleure constitution (πολιτεία) et sur les hommes qui doivent la mettre en oeuvre. Cette constitution qui probablement se réfère à celle qui est dépeinte dans la *République* ne satisfait pas Socrate. Il affirme ressentir pour la constitution un désir équivalent à celui qu’il ressentirait devant un tableau (γραφῆ) représentant des beaux animaux, ou les mêmes animaux au repos (ἡσυχία): il a envie de les voir en mouvement. Cet article vise à analyser les conséquences de cette analogie que propose Socrate entre cité idéale et peinture, à partir de la caractéristique qui leur est commune: le repos ou l’immobilité. Il s’agira d’une part d’éclairer le rôle de l’art pictural dans ce passage, d’autre part de comprendre quels éléments ce rôle apporte à la vision platonicienne de la peinture. Enfin, on réfléchira sur la définition de la philosophie elle-même, au prisme de ce qu’on appellera ici son “caractère pictural”.

Mots-Clés: Platon. *Timée*. Peinture. Repos. Philosophie.

UTOPIA E POLÍTICA: A POLÍTICA DE ARISTÓTELES

LIBANIO CARDOSO

*Departamento de Filosofia
Universidade Estadual do Oeste do Paraná*

A *Política*, de Aristóteles, “texto fundador da política ocidental”¹, ocupa esse lugar por inaugurar a exposição “realista” e específica do elemento político. Por “realista” devemos entender “não-utópica”. No tempo e na cunhagem, essa obra está próxima a outro esforço filosófico grego – a *República*, de Platão que, não raro, é tomada como precursora da filosofia política. O que distingue o caráter de precursão, atribuído à *República*, do caráter de fundação, atribuído à *Política*? A “utopia”. Examinemos um caso dessa maneira de ver.

Em um artigo publicado na coletânea *Nos Grecs et leurs Modernes*, Barbara Cassin adverte o que lhe parece a grave distinção entre a *República* e a *Política*: se a primeira pensa a pólis como uma unidade organicamente hierarquizada, e unicamente assim como um “mesmo”, a segunda a concebe como “plural”. Num procedimento que retomaria o da sofística, o texto aristotélico (especialmente em seu afastamento frente a Platão) trataria de “[...] interpréter le ‘même’, non pas comme un ‘un’, mais comme un ‘avec’”². “Interpretar o mesmo não como um ‘um’, mas como um ‘com’” – isto propiciaria o novo olhar sobre o elemento político: “[...] la définition aritotélicienne de la cité n’a pas pour modèle l’unicité d’un organisme mais la composition d’un mélange”³. Daí que essa subdivisão do artigo de Cassin se encerre citando *Política*, 1274b41: “Car la cité est une pluralité de citoyens [ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν]”⁴.

¹ BRAGUE, Remi. *Introdução ao mundo grego*. Tradução de Nicolas Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

² CASSIN, Barbara. *Nos Grecs et leurs Modernes*. Paris: Éditions de Seuil, 1992. p. 132.

³ CASSIN, 1992, loc. cit.

⁴ CASSIN, 1992, loc. cit.

Utopia fundamental da política no Ocidente – texto fundador da política enquanto ciência. Estabelecimento da unidade como medida, fundamento e fim de toda associação – investigação cujo ponto de partida, “realista”, aceita a pluralidade intrínseca à (com)unidade política e dela retira sua medida. Essa oposição é bem visível. As referências numerosas à *República* e às *Leis*, na *Política*, testemunham tanto que o aristotelismo é, também, sempre uma conversa com Platão, quanto que nesse diálogo há disputa e algo “novo” pretende sobressair e ser ouvido. A *Política* parece acusar o projeto platônico de irrealizável, e mais: de, se realizável fosse, contrário aos desígnios fundamentais da política. Mesmo sem tudo reunir sob o título *utopia*, parece que a primeira caracterização da *República* enquanto utópica – aqui: construção no *lógos* do que não pode chegar à concretude da ação viva – reside já em Aristóteles. Com isso, a distinção proposta por Barbara Cassin parece homologada desde muito cedo: já no texto aristotélico estaria a tese de que ali onde falta realismo e o “mesmo” da pólis é pensado precipuamente como unidade orgânica (submissão das partes ao todo) o lugar do acontecimento humano plural fica “sem lugar”.

A partir dos termos com que se expõe essa pretendida diferença entre Platão e Aristóteles, queremos formular uma questão, para deixar um grau mais claro (ao menos para nós) o “objeto” da *Política* e, assim, o “político”, em sua acepção aristotélica.

Pois é o caso: já quase nunca nos pomos a pensar, quando mencionados como esforços filosófico-políticos a *República*, a *Política* e *O Príncipe*, p. ex., o que é nessas obras referido como tema essencial e comum. Talvez rápido demais avistamos o “mesmo” nesses caminhos de pensamento, supondo que tal lance de olhos possa prescindir do esforço da distinção conceitual – ou mais: supondo que o fenômeno designado como “político” seja qualquer coisa dada e incontroversa. Mas *de que* se trata, quando nos ocupamos de filosofia política? Será tão inequívoca a constituição interna do objeto de toda reflexão dessa natureza? Será tão claro o que seja a pólis, enquanto “fato”, que nos basta avistar suas transformações históricas, suas configurações datadas, tais como seriam a cidade grega, o principado na Itália de Maquiavel, o Estado moderno, entre outros? E é de rigor dizer “seriam”, pois o que queremos questionar é *se* tais exemplos correspondem a transformações de um fato fundamental – o elemento ou “dado” político.

O que é o político? Há o político? E, se há, qual a sua natureza?⁵

Para deixá-lo “um grau mais claro”, seria inócua a confrontação histórica que prescindisse de um exame da obra que deu nome ao “mesmo” da política. Pôr em jogo, porém, a pressuposição de que essa obra – *A Política*, de Aristóteles – trata de algo dado, de um fenômeno real, com que topamos como que com um pedregulho, exige de nós a formulação seguinte: em que medida a *Política* é ou resguarda em si o elemento utópico? E tal é a formulação da questão porque, se a *República*, (aparentemente) do ponto de vista aristotélico, é um projeto “sem lugar na realidade”, deve-se questionar sem demora de onde procede essencialmente o risco de, cuidando da pólis, projetarmos o sem-lugar. Como terá sido possível e vem a ser sempre de novo possível perder o “real” na “utopia”? Será isto o utópico – uma perda do real? O real é o essencial? E esse risco, seria ele mesmo, por sua vez, um risco essencial? Por quê? Ou dá-se o inverso e o utópico se constitui como o propriamente político, e não o advertir como tal constituiria o risco para a essência do homem? A ser assim, inverte-se também o diálogo e Aristóteles ter-se-ia perdido do político, bem ali onde funda a política “científica”?

Esse grupo de questões pretende mostrar a aporia em que estamos, quanto à divisão muito geralmente aceita entre utopia e realismo, aqui examinada quanto aos nexos de fundo entre a *República* e a *Política*. Essa aporia é o destino daquele que não enfrentou ainda ou recusa-se a enfrentar a questão pela natureza do elemento político. E, porque o nome da coisa aparece ali onde esta é examinada “sem utopia”, perguntamos pelo fundamento do risco, talvez essencial, de perder o real no utópico.

Aqui, o trabalho requer uma hipótese, i.é., uma fundação: se é em Aristóteles que parece haver a primeira crítica do procedimento “utópico” – e isto no bojo da elaboração fundadora da filosofia-“política” –, então a *Política* não somente sabe algo do perigo essencial mencionado, mas o enfrenta e se constitui como tal enfrentamento. É, pois, à fonte desse risco essencial que, pressupomos, aponta a *Política*; não para uma condenação liminar de um erro platônico, mas para a *fundamentação do perigo* de essência. Distanciamo-nos, assim, de juízos que nos parecem facilitadores: o de que a

⁵ Não seria razoável esperar de Platão e Aristóteles alguma clareza ou uma investigação sobre isso?

República é uma utopia, por isso mesmo condenada já pelo primeiro filósofo político realista, e o de que a *Política*, justo por seu traço “não-utópico”, resguarda a pluralidade que Platão pretenderia suprimir.

Para pensar nossa questão, escolhemos dois eixos ou teses encontradas na *Política*, bastante conhecidas: (a) pólis designa uma associação entre iguais, fundamentalmente diversa das associações que temporalmente a precedem (tais como a união entre homem e mulher, a que se dá entre senhor e escravo ou a estabelecida entre um *gênos* e outro); (b) o homem é, a um só tempo, essencialmente, animal político e animal dotado de *lógos*.

Meditar essas teses ainda uma vez será nosso instrumento para rejeitar as concepções de Barbara Cassin, acima indicadas. Essa rejeição, porém, deve ser feita sob uma ressalva: a de que a autora mesma caracteriza seus esforços como construção de um “tipo ideal” ou “caricatura” taxonômica que permita “répartir un certain nombre de positions contemporaines”⁶.

1.

A pólis aristotélica é, por definição, isonômica, uma comunidade de iguais sob leis. Diferentemente, em um casal, assim como na relação entre senhor e servo ou na organização interna a um *gênos*, uma parte tem seu *status* determinado por oposição e em relação a outra. O “não a partir de si mesmo”, i.é., o “a partir de um outro” define a associação, nesses casos, e essa diferença é fundante. Desde o início, pois, uma determinação distingue a posição relativa dos integrantes de uma pólis, em relação àquela dos integrantes de qualquer outra comunidade: os “políticos” (i.é., os cidadãos) já se encontram, se é que vivem numa comunidade que merece o título de política, em igualdade; desempenham, enquanto associados, a mesma função-base e situam-se em função do mesmo. Se a mulher cuida de tarefas que não cabem ao homem; se o escravo realiza um trabalho que o senhor não pode realizar sendo ainda senhor; se um *gênos* põe à disposição de outro produtos e competências que lhe são próprios, por outro lado o homem designado como político não tem, não coloca nem pode, enquanto político, disponibilizar a outro de mesma designação absolutamente nada que este já não tenha. Ambos têm e são capazes do mesmo, estão em função

⁶ CASSIN, 1992, p. 115.

do mesmo, são “em ato” políticos, pelo menos enquanto é lícito dizer que uma determinação constitutiva designa o ser-em-obra (“atualidade”) de um ente, a despeito do estado de ação empiricamente dado.

Assim, caracteriza-se a comunidade política aristotélica pela via de um assemelhamento funcional que faz pensar por que tantos deveriam se ocupar, simultaneamente, da mesma coisa, se, individualmente, suas competências e saberes são distintos. Como é que se ingressa nessa estranha comunidade que parece não requerer de início nenhuma das diferenças que a natureza e a história providenciam? Como se espera manter como associação aquela que repele na origem a capacidade específica, pela qual tanto perguntavam alguns diálogos platônicos? Aquele que é político não deve, afinal, saber algo especial? Não tem que fazer algo específico, que supusesse graus de competência e mérito? Em função de que age o integrante da comunidade política, concebida desde o ponto de vista aristotélico – ou seja: o que determina como iguais, como “políticos”, os cidadãos que, entre si, mantêm tantas diferenças? Não se devem passar por alto os verbos: saber, fazer, agir. A resposta é, a nosso ver, um dos achados máximos da experiência propriamente filosófica, ainda que, neste ponto, justamente, não seja possível distinguir Aristóteles de Platão.

Todo integrante pleno de uma pólis vive em função do princípio de constituição dessa associação, o mesmo princípio que faz dela a primeira entre todas as comunidades, sob o ponto de vista do “fim”: tal princípio é o bem ou a felicidade. A pólis não é, expressamente, primeira no tempo; supõe, como partes, num sentido por determinar, as associações já mencionadas. Enquanto um todo, porém, ela governa e tem precedência. O fundamento desse caráter arquetípico ou função-de-*arkhé*: ela é o todo cuja essência é a reunião dos múltiplos sob a função do fim mais próprio do homem. Tal fim é a plenitude, a consumação do ser desse ente – a felicidade. Daí o “achado”: a origem da pólis é a posição ontológica do homem como aquele que *quer*. Demarcador do propriamente humano é o querer; – não o “necessitar de”, não o querer isto ou aquilo, mas o querer em si mesmo, o simples querer. O homem é desejo. Como tal, este ente só pode ser determinado como o determinado-pela-falta. Isto significa que todo o ser do homem se volta para uma impossibilidade – a supressão da falta constitutiva. A pólis é a conjunta unidade da ação cujo objeto é o cuidado

com o ser do homem, isto, com o querer; pois logo se vê que, em política, tratamos sempre do bem de todos. Quando o homem é propriamente quem é, ele “é” pólis, ele “é” política. No centro da mais concreta ação e bem no centro do “real”, o que comanda é a finitude, aqui concebida como orientação, que dá ao homem unidade pela pura consumação, isto é, orientação por esse vazio pleno a que chamamos felicidade. Finito não é o que acaba e passa, mas o que em si mesmo comporta fim; uma orientação *pelo querer* (repito: não pelo querer isto ou aquilo) determina o homem como *o que se dirige ao que essencialmente falta*. Toda orientação humana para fins determinados se funda nessa “sobreorientação” pelo que é, em si, falta, o que está para lá da determinabilidade. Eis por que a pólis é natural e é o “todo” por excelência de que cada associação humana faz parte ou a que tende, e eis por que dizer que o homem é “por natureza” político significa dizer que ele é essencialmente ação, mesmo quando a ela se furta – e ação em relação a essa falta fundamental. Em Aristóteles, a vida humana, para além de sua determinação ética apenas formalmente considerada, é ação e não contemplação (se esta se tomar como “não-atividade”). A determinação fundamental é ético-política, e isto significa que a felicidade humana qualifica mesmo a mais plena vida teórica como vida “com”, vale dizer: como ação, engajamento, partilha. Homem é aquele que, antes do mais, está reunido ativamente sob a perspectiva de uma falta. Um ser humano não caça, não copula, não dorme, nem mesmo negocia ou comercia – só o que o homem faz, enquanto homem, é cuidar do elemento político; todas as ações anteriores se inscrevem nesse cuidado, ou não são nada. Ocorre que, se fosse possível ser um homem e “apenas” caçar, então um homem poderia subsistir “sem” conexão com os demais; mas, porque ser homem ganha sua determinação a partir de uma orientação pelo que não é objeto possível de uma tratativa “real” (ôntica), entrar na humanidade é pertencer a um “com”, isto é, a uma prévia comunidade de determinação. Enquanto essencialmente “sem” uma determinação, os homens são “com”.

2.

Esse “com” é o *lógos*. O animal político é aquele dotado de *lógos* porque na raiz da congregação política conatural ao homem está o “com”, isto é, a isonomia arquetípica de um ter que agir em função do bem, de um

estar associado por um *em vista de* – que não será jamais qualquer evento ou configuração. Humano é plenamente aquele que pode deliberar-com a partir da consideração do bem. E, aqui, reiteremos ainda esta vez, não se trata de um ou outro bem, mas daquele que torna possível esse traço distintivo do homem: a vista aberta para a felicidade, em que repousa o puro querer; a contínua necessidade de decidir sobre o bom e o bem. É o animal que quer – o animal que avista o bem e por ele se determina – que está reunido politicamente e funda seus lugares como lugares de perspectiva: tal perspectiva é a linguagem. Linguagem, pois, em Aristóteles, significa articulação em vista de, perspectiva. Como o bem (ou a felicidade) não é nada de ente, essa articulação ou perspectiva ganha sentido desde um ponto de fuga; assim é que a unidade geral das categorias não pode ser expressada em termos categoriais e somente a unidade referida permite o “com” desta (*também* desta) articulação ou “multiplicidade”. Não é o caso de avançar de uma unidade orgânica de sujeição das partes para uma composição de iguais.

A interpretação mais pobre afirma que uma pluralidade de indivíduos está reunida em torno de uma tarefa – que seja a manutenção política – e, na consecução do fim comum, a isonomia se estabelece “como consequência”. Esta seria uma isonomia ôntica, i.é., não determinada em si e por si, sem um traço da essencialização própria ao que nos parecem as bases da filosofia.

Se representamos aqueles que, na pólis grega (mesmo a da *Política*) eram plenamente partícipes das decisões públicas, de imediato essa isonomia se recorta sobre um fundo de exclusões. Mas o próprio ente que somos é nomeado por Aristóteles “político”. No sentido moderno, ser homem significa ser um determinado sujeito, e esse sujeito opera sobre o mundo objetivo; as exclusões aristotélicas (na verdade, gregas) como a de escravos e mulheres, soam, hoje, sem fundamento, do ponto de vista do caráter de sujeito que reveste igualmente, entre nós, cada indivíduo. Para Aristóteles, porém, o que se estabelece não é o conjunto de poderes e direitos dos sujeitos (já) humanos: a ação de deliberar (sempre sobre o bem, nunca apenas sobre o bom) é em si posta como o que determina o pleno ser desses que somos. É a posição relativa ao bem em si mesmo que determina a “humanidade” do cidadão, na pólis aristotélica. Ali onde não

está em obra tal decisão, isto é, sobre como chega o bem ao homem, não há propriamente o livre ser dessa “forma”, a nossa. A mulher não é, pois, segundo o que a *Política* afirma – se podemos ainda ler filosoficamente esse livro – enquanto “objeto” dotado de subjetividade, menos que qualquer outra *res*: pois aí não se trata de sujeitos substanciais e seus atributos. “Mulher” é, naquela malha de fundamentação, uma posição relativa. A base para que essa posição possa ser livremente ocupada por um homem ou mulher está dada, ontologicamente – e se isto não ocorre no texto aristotélico, não se trata, propriamente, de um limite do pensamento ali fundado, mas das determinações a que cada um de nós se vê submetido historicamente, e não em último lugar os filósofos.

3.

Com as breves indicações acima, podemos dialogar com as divisões propostas de início entre o pensamento político de Platão e o de Aristóteles. Escolhemos, como ponto de partida, a argumentação central de Barbara Cassin, em “De l’organisme au pique-nique – Quel consensus pour quelle cité?”: (1) Platão concebe o essencial de sua pólis como uma totalidade não-complexa, ou, mais precisamente, como uma totalidade em que o traço da unidade prevalece sobre o da complexidade das partes. Nos termos da pólis erguida no *lógos* por Sócrates, isto significa que o traço individual de cada cidadão deve ser submetido ao traçado uno da pólis; (2) Aristóteles, na *Política*, procederia inversamente: o fato da diferença individual fundamenta a formação do todo político; para além do que caracteriza “cada um”, a reunião dos muitos em torno da tendência ínsita à *eudaimonía* demarca essa associação plenificadora do “humano”. Mais tarde, o texto de Cassin proporá uma analogia entre as posições de Heidegger e de Hanna Arendt, respectivamente às de Platão e Aristóteles. Platão pensaria a política a partir do “ideal” (o traço metafísico) enquanto Aristóteles partiria do “efetivo” (trata-se do Aristóteles “realista”). Nós identificamos o conjunto do procedimento de Barbara Cassin ao problema do Todo e das Partes e o problematizamos por parecer uma simplificação. É o que passaremos a expor.

Retomemos o propósito de Cassin, segundo suas palavras:

[...] mon projet [...] c'est [...] de voir si et comment certains modèles fonctionnent encore aujourd'hui. Or, il me semble qu'on tient déjà, avec les sophistes et Platon, des figures de base, et, avec Aristote, quelque chose comme leur combinatoire⁷.

É decisivo que se pense como modelos e em vista de algum funcionamento atual as meditações gregas⁸. Observemos o que sobressai a partir *dessa* atenção.

Entre os sofistas, o político reside na necessidade contínua de criação da pólis: “résultat toujours précaire d'une opération rhétorique de persuasion, qui produit, occasion après occasion (c'est le kairos) une unité instantanée faite tout entière de différences”⁹.

A pólis platônica – aquela usualmente considerada utópica – conecta *sophrosýnē* e Justiça, i.é., um sentido geral de hierarquia à “virtude da estrutura” (Cassin cita a passagem afamada: “que chacun s'occupe de ses affaires”). Assim, a Justiça política “ordonne le fixisme des différences fonctionnelles à l'intérieur d'une unité organique”¹⁰. O consenso seria, aqui, ético-político, e isto no sentido de que a atividade política é a atividade plenamente ética de determinar-se em vista do Bem. Distinções individuais tornam-se, assim, secundárias – o Bem exige o ordenamento fixo e toda sagacidade depende de a este submeter-se.

Em Aristóteles, por fim, sobressai a especificidade “du mélange politique”. Em lugar da “irrealidade” atribuída, por Platão, ao que Cassin nomeia “les défauts”, submetidos ao caráter orgânico e unitário da pólis justa, é a otimização (“optimiser les défauts”) das partes o que enseja e sustém a associação propriamente política. Por isso, diz Cassin, a definição aristotélica de pólis menciona *pléthos politôn*, o que ela traduz como “masse”, “quantité” de cidadãos. O sentido do político depende, precisamente, do que em cada um falha ou falta e da atividade conjunta de uma pluralidade, quantitativamente pensada – pois *pléthos* é, aqui, nomeadamente “quantité”. Assim se chega à figura do “pique-nique, où l'organisation des fonctions

⁷ CASSIN, 1992, p. 115.

⁸ Igualmente me parece decisivo que o “político” seja pressuposto como o “mesmo” de que tratariam, em seus construtos modelares, sofistas, Platão e Aristóteles. Por fim, a figura de um Aristóteles que retém em si sofística e platonismo fica por ser meditada.

⁹ CASSIN, 1992, p. 116.

¹⁰ CASSIN, loc. cit.

fait place au mélange seul capable d’optimiser les différences et d’accroître la qualité du tout par la simple accumulation des défauts singulières”. Cruzam-se o consenso retórico dos sofistas, que considerava os muitos e suas limitações, e o consenso ético-político platônico, que os submetia à distância de uma hierarquia fixa: o elemento político aristotélico pode fundar a política e servir ainda de modelo, na medida em que propõe, em vista da felicidade e do bem, uma mistura de muitos, que otimiza a propensão geral e constitui “un point d’équilibre dans le conflit des égoïsmes”¹¹.

Desde o começo, parece-nos, Barbara Cassin compreende a política sob a cifra do consenso, e este como um acordo entre muitos a respeito do melhor. Ambas as afirmações devem ser pensadas, pois constituem pressuposições, notadamente para a leitura operada. A argumentação de fundo parece ser, esquematicamente, esta: se ao pensamento político da sofística sobra consenso mas falta o em-direção-a-quê, em Platão tudo se inverte, um excesso de orientação suprime o consenso; cabe a Aristóteles a equanimidade fundadora de uma tarefa política que nem rejeita as distinções individuais, nem carece de rumo ordenador.

Interessa-nos a concepção do “político” aí presente, em conexão com a caracterização da pólis platônica (na *República*). Reitero: afirmar que o consenso falta à pólis de Platão significa afirmá-la utópica, à medida que prescindiria, precisamente, das partes reais da pólis por justificar. A cifra dessa apreciação seria a *homónoia*: “le façon dont les parties conspirent au tout”: compreendidos como partes, os cidadãos não podem aspirar a qualquer autonomia que não constitua uma “perversion” do todo político¹². A “tipificação ideal” se encerra assim: “le tout platonicien ne sait ou ne veut pas traiter la libre concurrence des singularités qui le constituent”¹³.

As singularidades constituem o todo e, no entanto, Platão não sabe ou não quer tratar delas; Aristóteles, sim, e, por isso, sua concepção do todo político – ou do político enquanto “todo” – é muito mais realista (entenda-se, não-utópica). Daí que a política nasça com Aristóteles, não com Platão – não é assim que se costuma dizer? À base de toda essa argumentação

¹¹ Cf. CASSIN, 1992, p. 116-117.

¹² CASSIN, 1992, p. 130.

¹³ CASSIN, loc. cit.

está a questão do todo e das partes¹⁴. Uma insuficiente caracterização de “totalidade” permearia a *República*. A insuficiência seria a seguinte: o todo orgânico da pólis platônica obedece a um princípio geral de posicionamento e funcionamento das partes; estas (os cidadãos) não têm, pois, autonomia; a pólis é uma unidade orgânica simples. Essa concepção é um erro em política, pois o todo da pólis não é um organismo, mas uma unidade complexa, produzida e mantida pela atividade conjunta das partes.

Aparentemente, o esquema dos modelos nos conduziu a “pensar” que também sobre a natureza do todo se pode escolher.

Totalidade *implica* complexidade. A unificação do complexo não pode jamais ser operada por “atividade das partes”, por “uma das partes” ou por um “elemento exterior” – pois a unidade do que seria reunido é então pressuposta como âmbito de atuação. É já como “reunidas” que partes “constituem” qualquer totalidade. A unidade complexa não é algo que sucede ou ocorre com as partes ou por seu intermédio, mas o que de princípio possibilita ontologicamente a “participação”. Daí que a questão do todo e da parte sempre aponte para a do sentido de “âmbito”, “lugar” – como pergunta pelo que essencialmente dá lugar ao que vem a ser. Para que esta fonte de possibilidade para totalização (e participação) não se caracterize igualmente como parte, justamente não lhe cabe determinidade.

Não é, pois, na distinção proposta por Barbara Cassin concernente ao todo, que dialogam Platão e Aristóteles, (também não) em relação à política. Sugerimos que o centro do diálogo pode ser alcançado se observarmos que se distinguem os modos de atenção a essa não-parte que unifica o todo e as elaborações específicas.

Afirmamos, acima, que a essência da “coisa” política reside, para Aristóteles, na “felicidade”, isto é, na tendência mais própria do homem, o que em última instância significa que este se determina pelo querer. De

¹⁴ Para esta decisiva questão filosófica, despertei a partir da leitura de OLIVEIRA, Cláudio. *Do tudo e do todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo*: uma discussão com Heidegger os gregos. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000; e OLIVEIRA, Camila do Espírito Santo Prado de. *Metade vale mais que tudo*: trabalho e terra em Hesíodo. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

início, deve-se avistar claramente que a *eudaimonía*, como o Bem¹⁵, reúne e põe em ação, mas é em si mesma sem determinação. Aqui se requer uma concepção positiva. Como o *kháos* hesiódico, Bem e *eudaimonía* não são em si mesmos objetos carentes de determinação; estão por *abertura com força de vigência*. Se aqui tratamos do âmbito geral para o todo político (e para qualquer totalização) e se afirmamos que esse todo é primariamente *ação*, essa indeterminidade dispensa as perguntas “quem age?”, “o que produz mediante a ação?” (o mesmo que “para que é a ação?”). A pólis não é “feita por”, “feita de”, nem “resulta em”. É um procedimento equivocado, neste caso, supor que o traço de unificação de uma complexidade seja, em qualquer medida, a construção autoral, a produção de efeitos ou a composição por soma. Somar partes só é possível ali onde já se avistou alguma unidade de “contagem”, isto é, onde já há reunião. Se a pólis aristotélica guarda lugar para os caracteres dos cidadãos, isto só “vale” se já há cidadãos – e estes o são a partir da máxima plenificação e doação de unidade ao humano, a saber, a essencial propensão à *eudaimonía*. Nem no caso da *República*, nem no da *Política* há hierarquia entre unidade e complexidade do todo. As críticas aristotélicas à pólis platônica não se concentram sobre um traço essencial supostamente simplificador (o que, dizemos algumas vezes, constituiria o caráter “utópico” da *República*), mas, a nosso ver, no modo de conceber a ação mesma de totalização. É essa ação – a atividade política – que se pensa, em cada caso, desde planos diversos, mas o político, não.

Entende-se logo por que Cassin visualiza uma distinção “evidente”: as críticas aristotélicas já bem o parecem dizer, e trata-se de que a *República* – pelo menos o que dela Aristóteles leva em conta, e que parece ser mais um resumo que o texto por nós conhecido – funda na figura do guardião-filósofo a tarefa de advertir o Bem, enquanto que todo cidadão é, em Aristóteles, já enquanto homem determinado pela propensão essencial. Mas é aí que devemos conduzir nosso frêmito por evidência à sobriedade da especulação propriamente filosófica, que sempre exige de nós alçarmo-nos a uma beleza superior, mediante um esforço de transformação que arranca de nós a “coisa mesma”, ou, pelo menos, alguma coisa. Pois estamos muito próximos da crítica colegial de um Platão idealista e reacionário

¹⁵ Se há uma analogia possível entre Platão e Aristóteles, no que toca ao político, esta se encontra na propensão essencial: em Aristóteles, o que está pelo Bem é a *eudaimonía*.

versus um Aristóteles realista e, por isso, factível aos nossos propósitos pressupostos.

A *República*, porém, não “idealiza” nada. Ela propõe uma figura de essência, isto é, busca trazer à evidência o menos claro, fundamento de toda clareza, a saber, a propensão ao Bem. Em *República*, 419a, Adimanto pergunta a Sócrates se os guardiões seriam felizes diante das restrições à sua atividade. A resposta socrática é uma atenção sem barreiras à forma mesma da totalidade: enquanto partes de uma totalização, os guardiões jamais seriam infelizes ocupando seu “lugar natural”. Justamente aí encontramos um respeito essencial à diferença. Esta não é atenuada onde o ser-parte implica renúncia(s); pois ela mesma só pode manter-se na plenitude de sua distinção se o todo é preservado, e este não é a criação a partir de um consenso, mas o que permite consenso e dissenso na unidade principial. Poderíamos, no entanto, ainda alegar que a uma das partes cabe, em Platão, a posição propriamente humana, o resguardo do Bem. Mas isto não é assim: a pólis é “o maior” que permite a Sócrates pensar “o menor”: de tal modo que a pólis erguida no *lógos* não é uma composição ou agregado ôntico idealizado, mas uma figuração da própria *atividade* política, que não é outra que a da alma: tornar-se plenamente o que se é. Plenamente político não é o guardião ou o rei-filósofo, mas a totalização que dispõe as partes cada qual como a que é. Na *Política*, por outro lado, a questão não é tanto pela constituição do elemento político enquanto tal, que Aristóteles afirma em suas teses, mas pelo que decorre desse elemento. E o que decorre dele é a “igualdade”. Novamente, não se pode pensar o conceito em termos pro-saicos. Qualquer um adverte a massa de excluídos desses iguais (mulheres e escravos, p. ex.) e os problemas que Aristóteles enfrenta ao pensá-los. Mas o surgimento da política repousa em que a dificuldade da ação já-política (isto é, já determinada pela propensão essencial) é o mesmo pôr-em-discussão do que fazer, uma vez assumido o traço essencial da política. Em nenhum momento vemos Barbara Cassin perguntar por esse traço essencial; ela o identifica sem mais a um procedimento de idealização metafísica – coisa que, a rigor, não existe. (Todo idealismo, tomado como abstração, provém da pouquidão filosófica e não de uma classe de filósofos “idealistas”). Se Aristóteles apenas tomou a *República* como um projeto ôntico de efetivação do ontologicamente delineado, então – para nosso espanto – ele nada teria

compreendido sobre a natureza do “ontológico”. Este não é uma figuração abstrata, mas o pensamento do cerne vivo do vivo. E Platão, a nosso ver, não faz outra coisa, na *República*, que trazer ao *lógos*, continuamente e num supremo esforço, esse cerne. O mesmo traço de essência se encontra na *Política*, não como tema, mas como fundamento da investigação.

Como dissemos, a conexão entre ser dotado de *lógos* e ser político diz que ali onde há *lógos* há *pólis* e que essa codoação tem um nome e configuração “ôntico-ontológica”: *ánthrapos*, o “animal” (*ζῷ(ι)ον*) que nós somos. Se o que é comum aos homens é a propensão à *endaimonía*, então essa “causa final” (seja-nos permitida a liberdade) diz o princípio do que é político-falante. Político não significa o que está associado para fins e de qualquer maneira, e falante não é o que se comunica em vista de fins e de qualquer maneira, mas, sob rigor, em ambos os casos é necessário advertir que o elemento essencial (vale dizer, o *político*) é a ação dialógica *em vista do fim*. Ação dialógica não diz os atos de um objeto humano individual, mas o aparecer como o que tem que decidir e expor sua decisão sobre o que a cada vez ocupará o lugar vazio da felicidade (o “fim”). Este [“fim”] é o positivamente sem-determinação que funda o âmbito geral de ação e totalização; assim também, o elemento dialógico do falar não é o mero proferir discursos, a comunicação ou representação do subjetivo, mas toda ação daquele que se encontra já na liberdade do orientar-se pelo essencial. Figure-se um homem sozinho, abrindo uma cava no chão, a serviço de outrem. Este homem é plenamente político; ele mesmo é já “*pólis*”, pois tudo que faz leva em conta a possibilidade de comungar seu incompreensível estar-como-indivíduo por força de um ser-para-o-fim. Fim nunca pode ser individual – fim é individuable¹⁶.

Assim, é uma figura *da liberdade* o que a *Política* dispõe e que entrega a todos nós como fundamento do político. Liberdade não é algo a conquistar mas por manter; e não por manter enquanto configuração “ôntica” de uma *pólis*, mas enquanto fundamento do caráter livre e político de toda e qualquer *pólis*. Em outras palavras, Aristóteles, que em essência não nos

¹⁶ Se se duvida da dificuldade do que aqui discutimos, indique-se um lugar contemporâneo em que o mesmo se anuncia. Cf. os *Princípios Metafísicos da Lógica*, parágrafo 10, de Martin Heidegger, mais precisamente as teses sobre a partição originária do *Dasein*. (Tome-se aí *Dasein* por *pólis*.)

parece pensar o propriamente político diferentemente de Platão, traça, em sua *Política*, as configurações imediatamente pospostas à asserção-base de toda reflexão política: só pode haver privação de liberdade ali onde esta constitui a essência mesma do agir.

Parece, porém, que, com isto, herdamos um antropocentrismo radical; caberia ao homem, ente por essência livre, dispor de todos os não-livres. Isto se desdobraria em outro escândalo: o de que somente é plenamente humano aquele que delibera livremente sobre essa liberdade. Ambos os argumentos representam uma queda na evidência não-questionante.

Em primeiro lugar, como apontado, devem ser distinguidos os esforços de elaboração efetivamente encontrados e os fundamentos oferecidos; pois é nos últimos, somente, que reside o legado propriamente filosófico. Em consequência, o que se pode advertir de supremo no pensamento filosófico-político aristotélico é a responsabilização própria do ente ali investigado, a saber, o ente que constrói e “é” pólis. Este, o homem, não é aquele que dispõe dos não-livres, mas um que, na sua liberdade, que é política (ou seja, que tem a forma do *lógos*) encontra seu que-fazer *diante* dos demais e *com* eles, em sentido estritamente ontológico. Isto não diz nem um encontro ôntico, nem um “dispor de”, mas o ter que responder por si – “determinar-se em seu ser” – diante desse vazio a que tende. A individuação nada tem a ver com um ser-objeto; é a condição de “separado” (em relação ao *télos*) e, pois, de desejante, que vem a ser um homem. Isto implica que cada qual é constitutivamente uma força de encontro – e este é o “com” da “natureza humana”, que permite e já sempre abriu encontros. Por “força de encontro” deve-se entender, pois, a determinação ontológica do ente que: (a) essencialmente se dirige a; (b) essencialmente não pode consumir sua passagem a; (c) é já na prévia conexão com tudo que ele mesmo não é, e isto por obra do vínculo originário de seu ser com a *eudaimonía*. Por tudo isso, o que constitui a pólis e o homem enquanto animal político nada tem a ver, essencialmente, com o dispor de escravos e reinar sobre animais, p. ex.; o contrário, este são modos onticamente possíveis de exercício de uma responsabilidade total – a de determinar o próprio ser diante da convocação “vazia” de conteúdo da remissão ao Bem. Ninguém pedirá isto a uma pedra ou a

um cão. Não porque sejam menos que o homem, mas porque o que são guarda outro tipo de ser e de liberdade¹⁷.

4.

Uma compreensão simplificadora do problema do todo e da parte conduz Barbara Cassin a uma “idealização” do pensamento político platônico constante da *República*, bem como a uma visualização equivocada das posições gregas, por ela mencionadas, sobre o político. O estatuto das críticas aristotélicas à pólis platônica é também desentendido: elas se dirigem à elaboração do elemento político, não aos seus fundamentos.

Resta, porém, estabelecer ainda uma vez o nexos entre o problema do todo e da parte e essa estranha evidência de uma *República* utópica. Que haverá no político que o faz quase-começar numa utopia e consumir seu início e legado numa aparente recusa do utópico? Por que a crítica? Por que teria havido o “erro” utópico? Trata-se de um efeito do caráter de Platão ou é inerente ao método investigativo da *República*?

Utópico é o que não tem lugar. A cidade platônica “não pode ser”; mas também a *eudaimonía* aristotélica não encontra morada – ela pertence ao deus, e a nós somente ali e enquanto ao deus podemos nos assemelhar, justamente onde quase não mais somos “homens”. Em Aristóteles, enquanto perspectiva fundamental de toda reunião humana, *eudaimonía* funda *lógos* e pólis – o agir mesmo. Se há um sentido *humano*, este repousa na liberdade essencial da orientação pelo que não tem figura possível; esta é, por isso, a fonte da utopia essencial e primeira. Assim como Sócrates se obriga, por amor ao verdadeiro, a falar somente do “filho do Bem”¹⁸, Aristóteles trata dessa filiação – a tópica política – partindo

¹⁷ Sobre a escravidão “segundo a *physis*”: o “escravo”, muito diversamente de uma *res*, deve ser pensado como posição ontológica (portanto, relativa ao fim essencial, que é a *eudaimonía*). Representamos demasiado apressadamente a “natureza” conforme a metafísica moderna, a saber: como um fundo geral de objetivação; “por natureza” diria, modernamente, como um objeto se constitui e delimita em sua dinâmica interna. Em Aristóteles, isto é absurdo. O “por natureza” diz, para um grego, uma figura em aparecimento, não a constituição reificada de um ente – e muito menos um *objeto*. O pretensão realismo aristotélico é, pois, uma cifra através da qual pode-se atingir propósitos, aliás muito restritos, em textos e pesquisas – mas jamais a verdade. Pois sequer o referido aparecimento é aparecimento de objeto ou aparência de objeto.

¹⁸ Cf. PLATÃO. *República*, 506c-507a.

de uma utópica. A associação política é a reunião ontológica dos que se determinam pelo desejo do que não tem “figura” (determinação): o bem, a felicidade. Nomeemos atópico ao que nunca pode ter lugar entre o que já é, por desobediência à forma do ente, e utópico ao que se caracteriza como um “não” em todo lugar (em toda forma, poderíamos dizer) e justamente quanto ao que lugar é. Atópico será, pois, o que se mostra como “irreal”, falho, errôneo, sem guarida, o que não tem lugar entre o que já está situado; o utópico, porém, concebido como o “não” *que concerne* desde si mesmo a toda positividade (“realidade”), nunca pode ser pensado como errado ou certo, não é nada de real em meio ao real: mostra-o como tal, por força de seu não-ser. Trata-se, aqui, da ação de *aparecimento* do ente em geral e, pois, na sua unidade complexa. A distinção entre o que “não tem” (atopia) e o que “tem um não” (utopia) constitui a base filosófico-política do problema do todo e da parte. A utopia não é nenhuma privação, mas a possibilidade da imbricação entre privação, potência e efetividade. Opor, na meditação sobre o todo, uma unicidade simples, governante de uma totalidade orgânica, a uma complexidade fáctica que se unifica por agregação, isto pressupõe que a unidade ínsita a um todo é essencialmente atópica, vale dizer, sem lugar, no sentido de nunca lograr ser parte e, assim, permanecer, enquanto unidade, um nada. Mas a unidade é, enquanto tal e formalmente considerada, *utópica* – constitui-se como o não-ser-parte que previamente se dá como partição. Partição, partilha, participação não são um evento qualquer; isto deve estar dado como fundamento em ato para todo “real”. Assim se compreende por que a filosofia de Platão aproxima utopia, no sentido aqui apontado, e participação, como problema ontológico. O utópico, enquanto elemento fundamentalmente político, é o traço comum nos esforços da *República* e da *Política*, bem como o que lhes convoca as diferenças, pois que o “não” aparece, funda e atravessa o “real” de maneira que nunca pode ser algo “sobre que se deliberou até o fim” e, pois, sempre requer, de novo, acesso ao *lógos*.

Em suma: aquilo que Barbara Cassin aponta como a inconsistência básica na compreensão platônica do consenso político – e que nós tomamos a liberdade de associar ao traço utópico da *República* – é, para nós, o princípio mesmo de reflexão da *Política*. A *República* terá sempre lugar porque não propõe nenhuma atopia “idealizada”, mas uma *utopia*, isto é, a aparição, no

lógos e como *lógos*, do âmbito originário para todo agir e ser “humano”¹⁹; a *Política* de Aristóteles, por sua vez, só é política por ser uma “utópica”. A afirmação “[...] il s’agit d’interpréter le ‘même’, non pas comme un ‘un’, mais comme un ‘avec’ ”, que pretende caracterizar a passagem e distinção do político entre Platão e Aristóteles, não pergunta nem o que significa “um”, nem o que constitui e possibilita qualquer “com” – e está, por isso, errada. A consequência “la définition aritotélicienne de la cité n’a pas pour modèle l’unicité d’un organisme mais la composition d’un mélange” afirma o impossível: que Aristóteles teria fundado o “com” numa mescla de “uns”, os quais o seriam antes de sua unidade própria (*entelécheia*, a unidade do que está em obra). Se não é possível uma cidade de maus, também não o é uma associação de nadas. O “um” é já o “com”, e o “com” é o “um”, tanto em Platão quanto em Aristóteles. Só há a com-unidade política porque há unidade dos determinados politicamente; tal determinação é o ser-em-vista-do-“fim” (ser por referência essencial ao indeterminado em sentido positivo). Comunidade é ação formalmente delimitada, não uma determinidade posta pela soma de determinidades substanciais. A pólis está, por isso, enquanto tarefa do *lógos* filosófico, no horizonte de consumação do pensamento grego (em Platão e Aristóteles) porque ela significa o todo primeiro, a ação que é em si *lógos*, de responsabilização máxima e sem pausa.

Se é ainda necessário, por fim, apontar um fundamento conceitual dessa interpretação “solta no ar” do político, ali onde se espera seja o lugar dos fundamentos, em Aristóteles – i.é., em meio à filosofia primeira – podemos fazê-lo numa breve indicação: a ação mesma do *hypokeímenon*, constituinte primário da *ousía*, reside em *ser um não*, vale dizer, ser o retirar-se (*hypó*) que permite e “é” a forma.

RESUMO

Procura-se determinar a essência do político, a partir do exame e refutação de uma tese sobre a diferença entre *República* e *Política*. Segundo essa tese, a obra de Platão privilegia a unidade orgânica em detrimento da autonomia e interação livre das partes; a *Política* aristotélica, por sua vez, conceberia o

¹⁹ A questão sobre os limites antropocêntricos da *República* e da filosofia grega em geral não pode ser tratada, aqui.

elemento político enquanto o complexo constituído pelo jogo entre partes autônomas. Assim, o realismo de Aristóteles pode fundar a política, feito impossível para a utopia platônica, porque, nele, a pólis é o efetivo “com”, e não um “mesmo” que a tudo se sobrepõe. Procuraremos demonstrar que tal tese depende de uma insuficiente compreensão da unidade interna entre todo e parte, e que o elemento mais propriamente político é, também em Aristóteles, o utópico.

Palavras-chave: Utopia. Aristóteles. Filosofia Política. Pólis. Todo.

ABSTRACT

We aim at determining the essence of politics, starting from the examination and refutation of a thesis on the difference between the *Republic* and the *Politics*. According to this thesis, Plato’s work privileges the organic unity in detriment of the autonomy and free interaction between the parts; the aristotelic *Politics*, on the other hand, conceives the political element as a complex matter constituted by the interaction between autonomous parts. Therefore, Aristotle’s realism can found politics – which is impossible for the platonic utopia – because his *polis* is the effectiveness of the “with”, and not a “same” to which everything is superimposed. We try to demonstrate that such thesis depends on an insufficient comprehension about the internal unity between “whole” and “part”, and the more properly political element is, also in Aristotle, the ‘utopic’.

Key-words: Utopia. Aristotle. Political Philosophy. Polis. Whole.

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

STELLA, M. *L'illusion philosophique: la mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens.* Grenoble: Jérôme Millon, 2006.

Em 2006, o filólogo e helenista italiano Massimo Stella nos brindou com um livro que, conforme se lê em suas linhas de abertura, procura desvendar o problema da escrita platônica. Entretanto, e ao contrário do que poderíamos supor, não se trata do desenvolvimento da questão relativa às supostas críticas de Platão à escrita, e ao fato de que elas não se coadunam com a própria atividade de escritura à qual o filósofo se dedica. Esse é, para Stella, apenas um falso problema, e essa perspectiva corriqueira passa longe de ser abordada pelo autor. Para ele, ao contrário, não há qualquer “problema clássico” da escrita em Platão, e isso justamente porque a sua proposta consiste em não se situar na perspectiva das questões tradicionais, ou seja: das supostas teorias, doutrinas, discursos ou disciplinas que o filósofo Platão teria desenvolvido. Consiste, pelo contrário, em adotar a perspectiva de um Platão escritor que representa a própria escrita e evoca a sua potência enquanto relato, ao mesmo tempo em que expõe a sua fragilidade. Em poucas palavras: a escrita de Platão é, para Stella, narrativa, e, com isso, funda-se na memória. Toda narrativa é uma rememoração e, enquanto tal, fragmentar e descontínua. Stella propõe, assim, que os diálogos platônicos sejam lidos como fragmentos de memória, episódios de um processo de rememoração. Mais precisamente, da memória do quinto século ateniense, e dos primeiros trinta anos de vida de seu autor. Compreender por que rememorar – e o porquê da escolha de tal período – é a tarefa a que se propõe o livro, e que irá animar as mais de duzentas páginas que se seguirão.

No entanto, Stella nos lembra também que, como toda criação poética, a escrita platônica é, além de rememoração, invenção e imaginação, cuja gênese se encontra na morte de Sócrates. Esse acontecimento, portanto, passa a ser o evento fundador a partir do qual, cronologicamente, Platão escreve, mas após o qual, ficcionalmente, Platão silencia. Perpetrada a injustiça contra o mais justo, nada haveria a contar; apenas o mutismo do luto. Só o passado que precede a morte de Sócrates é digno de ser contado e reinventado, realocando-se em um teatro do imaginário. O tema da morte de Sócrates será, por isso, o fio condutor do livro de Stella, como já indicara seu subtítulo.

Não obstante, a estratégia que o autor erige para desdobrar seu fio condutor está longe de ser convencional. Ela consiste, antes, em abandonar a posição do leitor culto e abraçar a leitura comum de quem procura se aproximar de uma narrativa possível, de um conto, a partir dos interstícios do macrotexto platônico. Não se trata, portanto, do desenvolvimento de uma teoria, é o que diz explicitamente o autor ainda na introdução. Trata-se, antes, de expor as questões que a tradição escoliástica reconheceu como concernentes ao pensamento platônico, mas sempre sob a forma de uma récita. Quiçá não seja a teoria suficientemente potente, aos olhos do autor, para destrinchar a força e a vida da escrita platônica.

É assim, portanto, que, ao recontar e recriar o clima ateniense dos diálogos platônicos, Stella nos faz ver que todas as crueldades e sofrimentos da cidade nas últimas décadas do século quinto – exceto a injusta e trágica morte do herói platônico – são calados. Eventos tão diretamente ligados ao filósofo e seus familiares escondem-se do leitor. Cala-se, segundo Stella, o eu; fala o escritor. Escritor que pinta uma Atenas rica e refinada, sem vestígios de conflitos, preocupada com debates, discursos, projetos e sonhos de um autor quase sempre ausente. Entretanto, esse eu que se cala, e cuja memória é propositalmente selecionada, ainda fala mudo por trás das escolhas de uma escrita que encerra e reaviva feridas do passado, convocando o silêncio como possibilidade da recriação literária. Para Stella, além do evento marcante da morte de Sócrates, é a história de sua própria família e de suas dores que está sendo reescrita por Platão em seus diálogos.

Essa dupla gênese dos diálogos é, a partir de então, exposta por Stella ao longo de todo o livro: de um lado, o escritor que censura, que seleciona e que se esforça por reconstruir sua memória e por reanimar seus mortos. De outro lado, um sujeito cujas marcas biográficas são propositalmente apagadas, mas não deixam de se mostrar por meio de tal seleção consciente. É assim que Stella mostra o quanto, na evocação dos mortos em diálogos como, por exemplo, o *Protágoras*, a *República*, o *Banquete* e o *Fedro*, falam ao mesmo tempo o escritor que intencionalmente reacende a vida das personagens históricas (como nas tragédias, onde revivem os heróis cujas mortes são conhecidas, mas aparecem como ainda por vir, em todos esses diálogos, as personagens aparecem em situações anteriores à suas terríveis quedas, antes das desgraças – como à beira de um abismo), e

o sujeito marcado por eventos e circunstâncias assustadoras de um passado irremediavelmente acontecido. Esse duplo aspecto do escritor Platão – de um lado, narrador da morte de Sócrates e, de outro lado, inventor de sua própria biografia – serve como pano de fundo de todo o estudo que ora nos ocupa.

Essa visão biográfica, considerada por Stella como um quase-tabu, é levada adiante incansavelmente. Ela soa, inicialmente, não apenas antidogmática, mas estranhamente anacrônica. Não que o anacronismo seja um problema em si; a questão é que o leitor tem, à primeira vista, a impressão de que a aplicação da noção de sujeito aos diálogos platônicos poderia tornar-se problemática e artificial, gerando mais confusões do que esclarecimentos. Ao longo do livro, porém, o leitor é decididamente convencido pela capacidade do autor de construir uma abordagem fresca e original da obra platônica. Abordagem que prescinde, de fato, das noções comuns ligadas ao conceito de diálogo filosófico – assim como das dicotomias entre forma e conteúdo – e abala os pressupostos mais básicos de quem quer que tenha intimidade com a crítica platônica. A preocupação de Stella com a leitura fina do texto – e unicamente do texto – relega ao esquecimento qualquer possível tentativa de reconstrução verossímil ou interpretação fiel de doutrinas e teorias platônicas que, se é que já existiram, estão de há muito perdidas para sempre, segundo o autor. Sua maior virtude consiste, portanto, na coerência da visada literária que ele persegue, e na firmeza de um posicionamento que nunca resvala na arbitrariedade, e jamais deixa de se apoiar nas passagens mais relevantes dos textos platônicos analisados em cada caso.

É munido dessa disposição que Stella apresenta, no primeiro e no segundo capítulos de seu livro, o tema dos narradores platônicos em seu presente apartado, e, dentro dele, o do narrador do *Fédon*, local privilegiado no que diz respeito ao problema central da morte socrática. Fédon, personagem que reconta o último dia da vida de Sócrates e sua morte injusta, é analisado aqui como a voz quase inaudível que ressoa por todo o conto. Recriando narrativamente essa narrativa platônica, Stella dá corpo, voz e pensamento a Fédon, dissecando os motivos que ele teria para ser marcado pela morte de Sócrates e chegando às raias da argúcia em termos de profundidade psicológica e análise de seu destino de personagem. Ele

destrincha também a importância literária da personagem de Equócrates, assim como os papéis de Símiás e Cebes. Mas o que lhe importa aqui, por meio da análise aguda das razões e desrazões de Fédon, é se perguntar se Platão teria os mesmos sentimentos, motivos e sensações de sua personagem. Em outras palavras: se Sócrates representa, sem dúvida, um pai espiritual para Fédon, e se sua morte representa o fim da vida mais justa e sábia, será que o mesmo pode ser dito de Platão?

Ao perseguir esse objetivo, o autor não tem como ignorar a *Carta VII*, onde pensamentos parecidos com os da personagem Fédon são expressos por Platão, em seu próprio nome. Salta aos olhos a semelhança entre as considerações de Fédon e certas passagens da carta concernentes à juventude do nosso filósofo. Depois da morte de Sócrates, apenas a memória das desgraças, crimes, vinganças atrozes; e também a vergonha de si próprio enquanto ateniense – membro de família inteiramente envolvida nos eventos significativos de sua cidade –, assim como decepção política. No entanto, ainda que as palavras de Fédon diante do cadáver de Sócrates e as palavras de Platão na carta se ecoem reciprocamente (“Sócrates, o homem mais justo de seu tempo”), Stella nos mostra que seus impulsos são distintos. No primeiro, a admiração, o espanto, o maravilhamento. No segundo, apenas desgosto, desencanto, decepção amarga e crítica. Para Stella, o reviver da morte de Sócrates na *Carta VII* faz parte de uma ficção autobiográfica sobre um passado turbulento. Sócrates se torna ali a vítima ideal da morte política de Atenas. Fédon, diante desse herói admirável e insuperável, pode falar. Platão é incapaz: seu mutismo torna-se, então, repulsa e horror. Fédon é, portanto, um espelho invertido de Platão, aquilo que ele teria podido ser, mas não foi, devastado que esteve pela “infâmia de Atenas, da qual a família de Platão foi ao mesmo tempo cúmplice e responsável”¹.

No capítulo seguinte, Stella parte para um comentário mais geral do *Fédon*, que se inicia pela aplicação, ao referido diálogo, da noção de representação. Em primeiro lugar, o autor destaca que a lógica que organiza o espaço do diálogo é, rigorosamente, a lógica do *agôn*, em que protagonista e deuteragonistas (Símiás e Cebes) se enfrentam. O tempo cênico, além disso, do nascer ao pôr do sol, tem a duração das tragédias. Todas as emoções

¹ STELLA, Massimo. *L'Illusion Philosophique: La mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2006. p. 57.

que envolvem um espetáculo trágico estão imiscuídas naquela discussão: piedade, dor, aflição, medo. E, misturado a todos os referidos sentimentos, o prazer de ter presenciado aquele acontecimento. A morte de Sócrates, em tais condições, torna-se “espetacular”², e até mesmo seu cadáver será exposto ao fim da ação.

Será desenvolvida, a seguir, uma concepção geral do teatro, tanto cômico quanto trágico, como o conjunto das pulsões e emoções humanas projetadas em cena, ou seja, como a mistura de prazer e dor tantas vezes abordada por Platão nos mais diversos contextos. Partindo de uma série de passagens platônicas sobre tragédia e comédia, especialmente em *República*, *Górgias* e *Filebo*, o autor nos mostra que o remédio da ilusão teatral aparece em Platão como uma mistura de doce e amargo, um jogo contraditório e enganador que reflete a tragédia e a comédia da vida, em que todos somos atores na cena do mundo. E o Sócrates do *Fédon* aparece, então, como ator e diretor de seu próprio ocaso – ainda que este tenha sido escrito pelo destino. Por meio da teatralização de sua morte, Sócrates subjuga seu público, aliviando seus sentimentos com a ataraxia, e tornando deleitável o evento de sua desaparecimento. É propriamente essa, para Stella, a *kátharsis* trágica do enredo do *Fédon*: a liberação das cadeias do corpo, que prendem o espírito. Como ator-diretor, Sócrates vai orquestrando a alternância de prazeres e dores na cena que antecede a sua morte, e conduzindo seus espectadores à valorização da inteligência e ao afastamento das emoções corporais.

Essa leitura, no entanto, tem consequências que não escapam ao próprio autor: a morte de Sócrates acaba se afastando do modelo trágico. As próprias palavras finais do herói filosófico – que ressoam as despedidas trágicas antes que a personagem vá morrer fora de cena – exibem toda a ironia de quem saberá fazer os atores e o público reconhecerem a distância que separa o seu perecimento das mortes trágicas. Exceto, acrescenta Stella, em um caso: o do velho Édipo, quando, em Colono, se dirige lúcida e tranquilamente para seu próprio fim, que não é nem um suicídio insensato, nem um assassinato terrível. Édipo, como o Sócrates do *Fédon*, é o ator-diretor de sua própria morte; é um velho cujas emoções estão escondidas em um passado distante; e é, finalmente, um condenado pelo destino que espera a

² STELLA, 2006, p. 61.

morte organizando-a no espaço cênico e preparando seu entorno; preparando, inclusive, as emoções daqueles que a sofrerão mais diretamente. No entanto, é ainda aqui, apesar de todas as aparentes semelhanças, que o autor nos mostra a profundidade da diferença entre a morte socrática e a morte trágica. É no *Fédon*, com o silêncio dos deuses (que não respondem, não lançam sinais, não preparam a tumba), que Sócrates afinal irá se distanciar mais agudamente do herói trágico. Mas essa distância não é, ao fim e ao cabo, um afastamento dos meios trágicos. É, sim, uma emulação deles, o que significa, em última instância, que Platão, por meio da morte socrática, quer mais uma vez competir com a poesia em seu *status* de linguagem artística e política.

O quarto capítulo do livro se dedica a uma análise minuciosa do prólogo do *Fédon*, visto por Stella mais como um epílogo que encabeça o diálogo. A significação profunda do discurso de Sócrates sobre prazer e dor, apresentado em forma de prosaica fábula esópica, ganha contornos inesperados sob a análise comparativa do autor. Sócrates, por sua vez, ganha a consistência de uma personagem, com lembranças, arrependimentos, vitórias e derrotas, descritas e reescritas em outros diálogos platônicos, tais como o *Mênon* e o *Górgias*, que ganham aqui suas análises laterais. Sem nunca deixar de desfiar seus temas centrais, e de tecê-los novamente em sua própria reconstrução narrativa das narrativas platônicas, Stella disseca os motivos socráticos, assim como seus planos subjacentes ao tema da *mousiké* que introduz o *Fédon*. Por meio da oscilação socrática entre a filosofia – considerada como a mais alta *mousiké* – e a poesia, assiste-se à exposição dos mais inesperados desdobramentos do tema do entrelaçamento entre filosofia e política, saber e poder. E vê-se também a melancólica nota de um reconhecimento subreptício, por parte da personagem Sócrates e do autor Platão, de um caráter por assim dizer vão da filosofia, nesse momento de morte. Platão estaria, por meio dessa personagem que subitamente reflete sobre seu estatuto de personagem, nos advertindo contra a possibilidade de fazer filosofia fora de uma criação literária, ou pelo menos, como diz Stella, de uma obra de invenção.

O capítulo seguinte dá continuidade à investigação do prólogo, analisando, sob o mesmo olhar atencioso e recriador, o que ele chama de cena 1: a resposta de Sócrates aos argumentos de Símiás e Cebes contra a

imortalidade da alma, que parecem suspender e botar em dúvida todo o discurso socrático erigido até então. Essa resposta se inicia com um complexo contrasenso: Sócrates diz, por um lado, que é suficiente que seus argumentos sejam verdadeiros a seus próprios olhos e, por outro lado, exorta que sua audiência não se preocupe com ele, mas com a verdade do que ele diz. Ora, essa patente contradição não pretende camuflar o que revela: o fato de que toda verdade é enunciada por um indivíduo, sempre submetido ao relativismo biográfico, a erros e enganos e, como tal, sempre sujeito ao vaivém das persuasões e dissuasões. Segue-se a isso uma rápida refutação de Símiias, e, no lugar onde estaria a refutação de Cebes, uma digressão, a assim chamada autobiografia socrática. O significado dela é interpretado aqui de forma requintada: o espaço da prisão, transmutado agora em espaço narrativo, torna-se o posto de guarda, metáfora do destino humano; e o filósofo torna-se ao mesmo tempo sentinela e prisioneiro. Grande representação simbólica, segundo Stella, do conhecimento humano, posta em movimento pela confissão socrática concernente aos seus anos de juventude e à sua dedicação aos estudos da natureza. Essa divisão do filósofo em sentinela e prisioneiro não deixa de representar sua duplicação em sujeito ignaro, de um lado, e em investigador incansável, de outro. O filósofo, no fim de sua vida, chega a rir de si mesmo, desdobrando-se em Tales, que cai no poço da ignorância, e em sua escrava trácia a zombar dele, como quem zomba de si mesmo. A narrativa sobre a fome de conhecimento que assolara o jovem Sócrates, portanto, é vista por Stella como um conto sobre a decepção, o fracasso do conhecimento e os limites da filosofia. No entanto, lembra Stella, a consciência da fragilidade do conhecimento não desemboca, para Sócrates, em nenhum tipo de mutismo misólogo. Sócrates nunca chega a renunciar às palavras. Ainda assim, a segunda navegação não deve ser compreendida, segundo Stella, como uma aproximação da terra firme. Sócrates nunca mais esquecerá que não é um sábio, e nunca mais se iludirá acerca da possibilidade de estabelecer e comunicar um saber sistemático.

A natureza dessa segunda navegação se expõe ainda mais clara e profundamente quando, após tê-la realizado, Sócrates atua em uma cena cômica que gira em torno das noções de grandeza e pequenez. Ali, segundo Stella, o filósofo nos mostra que tentar transformar a hipótese das coisas em si em uma teoria rígida e coerente só pode ter efeitos ridículos. O caráter

antidoutrinário e pouco ortodoxo da interpretação de Stella atinge aqui o seu ápice. E é também em tal paroxismo que se descobre a profundidade da proposta inicial: para Stella, Platão, no *Fédon*, opera em dois planos irreconciliáveis: a exibição do sujeito (a biografia socrática, seus medos e emoções, esperanças e decepções) e a exibição da verdade. É justamente essa operação que permeia de riscos e ambiguidades a ação dramática. É também o que nos adverte contra duas possibilidades: a de sucumbir ao subjetivismo biográfico, mas também, por outro lado, a de sucumbir ao objetivismo doutrinário, já que Sócrates é incapaz de demonstrar a verdade. Ele apenas avança uma hipótese, sempre confiante na necessidade de não abandonar os discursos. A análise levada a cabo no quinto capítulo do livro, no entanto, não sucumbe a uma outra tentativa: a de igualar o autor e sua personagem. É assim que Stella fecha mais um capítulo: indagando-se sobre se Platão se reconhecia na imagem socrática.

No que tange ao possível caráter autobiográfico de textos filosóficos, o discurso de Alcibíades no *Banquete* não pode ser negligenciado. É por esse motivo que, no sexto capítulo de seu livro, Stella nos lembra que o Alcibíades do *Banquete* – quando convidado a fazer, como os outros, um elogio de Eros – produz uma récita claramente individual, privada, íntima, desprovida de termos gerais. E que, aponta Stella, nada mais é do que o outro lado da moeda da palinódia socrática do *Fedro* – discurso sobre dois indivíduos particulares, no primeiro caso, e discurso sobre dois amantes ideais, no segundo. Considerados como um díptico, *Fedro* e *Banquete* mostram, segundo o autor, a separação final entre poder e filosofia. Alcibíades e Sócrates nunca mais poderão reatar: fracasso da pretensão do primeiro de aprimorar-se, e bancarrota da vontade do segundo de educar o poder. O pano de fundo histórico-político, aqui, novamente fala mais alto. Para o autor, os referidos diálogos antecedem por pouco a derrocada ateniense e os desastres causados pela expedição de Alcibíades à Sicília, assim como a profanação dos Hermes da qual Fedro é acusado.

Sétimo capítulo, aproxima-se o fim: o término do livro e o tema da finitude andam de mãos dadas. São abordadas aqui, finalmente, as histórias sobre o Hades. Puxando o fio do *Fédon* e de seu mito escatológico, o autor se pergunta sobre a relação entre as diversas narrativas sobre a vida após a morte em Platão. No *Fédon*, demonstrações lógicas e argumentos variados

são fornecidos para a prova da permanência da alma depois da morte do corpo; todos eles são postos em dúvida; ainda assim, resta um narrador, resta um conto, resta uma intenção. De que maneira essa intenção se repete, se retoma, se reapresenta nos mitos sobre o Hades da *Apologia*, do *Górgias*, da *República*? Essa é a indagação que o autor se propõe nesse ponto. Começando pelo próprio *Fédon*, Stella analisa as posições resistentes das personagens Símiás e Cebes, que, sempre duvidando das provas socráticas, estão ali para nos lembrar, ainda que tacitamente, que Sócrates estabelece, no fim das contas, ligações entre sua condição específica e subjetiva e a condição universal do filósofo. Que, em última instância, ele quer convencer seus interlocutores de que o problema que concerne unicamente a ele mesmo, em tal circunstância, é uma realidade que toca a todos. Ele pretende transformar sua condição individual em realidade objetiva para todo e qualquer filósofo, e, desta forma, virar do avesso a sua dor, transformando-a em bem: sua sentença de morte torna-se um dever.

Já que a subjetividade do protagonista constitui a trama sobre a qual repousa o debate, os esforços de Sócrates para demonstrar a imortalidade da alma não conseguirão mais esconder sua aspiração a se demonstrar imortal³,

observa o autor com perspicácia. A falta de credibilidade que poderia ser gerada pela exposição de tal subjetividade é, entretanto, camuflada pela magia do mito sobre a vida além-túmulo. Sócrates se refugia no reino da pura narração. É apenas nesse contexto, após se defrontar com a resistência da dupla Símiás e Cebes, que Sócrates recorrerá ao mito escatológico.

Um processo semelhante ocorre no *Górgias*: Sócrates só evoca a narrativa sobre o além em um contexto estratégico. Para se opor à imagem do mundo terrestre construída por Cálicles – e à sua controversa visão da relação entre justiça e injustiça, que levaria afinal a filosofia como um todo à bancarrota – o filósofo constrói um mundo supraterrrestre de juízes nus, desinvestidos de quaisquer prerrogativas (tais como poder, riqueza, reputação, prestígio), e que se ocupam unicamente das almas nuas de seus réus. E é nesse momento que podemos notar o quanto a interpretação de Stella deve – reconhecidamente, aliás – a uma perspectiva nietzscheana: quem,

³ STELLA, 2006, p. 176.

alega ele, teria interesse em chegar com a alma nua ao Hades, senão Sócrates, aquele que não possui nem saber, nem riqueza, nem sangue ilustre, nem patrimônio, nem profissão? Sua impotência política efetiva se compensa, dessa forma, pela ideia de sua alma nua no outro mundo, expondo sua constante confiança no questionamento incansável. E o que se revela assim, afinal, são os mais profundos interesses socráticos: a vida após a morte se organiza em função dos seus desejos, atitudes e aspirações. O lugar onde ele melhor se realizaria é construído como compensação de suas frustrações e decepções. Esse movimento, ressalta o autor, é semelhante ao gesto do bufão aristofânico, quando fabrica um “lugar só para ele”⁴, ao mesmo tempo utópico e pessoal. Com ele, Sócrates consuma a sua vingança contra a cidade de Atenas.

A leitura que Stella nos propõe do mito escatológico da *República* vai na mesma direção: por meio da análise de nome, patronímico e toponímico de Er, narrador oficial do mito, o autor nos revela que Er é nenhum e todos, ou ainda, qualquer um e, portanto, ninguém mais do que o próprio Sócrates. Ademais, a máscara de Er permite que Sócrates se dedique mais uma vez a uma quase confissão, admitindo sua dificuldade de adaptação à comunidade dos homens e sua incompatibilidade com a sociedade que o condenou à morte, por meio da observação dos destinos das almas e de suas escolhas errôneas. E é graças à “fantasia do narrador”⁵ que Sócrates é novamente capaz de se abandonar a um relato tal como esse.

Não obstante, Stella, como de hábito, dribla aqui as expectativas dos leitores, justamente quando pensaríamos ter encontrado a chave de sua interpretação. Embora sob influência reconhecidamente nietzscheana, nesse momento o autor chega mesmo a inverter os pressupostos de Nietzsche. E isso ocorre, surpreendentemente, no exato momento em que chama nossa atenção para as estratégias de enunciação platônicas sublinhadas pelo riso, o qual surge nos diálogos sob as mais diversas formas: ironia, paródia, derrisão, provocação, sarcasmo etc. Os mitos escatológicos não escapam a essa regra. Eles não se tornam meramente um signo da vingança e do ressentimento socráticos, nem devem ser lidos como sinal de

⁴ STELLA, 2006, p. 186.

⁵ STELLA, 2006, p. 190.

fraqueza, precisamente porque sua fabulação e soberania imaginativa são absolutamente vigorosas. Esses mitos não pretendem ter o privilégio de uma autoridade sobre a verdade e a sabedoria. Eles se mostram em sua estranheza, redefinem a ordem antropológica da realidade, e, nessa medida, tornam-se signos narrativos, não apenas da biografia de Sócrates, mas de um Platão cujo olhar de deleite nos convida a ouvir aquilo que temos o direito de esperar, no que tange ao destino na alma.

Por fim, uma conclusão pouco óbvia, a partir um diálogo platônico muito menos comentado do que os outros que figuraram até aqui nas análises de Stella. Trata-se de *Leis*, que é, lembra o autor, não só o último diálogo escrito por Platão, mas também o único que se passa fora do cenário ateniense, a saber, em Creta. O que Stella nos mostra aqui é que, nesse diálogo, Platão chegará finalmente a se libertar de Atenas, após haver passado toda a sua vida a refletir sobre ela. Estar fora, portanto, toma aqui um significado amplo: o filósofo vê sua cidade do exterior, e com ela toda a sua obra, e assim, de um ponto de vista distanciado, conclui finalmente o seu relato.

Stella, por sua vez, mimetizando Platão nesse ponto, lança um olhar de fora sobre a totalidade da obra platônica, desenvolvendo sempre em tal perspectiva seus aspectos privados, biográficos, interessados, mas nunca rasos ou restritos. Delineia-se definitivamente, ao final do livro, o fato de que a biografia é inseparável da política, de modo que, nesse processo catártico platônico – em que Sócrates se torna uma máscara que Platão utiliza para retornar à Atenas no quinto século, à destruição e ao desmantelamento da cidade no momento de seu apogeu – o que se escreve, afinal, é um romance político: apesar de “encravados na subjetividade platônica, os diálogos permanecem sendo um monumento antropológico, a saber, uma imagem-movimento da memória ateniense dos séculos V-IV a. C. que se desenrola diante dos leitores de todos os tempos”⁶.

A sensação que se tem ao término do livro é que a visão pouco convencional de Stella – exposta em escrita magistralmente bem cuidada, diga-se de passagem – é absolutamente capaz de contaminar o leitor de Platão, entranhando-se, não apenas na sua leitura, mas, sobretudo, nos

⁶ STELLA, 2006, p. 202.

interstícios dos diálogos, onde o autor frequentemente pretende encontrar seus argumentos. Sua visada universal sobre o macrotexto platônico vai se tornando mais convincente à medida que seus exemplos se proliferam, e o sentido geral extraído de tal hermenêutica, por fim, exibe-se de modo inegável aos olhos daqueles que se dedicam ao seu livro. Vale mencionar, ademais, a precisão estrutural do autor ao dividir e subdividir seu texto, e ao retomar suas argumentações. Suas intenções estão sempre claras, e suas estratégias jamais deixam de ser transparentes. Chama atenção, além disso, a singular apresentação da bibliografia que Stella tem o cuidado e a paciência de nos propor. Além da tradicional e necessária lista exaustiva ao fim do trabalho, o autor faz pequenas listas, ao cabo de cada capítulo, das obras que foram especialmente importantes na referida sessão. E, além da listagem, nos fornece também vastos comentários sobre essas obras, muitas vezes resumindo seus propósitos e pontos de vista, esclarecendo até que ponto foram influentes, e de que maneira foram usadas. Esse cuidado na apresentação da bibliografia, além de ajudar eventuais pesquisadores a encontrar aquilo que possa ser de grande valor para suas próprias pesquisas, dispensa o costumeiro excesso de notas de rodapé.

O livro de Stella será, em suma, de enorme proveito para quem concorde em se abandonar a uma leitura de Platão absolutamente estranha à maior parcela da crítica filosófica acadêmica que se debruça sobre a obra do filósofo ateniense. A impressão deixada em seu leitor, por fim, é a de que a sua interpretação é tão fortemente marcada pela abordagem literária, tão coerentemente construída em torno das personagens e daquilo que elas teriam a acrescentar do ponto de vista da biografia de Platão e de seu entrecruzamento com as questões políticas atenienses, tão convictamente isenta de qualquer interpretação doutrinária, que ela se exime de qualquer embate com a tradição crítica; ela representa, talvez, uma liberação da tradição crítica, por meio da consumação de uma perspectiva absolutamente ímpar.

Luisa Severo Buarque de Holanda
Departamento de Filosofia, PUC-Rio

NORMAS EDITORIAIS

Kléos, revista de publicação anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, destina-se à divulgação de trabalhos concernentes à Filosofia Antiga e áreas afins.

Kléos publica trabalhos nas seguintes modalidades:

1. **Artigos** com autoria declarada, que apresentem e discutam ideias e resultados de pesquisa na área de conhecimento da revista.

2. **Arquivo**, consistindo em traduções de textos da Antiguidade em língua portuguesa e comentários aos textos clássicos de difícil acesso de autores nacionais e estrangeiros.

3. **Recensões bibliográficas**, compreendendo: [i] *ensaios bibliográficos*, abrangendo a análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 25 laudas; [ii] *resenhas críticas*, compreendendo a análise e crítica de obras recentes, com o máximo de 20 laudas; e [iii] *notícias bibliográficas*, compreendendo análise e exposição sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 5 laudas.

Apresentação dos Trabalhos

Kléos publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, devendo os originais ser apresentados em três vias, na sua forma definitiva, revistos, sem rasuras ou correções, obedecendo às normas da ABNT:

[i] o *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, grafados em maiúsculas; seguidos do nome(s) do(s) autor(es) e da instituição a que pertence(m);

[ii] *dois resumos*, de até 250 palavras (aproximadamente 10 linhas), contendo uma apresentação concisa do conteúdo do texto, sendo um em língua portuguesa e outro em língua inglesa ou francesa, dispostos no final do texto. Deve-se usar o verbo na voz ativa e na terceira pessoa do singular. Logo abaixo do resumo devem figurar as palavras-chave, antecedidas da expressão “Palavras-chave”; separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto.

[iii] o *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma sequencial, sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda;

[iv] as *citações* no corpo do texto que ocuparem quatro ou mais linhas aparecerão em destaque, com um recuo de 4cm à esquerda, tamanho de fonte 11, espaço simples, sem aspas e sem itálico, devendo ser indicada na nota de rodapé pelo sistema de nota de referência bibliográfica;

[v] o texto deve ser encaminhado a <kleos@globo.com>, em Word, espaço 1,5, em fonte Garamond de tamanho 12. Os caracteres gregos devem estar na fonte Graece R. Maier, tamanho 10.

1. Transliteração

Para a transliteração do alfabeto grego para o latino, seguir-se-á a seguinte tabela, utilizando-se o itálico e sublinhando as vogais η e ω.

Denominação	Signo grego	Correspondente latino	Exemplos	
Alfa	Α, α	a	ἀγάπη	<i>agápe</i>
Beta	Β, β	b	βάρβαρος	<i>bárbaros</i>
Gama	Γ, γ	g	γεωργός	<i>georgós</i>
Gama gutural	γγ	ng	ἄγγελος	<i>ángelos</i>
	γκ	nk	ὄγκος	<i>ónkos</i>
	γξ	nx	σάλπιγξ	<i>sálpinx</i>
	γκ	nkh	ἀγκειν	<i>ánkhein</i>
Delta	Δ, δ	d	δίκη	<i>díke</i>
Epsilon	Ε, ε	e	εἶδωλον	<i>eidwlon</i>
Zeta	Ζ, ζ	z	ζήτησις	<i>zétēsis</i>
Eta	Η, η	e	ἥλιος	<i>hélīos</i>
Teta	Θ, θ	th	θεός	<i>theós</i>
Iota	Ι, ι	i	ιδέα	<i>idéa</i>
Iota Subscrito	ι	i	τραγωδία	<i>traga(i)diá</i>
Capa	Κ, κ	k	κακόν	<i>kakón</i>
Lambda	Λ, λ	l	λέων	<i>léon</i>
Mí	Μ, μ	m	μαρτυρία	<i>martyría</i>
Ní	Ν, ν	n	νόμος	<i>nómos</i>
Xí	Ξ, ξ	x	ξύλον	<i>xylon</i>
Ômicron	Ο, ο	o	ὀλίγος	<i>oligos</i>
Pi	Π, π	p	ποταμός	<i>potamós</i>
Rô	Ρ, ρ	r	ὀργή	<i>orgé</i>
Rô aspirado	Ρ, ρ	rh	ῥυθμός	<i>rhythmós</i>
Sigma	Σ, σ, ς	s	Σφίγξ	<i>Sphínx</i>
Tau	Τ, τ	t	ταῦρος	<i>taitros</i>
Ípsilon	Υ, υ	y	λύρα	<i>lyra</i>
Ípsilon em ditongos	αυ	au	αὐγή	<i>augé</i>
	ευ	eu	εὐαγγέλιον	<i>euangélion</i>
	ου	ou	Μούσα	<i>Moúsa</i>
	ηυ	eu	ἠψάμεν	<i>euxámen</i>
	υι	ui	εὐδῦια	<i>eudúia</i>
Fi	Φ, φ	ph	φάρμακον	<i>phármakon</i>
Qui	Χ, χ	kh	χάρις	<i>kháris</i>
Psi	Ψ, ψ	ps	ψυχή	<i>psykhé</i>
Ômega	Ω, ω	o	ὠδή	<i>u(i)dé</i>
Espírito Forte	´	h	ἱστορία	<i>historia</i>
Espírito Brando	ˊ	-	ἄνθρωπος	<i>ánthrospos</i>

1.1 Observações

Mantêm-se os acentos agudo, grave e circunflexo nos locais em que se encontram em grego.

O iota subscripto virá entre parênteses.

Exemplo: τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

tṓ(i) tóxu(i) ónoma bíos, érgon dè thánatos.

Será destacado apenas o espírito rude, acrescentando-se a letra “h” antes da vogal aspirada.

Exemplos: ἡγεμονία; *hegemonía*; ὑποψία *hypopsía*

2. Referências bibliográficas

2.1 Localização e abreviação

As referências bibliográficas aparecerão em notas de rodapé, vindo completas na primeira ocorrência, e resumidas da segunda ocorrência em diante, contendo apenas o último sobrenome do autor, o ano da publicação e a página citada. Exemplo:

a) Primeira ocorrência:

¹ PRESS, Gerald. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In: _____ (Ed.). *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27-38.

b) Segunda ocorrência (numa hipotética nota 12):

¹² PRESS, 2000, p. 30.

2.2 Formato

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT (NBR6023 de 2002), com grifos em itálico. Exemplos:

[i] *Livro*

DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New York: Dover, 1970.

[ii] *Parte de livro*

RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: _____ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45.

[iii] *Artigo de periódico*

GILL, Christopher. Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

2.3 Autores antigos

As referências a autores antigos devem vir, em português, na forma: AUTOR. *Obra*, passagem citada. Exemplos:

PLATÃO. *Timeu*, 17a1-20c3.

ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6.

Quando for necessário apontar a edição utilizada, devem-se seguir as normas mencionadas no item 2.2

3. Endereçamento de textos para publicação

Os originais de textos encaminhados para publicação, formatados de acordo com as normas editoriais de *Kléos*, devem ser enviados para:

Kléos – Revista de Filosofia Antiga

Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1 – Sala 307 A

Centro – 20051.070 – Rio de Janeiro – Brasil.

e-mail: kleos@globocom



Kléos, Revista de Filosofia Antiga, foi composta
em Garamond e Graece (by R. Maier, 1996),
impressa na Gráfica da UFRJ,
em papel pólen soft 80 gr/m² e capa²
em papel vergê quartzo rosa 180 gr/m²
no Rio de Janeiro, RJ,
em julho de 2013.

