

O FILÓSOFO CÔMICO*

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Não levem a mal, espectadores, que eu, um mendigo, vá falar aos Atenienses a respeito da cidade, numa comédia. Porque o que é justo também é do conhecimento da comédia. Ora, o que eu vou dizer é arriscado, mas é justo. (...)

E não é a ilha em si que os preocupa: o que eles querem é apanhar-vos o tal poeta. Mas vocês não o deixem partir, porque nas comédias há-de sempre defender a justiça. Diz ele que vos há-de ensinar muitas coisas boas, a felicidade por exemplo, sem vos lisonjear, sem vos prometer dinheiro, sem vos ludibriar nem um pouco que seja, sem tráfalices nem catadupas de elogios. Mas que há de vos ensinar onde está o bem. Depois disto, que Cléon promovia e arquítete contra mim toda a casta de perseguições. O bem e a justiça hão-de ser os meus aliados, e não me hão-de apanhar nunca, como a ele, a ser covarde ou invertido para com a cidade.

Aristófanes, *Acarnenses*, v. 499-502; 654-664¹.

O Livro V da *República*, quase sempre considerado pela tradição como uma “digressão”², nos apresenta em sua abertura [i] a definição da *politeia* descrita nos Livros II-IV como boa e reta³ e [ii] a intervenção *dramática* de

* Gostaria de expressar aqui meus agradecimentos ao Prof. Jacyntho Lins Brandão – a quem este texto é dedicado –, não só pela crítica arguta, mas, sobretudo, pela lembrança constante da “seriedade” do riso.

¹ Tradução da Prof.^a Maria de Fátima Sousa e Silva.

² A *digressão* como “método” será descrita por Platão na *República*, 543 a-544 a, na abertura do Livro VIII, quando Sócrates e Gláucon retomarem a argumentação do final do Livro IV acerca das formas corrompidas da *politeia* reta e boa: *Ora bem! Concordámos então, ó Gláucon, que, na cidade que quiser ser administrada na perfeição, haverá comunidade das mulheres, comunidade dos filhos e de toda a educação, e do mesmo modo comunidade de ocupações na guerra e na paz; e que dentre eles serão soberanos aqueles que mais se distinguiram na filosofia e na guerra. (...). Dizes bem. Mas, uma vez que levámos a bom termo esta questão, vamos recordar em que ponto nos desviámos do caminho para chegarmos aqui, a fim de voltarmos a seguir pelo mesmo. (...) E, quando eu perguntava quais eram essas quatro constituições a que te referias, nesse momento Polemarco e Adimanto interromperam-me, e assim é que tu encestaste essa discussão, e chegaste a este ponto.* (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira)

³ *Rep.*, 449 a: Ἀγαθὴν μὲν τοῖνον τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν καὶ ὀρθὴν καλῶ, καὶ ἄνδρα

Polemarco e Adimanto de modo a impedir que Sócrates desse seqüência à descrição das formas corrompidas da *politeía* boa e reta.

Assim, é nesse contexto *digressivo* que veremos Adimanto exigir de Sócrates o esclarecimento acerca do caráter dessa comunidade (ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας), que deverá diferenciá-la das “muitas” outras comunidades possíveis de existir: a comunidade de mulheres e filhos e todas as modificações que ela acarreta. Ao deslocar a cena dramática do diálogo para o nível digressivo e identificando aí o princípio da “volta ao começo” (ἐξ ἀρχῆς)⁴, Sócrates nos proporá um novo contexto argumentativo, onde o filósofo, por necessidade do *lógos*, acabará por nos apresentar uma *farsa filosófica* capaz de criar as condições propícias para tornar claro a seus interlocutores o axioma do rei filósofo. O riso será agora não só objeto da cena dramática, mas o delimitador do escopo ontológico da *politeía* boa e reta. E é aí que veremos Sócrates, travestido de *gelotopoieín*, proclamar a probabilidade e a utilidade da cidade feita de *lógos*⁵.

Nosso objetivo aqui é, portanto, mostrar que a *digressão metódica* exposta nos livros V-VII assume, na metáfora das três ondas marinhas determinadas na primeira parte do Livro V, o caráter de um *interregno* que, conformado pela farsa socrática, colocará em pauta não só a função *paidéutica* do riso, mas, sobretudo, o tipo de relação que ele mantém com a questão da verdade e a possibilidade do conhecimento da *orthè politeía*.

Nesse sentido, a *farsa filosófica* – embora também evidencie um campo temático comum à filosofia e à comédia, isto é, os temas da vida justa, da comunidade de mulheres e filhos e a questão da verdade no universo da vida política da cidade⁶ –, tem por objetivos mostrar não apenas a limitação *paidéutica* da poesia cômica, mas sua utilidade para tornar visível a extensão da ação do *lógos* filosófico, capaz de transmutar, pela educação filosófica, o riso em *areté* e, ressaltando o grau de “ignorância” nele contido, criar condições para o estabelecimento do *lógos alethés* na narrativa da *orthè politeía*.

⁴ Rep. 450 a -6: ὅσον λόγον πάλιν ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς κινεῖτε περὶ τῆς πολιτείας. [*Que discussão vós tornais a pôr em movimento acerca da politeía como se voltássemos ao começo (tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações)*]. E aqui, cabe ressaltar que o recurso do ἐξ ἀρχῆς supõe sempre a recolocação da mesma questão posta anteriormente em novas bases, isto é, a partir das conquistas do *lógos* em seu processo argumentativo.

⁵ Cf. Rep. 457 c: Ora pois a esta dificuldade da exposição sobre a lei acerca das mulheres, diremos que escapámos como se fosse uma onda, de tal maneira que não ficámos de modo algum submersos, ao estabelecer que devem cuidar de tudo em comum, os guardiões e as guardiãs, mas de modo próprio o *lógos* estabelece a propriedade (δυνατὰ) e a utilidade (ὠφέλιμα) do que foi dito. (tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações).

⁶ Este campo comum constitui-se, de fato, no gênero e no modo utópicos. Cf. AUGUSTO, 1989.

1. *O contexto da Politeia, o interregno cômico e as dificuldades da philosophía*

Ao construir com o *lógos* uma constituição política e também ao educar com o *lógos* os cidadãos que aí exercerão a atividade política, Platão está empenhado em demonstrar o *tópos* que a filosofia ocupa em toda “ação política verdadeira”⁷. Nesse sentido, é no âmbito da crise política da cidade, que condena o filósofo à morte, que Platão deve determinar a função e o modo de expressão dessa atividade que tem por pretensão fundar a “verdadeira política”, e a qual ele atribui o nome de *philosophía*. Isto, talvez, equivalha a dizer que a crise política traz no seu bojo uma “crise das idéias” que fundam a própria conceitualização de cidade e de sua expressão reflexiva.

É, pois, no contexto da *politeia* que o esforço de definir a filosofia como “gênero literário”⁸ novo dentre os gêneros já conhecidos – a épica, o drama e o ditirambo, segundo a classificação platônica apresentada no Livro III da *República* – exigirá o esforço de diferenciá-lo, seja sob o aspecto do modo de argumentação seja pelo conteúdo da argumentação, dos gêneros poéticos mencionados. Acreditamos também que é em função da necessidade de determinação da filosofia como gênero que a forma *dialogal* será escolhida como o modo por excelência de *dizer a verdade*, e, conseqüentemente, de superar a maldade (*κακία*) entendida como ignorância.

Maldade e verdade, ignorância e verdade, são temas que estão embutidos na crise entre a filosofia e a política da cidade, e que está presente em toda a obra platônica¹⁰.

A antiga querela entre a Filosofia e a Poesia¹¹, retomada aqui em

⁷ Górgias, 521d 6-8: Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἕνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν. [Dos atenienses, creio, sou um dos poucos, para não dizer o único, a cultivar a verdadeira arte política e o único, hoje em dia, a praticá-la.]

⁸ E aqui é oportuno lembrar a sugestão radical de Giorgio Colli ao afirmar que a filosofia é um gênero literário que nasce e morre com Platão: *Platone inventò il dialogo come letteratura, come un particolare tipo di dialettica scritta, di retorica scritta, che presenta in un quadro narrativo i contenuti di discussioni immaginarie a un pubblico indifferenziato. Questo nuovo genere letterario viene da Platone stesso chiamato con il nome nuovo di “filosofia”. (...) La “filosofia” sorge da una disposizione retorica scopiata a un addestramento dialettico, da uno stimolo agonistico incerto sulla direzione da prendere, dal primo presentarsi di una frattura interiore nell’uomo di pensiero, in cui si insinua l’ambizione velleitaria alla potenza mundana, e infine da un talento artistico di grande livello, che si scarica deviando tumultuoso e tracotante nell’invenzione di un nuovo genere letterario.* COLLI, G., 1975, p.109-110;114-115. Veja também, BRANDÃO, J.L., 1992, v.1:p.117-135; FERRARI, G.R.F., 1985; LABORDERIE, J. 1978; NIGHTINGALE, A.W. 1995; OPHIR, A. 1991; et VICAIRES, P., 1960.

⁹ É claro que este processo não se restringe aos gêneros “poéticos”; a retórica, a sofística e a “prosa científica”, muitas vezes, misturada à designação geral de “οἱ πολλοί”, estão também no âmbito da questão. Cf. PAES, C.L.M., 1997; AUGUSTO, M.G.M., 1996; NIGHTINGALE, A.W. 1995; LABORDERIE, J. 1978; e, VICAIRES, P., 1960.

¹⁰ Cf. STRAUSS, L., 1978; e, 1983.

¹¹ Rép. 607b-c: ...ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ.

sua variante cômica, se apresenta como um diálogo necessário à compreensão do “novo gênero” e do modo como este produzirá o conhecimento. O Sócrates do Livro V, travestido em γελοιοποιεῖν, valer-se-á desse diálogo com o cômico para um *descanso metódico* do discurso sério levado a cabo até o final do livro IV, tornando, assim, palatável a seus interlocutores o tema central de sua busca, a identidade de *dynamis* na filosofia e política, que, revigorada pela pausa cômica, retomará, ainda no Livro V, o tom “sério” da argumentação filosófica.

O interregno – este intervalo em que a *orthè politeía* fica sem chefe, e, é condição de compreensão da filosofia como a *verdadeira* condutora da nau do Estado –, é, portanto, uma necessidade do “diálogo filosófico”. Ao longo dos quatro primeiros livros da *República* o termo γελοῖος e seus cognatos, aparecem dezenove vezes, e em situações que nos parecem ser prenunciadoras da necessidade desta pausa, que denominaremos aqui de *interregno cômico*.

Vejamos, então, em quais condições o riso e a troça são trazidos à tona ao longo da construção narrativa da *orthè politeía* nos Livros I-IV. A tabulação preliminar das ocorrências nos permite inferir, de modo ligeiro dada a exigüidade de nosso tempo, cinco contextos básicos que envolvem a construção da cidade justa e reta, e que podemos assim discriminar:

(i) o contexto da passagem das noções de δίκη-δικαιοσύνη e suas relações com a tradição poética e a discussão política acerca dos *gêneros de vida*, expressos nos passos 330 d9 e 331 d9¹³;

(ii) o contexto daqueles que se *riem* da *dikaioσύνη*, tanto na versão do “riso sardônico” do argumento sofisticado defendido por Trasímaco¹⁴, quanto na defesa do argumento poético exposto por Adimanto no livro II¹⁵ – donde a

¹² Cf. *Rep.*I: 330 d-9, 331 d-9; II: 366c-3, 382d-8; III: 388d-3, 388e-5, 388e-6, 389 a-1, 389 a-6; 392d-8, 398 c-7; 403e-7, 406c-6; IV: 429 e-6, 430e-7, 432d-8, 435e-3, 445 a-5, 445b-5.

¹³ *Rep.* 330d9: οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἔκει διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν. [*Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm de expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalava agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras.*] (Tradução de M.H.da Rocha Pereira)

Rep. 331d9: Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς γε γέλασας, καὶ ἅμα ἦει πρὸς τὰ ἱερά. [*Sem dúvida, replicou ele a rir, ao mesmo tempo que se dirigia para o sacrifício.*]

¹⁴ Aqui cabe mencionar a especificidade do “riso” de Trasímaco ao introduzir-se na discussão acerca da *dikaioσύνη*: “ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον” (cf. *Rep.*, 337 a 3). O verbo ἀνεκαγχάζειν indicando a emissão de um ruído, um riso solto e barulhento (rir às bandeiras despregadas) acrescido do adjetivo σαρδάνιος parece referir-se tanto a um *riso sarcástico* quanto a um *riso espasmódico* que contrasta com o riso de Céfalos (331 d-9) ao retirar-se da conversa com Sócrates entregando o *lógos* a Polemarco. Sobre o riso de Trasímaco, Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1989, p.133-154; ARNOULD, D., 1990, p.223-227; sobre a evolução do verbo καγχάζω, cf. ARNOULD, D. 1990, p.161-164

¹⁵ Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1996, p. 22-34.

exigência de Glauco e Adiamanto de que Sócrates defina o que é a justiça e a injustiça, e o que cada uma produz por elas mesmas na alma onde residem, sem ter em conta salários e conseqüências (τί τ' ἔστιν ἑκάστερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνδὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἔασαι χαίρειν.¹⁶). É, pois, em conseqüência dessa exigência que veremos, a seguir, Sócrates empenhado na construção e educação com o *lógos* de uma *politeía*, atribuindo à essa construção o estatuto de “gênero filosófico”¹⁷;

(iii) o contexto da crítica da educação tradicional introduzida pela ação do riso nos passos 388d3; 388e5-6; 389a1-5¹⁸. Nesse ponto, cabe mencionar a oposição σπουδῆ/καταγελάω no passo 388d3-4, quando Sócrates, discorrendo acerca do que se deve *narrar* aos guardiões para fazê-los corajosos, toma as lamentações cantadas por Homero como exemplo do que não deve ser dito: elas podem ser *objeto de riso* mas não de “reflexão” (διάνοια)¹⁹, o que equivale à insinuação, pelo avesso, da função paidéutica do riso. Por outro lado, no passo 388e5-6, os guardiões não devem ser φιλογέλωτας, pois sempre que alguém se entrega a um riso violento (ἰσχυρῷ γέλωτι) tem seu metabolismo violentamente alterado (ἰσχυρὰν μεταβολήν); nem se deve mostrar-lhes, nem homens valorosos, nem deuses, nem heróis sob a *ação do riso* (ὑπὸ γέλωτος). A violência do riso dos heróis, e a longa duração do riso dos deuses, cantadas pelo poeta, parecem já insinuar a definição no *Filebo* de que o riso é uma

¹⁶ *Rép.*, 358 b5-6

¹⁷ Cf. STRAUSS, L. 1983(2), p.300-340; LORAUX, N., 1994, p.327: *Platão, que reúne e se apropria da totalidade de gêneros literários de seu tempo.*; COLLI, G. 1972; NIGHTINGALE, A. W., 1995, p.3: *if genre are not merely artistic forms but forms of thought, each of which is adapted to representing and conceptualizing some aspects of experience better than others, then an encounter between two genres within a single text is itself a kind of dialogue*, e CLAY, D. 1975, p.23-47.

¹⁸ *Rép.*, 388 d-3: εἰ γάρ, ὦ φίλε Ἀδείμαντε, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν οἱ νέοι σπουδῆ ἄκοοιεν καὶ μὴ καταγελάωεν ὡς ἀνάξιως λεγομένων, σχολῆ ἂν ἑαυτὸν γέ τις ἀνθρώπων ὄντα ἀνάξιον ἠγήσατο τούτων καὶ ἐπιπλήξειεν, εἰ καὶ ἐπιὸ αὐτῶ τὸ τοιοῦτον ἢ λέγειν ἢ ποιεῖν, ἀλλ' οὐδὲν αἰσχυρόμενος οὐδὲ καρτερῶν πολλοὺς ἐπὶ σμικροῖσιν παθήμασιν θρήνους ἂν ᾄδοι καὶ ὄδυρμούς. [*É que meu caro Adimanto, se os nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não rissem delas, como indignas dos seres a que, se referem, dificilmente algum deles, sendo homem apenas, se julgaria indigno de proceder assim e censuraria se lhe acontecesse, a ele também dizer ou fazer alguma coisa neste gênero; mas muitos deles, por qualquer pequeno sofrimento, entoariam sem vergonha nem energia trenos e lamentos.*]

Rép., 388 e 5: Ἄλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι. [*Mas, na verdade, também não devem ser amigos de rir.*]
Rép., 388 e 5-6: σχεδὸν γὰρ ὅταν τις ἐφιῆ ἰσχυρῷ γέλωτι, ἰσχυρὰν καὶ μεταβολὴν ζητεῖ τὸ τοιοῦτον. [*porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal facto causa-lhe uma mudança também violenta.*]

Rép., 389 a 1-5: Οὔτε ἄρα ἀνθρώπους ἀξίους λόγου κρατούμενους ὑπὸ γέλωτος ἂν τις ποιῆ, ἀποδεκτέον, πολὺ δὲ ἥττον, ἐὰν θεούς. [*Por conseguinte, não é admissível que se representem homens dignos de consideração sob a ação do riso; e muito pior ainda, se se tratar dos deuses.*]

Rép., 389 a-5: Οἰκοῦν Ὁμήρου οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἀποδεξόμεθα περὶ θεῶν ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν, ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δῶματα πομπύοντα. [*Portanto, não admitiremos aquelas palavras de Homero acerca dos deuses: Um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem aventurados, ao verem Hefestos afadigar-se pelo palácio fora.* (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações, grifos nossos.)]

¹⁹ Cf. *Rép.* 388 c-d; 397 d-e; 595 b.

mistura de prazer e dor , uma afecção da alma²⁰ .

(iv) o contexto da *léxis*, onde poetas e prosadores narram suas histórias. É exatamente aí, na divisão da *léxis* em drama e narrativa²¹ , que vemos Sócrates apresentar-se como um γελοῖος διδάσκαλος por sua falta de clareza (ἀσαφής). Γελοῖος e ἀσαφής podem, assim, ser explicados pela *adynamía* que Sócrates assume ao tomar a parte no lugar do todo:

Γελοῖος, ἦν δ' ἐγώ, ἔοικα διδάσκαλος εἶναι καὶ ἀσαφής ὥσπερ οὖν οἱ ἀδύνατοι λέγειν, οὐ κατὰ ὅλον, ἀλλ' ἀπολαβῶν μέρος τι πειράσομαι σοι ἐν τούτῳ δηλῶσαι ὃ βούλομαι .

Parece que sou um professor risível e pouco claro. Por isso, tal como os que são incapazes de expor, vou tentar demonstrar-te o que quero dizer com isto, tomando, não o todo, mas a parte.²²

Como um dos “ἀδύνατοι λέγειν” ele nos apresenta a “narrativa simples”, portanto, um ponto chave na construção do argumento filosófico e na caracterização do gênero²³. Desse modo, o Sócrates travestido em γελοῖος διδάσκαλος não se vale da produção do cômico para tornar mais facilmente visível à seu interlocutor as nuances de seu argumento?

(v) e, finalmente, o contexto das aparências, das diferentes *doxai* como objeto de riso e a definição das quatro *aretai* na *orthè politeía*, expresso nos passos 406c6; 429e6; 430d7; 432d8 e 435e3. Aqui os *objetos de riso* são: aqueles que, possuidores de uma doença mortal, passam todo o tempo a cuidar dela, esquecendo o seu *érgon*²⁴; a lâ tinturada de modo impróprio na definição da *andreía*²⁵; a expressão corrente “ser senhor de si”, na definição da *sophrosýnē*²⁶; a versão platônica da anedota milesiana na definição da *dikaiosýnē*²⁷;

²⁰ *Philebe*, 50 a : Γελῶντας ἄρα ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων γελοίοις φησὶν ὁ λόγος, κεραυνύντας ἡδονὴν αὐτῶν φθόνῳ, λύπη τὴν ἡδονὴν συγκεραυνύνει τὸν γὰρ φθόνον ὡμολογῆσθαι λύπην ψυχῆς ἡμῖν παλαι, τὸ δὲ γελᾶν ἡδονήν, ἅμα γίγνεσθαι δὲ τούτῳ ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις.

²¹ *Rep.*, 392 c-e.

²² *Rep.*, 392 d-8. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira).

²³ Sobre a narrativa simples e o diálogo como gênero filosófico veja-se AUGUSTO, M.G.M., 1998.

²⁴ *Rep.*, 406c6: ὁ ἡμεῖς γελοῖος ἐπὶ μὲν τῶν δημιουργῶν αἰσθανόμεθα, ἐπὶ δὲ τῶν πλουσίων τε καὶ εὐδαιμόνων δοκούντων εἶναι οὐκ αἰσθανόμεθα. [O risível desta situação, sentimo-lo nos artificiais, mas não nos ricos e nos que aparentam ser felizes.]

²⁵ *Rep.*, 429e6: Οἶδα, ἔφη, ὅτι καὶ ἔκπλυτα καὶ γελοῖα. [Sei que desbota e fica risível. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.)]

²⁶ *Rep.*, 430 e7: Οὐκοῦν τὸ μὲν <κρείττω αὐτοῦ> γελοῖον; [Ora, a expressão ser senhor de si não é risível? (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.)]

²⁷ *Rep.*, 432d8: Παλαι, ὦ μακάριε, φαίνεται πρὸ ποδῶν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς κλινοῦσθαι, καὶ οὐχ ἑωρῶμεν ἄρ' αὐτό,

e, a ausência de copertinência entre a cidade e o homem, isto é, a desarmonia entre as três naturezas que compõem a cidade e as três partes que compõem a alma dos homens²⁸.

Desse modo, ao final do livro IV, podemos dizer que, ao concluir a leitura do que é a *dikaioσύνη* na cidade e na alma do homem, Sócrates tem “mapeado”²⁹ todas as dificuldades³⁰ que a filosofia enfrenta no embate com a cidade quando constrói *seu argumento* em defesa da vida justa.

Uma vez demonstrada a natureza e o ser da *dikaioσύνη*, torna-se, então, necessário investigar os τούς δὲ μιστούς καὶ γιγνόμενα, isto é, suas conseqüências. Mas, Gláucon, insinuando a necessidade filosófica do *interregno cômico*, lembrará a Sócrates que indagar acerca da prática da justiça já está a tornar-se “risível”³¹.

Ao Sócrates da *República*, não sobrá outro recurso que àquele apontado pelo Sócrates do Filebo:

Ἐνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά.

Algumas vezes, Protarco, deve-se repousar de uma conversa séria, brincando.³²

ἀλλ' ἤμεν καταγελαστοίται: [Meu caro, há muito, desde o começo, que esta questão parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a vissemos, fazendo em vez disso uma risível figura.]

²⁸ Rép. 435e3: Ἐὰρ ὄν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, πολλὴ ἀνάγκη ὁμολογεῖν, ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη, ἄπερ ἐν τῇ πόλει; (...) γελῶν γὰρ ἂν εἴη, εἰ τις οἰηθείη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέαι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν [Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? (...) Seria, na verdade, risível que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades que são acusados de ter esse temperamento, ... (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.)]

²⁹ É preciso lembrar que, no livro IV, o filósofo, posteriormente definido no livro VI como *politeiōn zoográphos*, é já um pintor, um desenhador, um produtor de *politeia*. Aqui a filosofia pode ser entendida como uma *τέχνη*, que deve produzir um *artefato*, a cidade justa, a *orthé politeia*, cujo fundamento é o αὐτὸ καὶ αὐτό da *dikaioσύνη*. Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1989, p.170-203.

³⁰ A noção de *dificuldade* (χαλεπότης) assume um sentido filosófico no contexto político da *República* que será confirmado por suas ocorrências no Livro V. Para uma análise da questão cf. LOPES, A. O. D., 1997.

³¹ Rép. 445 a: “Ἄλλ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, γελῶν ἔμοιγε φαίνεται τὸ σκέμματα γίγνεσθαι ἦδη, εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι οὐδὲ μετὰ πάντων σιτίων τε καὶ ποτῶν καὶ παντὸς πλοῦτου καὶ πάσης ἀρχῆς, τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ὧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται, ἔάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ ἄλλο πλὴν τοῦτο ὅπῃθεν κακίας μὲν καὶ ἀδικίας ἀπαλλαγῆσται, δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν κτήσεται, ἐπειδὴ περ ἐφάνη γε ὄντα ἑκάτερα ὅα ἡμεῖς διεληλύθαμεν. [Mas, ó Sócrates, esta indagação afigura-me que já está a tornar-se risível. Ora, se a vida parece intolerável, quando a nossa constituição decai, nem que se tenha o que há de melhor em alimentação, em bebida, riqueza e poder, como poderia tornar-se suportável quando o tumulto e a ruína afectarem a constituição do próprio princípio pela qual vivemos, ainda que cada um faça o que lhe apetece, exceto o dar alguma passo para se libertar da maldade e da injustiça e adquirir a justiça e a virtude? - se, realmente, uma e outra coisa se revelam tais como analisamos.]

³² *Philèbe*, 30e

2. *Os frutos das vagas de riso.*

A dívida de Platão para com a Comédia Antiga tem sido objeto de estudo de muitos helenistas³³, bem como as possíveis relações entre o Livro V da *República* e a *A Assembléia de Mulheres* de Aristófanes, questão que a nosso ver permanece, devido a todas as dificuldades que a envolve, em aberto.

Todavia, nossa intenção aqui, ao tomar o “riso do poeta” como contraponto à “farsa do filósofo”, não é a de retomar as possíveis aproximações entre os dois textos³⁴, nem a de abordar a discussão filosófica acerca do papel das mulheres na *República*³⁵, mas, sob a guarda da atividade poética, compreender:

(i) que o contraditor anônimo a quem Sócrates faz referência nos passos 454e7-455 a9 do Livro V é, dentre outras possibilidades, *um* poeta cômico; e,

(ii) que a função do “interregno cômico” passa pela apropriação feita pelo filósofo de outro poeta, no caso Píndaro, apropriação esta que tem por contrapartida a crítica do poeta à *sophía* dos *physiologoi*.

As famosas três vagas marinhas, metáfora das dificuldades da filosofia para demonstrar a identidade de *phýsis* entre o homem e a mulher, a comunidade de mulheres e filhos, e a coalescência entre a *philosophía* e a política no Livro V, são mediadas pela questão maior acerca da exiqüibilidade da *orthè politeía*, feita *com* e *através* do *lógos*. É certo que Platão, tomando a *eulogía*³⁶ como uma maneira de *dizer a verdade*, resolve, ainda no Livro V, parcialmente a questão; entretanto, ao recorrer à cena cômica, ele pretende tanto enfatizar a crise política entre a filosofia e a cidade, quanto, fazendo de Sócrates um ambíguo *γελοτοποιεν*, sugerir o percurso da “verdadeira ação política”.

Se admitirmos a tese acima, a imposição de Adimanto para a retomada da discussão sobre o que é a *κοινὰ τὰ φίλων*³⁷ exige um novo reconhecimento da *adynamía* socrática³⁸, uma volta ao começo, acrescida da noção de

³³ Ver, por exemplo, LORAUX, 1994, p.279-329; NIGHTINGALE, A. W., 1995, p. 173-195; CLAY, D., 1994, p.23-47; NUSBAUM, M., p.43-97; SAXONHOUSE, A. W., 1978.

³⁴ Sobre essa questão a análise de J. Adam é ainda, em nossa opinião, a melhor. Cf. ADAM, J., 1960, v.1: p.345-57. Veja também DOVER, K., 1972, p.198-201; SILVA, M.F.S., 1988, p.27-34; DIËS, A., 1932 [1981], p.45-52; DAVI, E., 1984; STRAUSS, L., 1966 [1980], p.263-282.

³⁵ Esse tema, muito discutido nos últimos anos, foi analisado por exemplo, por ANNAS, POMEROY, KEULS, ALLEN CARSDALE, 1975; ANNAS, J. 1976; REEVE, C.D.C., 1997; SAXONHOUSE, A. W., 1997.

³⁶ Cf. *Rep.*, 472 d-e: *Ἡττόν τι οὖν οἶει ἡμᾶς εὖ λέγειν τούτου ἕνεκα, εἰάν μὴ ἔχωμεν ἀποδείξαι, ὡς δυνατόν οὗ τῶ πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο; [Julgas então que falamos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos? (Tradução de M. H. da Rocha Pereira)]*

³⁷ *Rep.*, 423 e - 424 a. Ver também *Leis*, 739 c e *Lysis*, 207 c.

³⁸ *Rep.*, 450 c6: *Οὐ ῥάδιον, ὡ εὔδοιμον, ἦν δ' ἐγὼ διελεῖν.* [Não é fácil, meu feliz amigo, disse eu, essa narração.]

apístia, isto é, da *inverossimilhança* e da *aparência* de “aspiração impossível” que envolve o tema proposto, agora não só por Adimanto, mas também por Gláucon e Trasímaco. Ao lado da *mise-en-scène* habitual das dificuldades filosóficas, vale ainda observar, que Sócrates tem, agora, “ouvintes” singularmente distintos dos anteriores:

Μηδέν, ἦ δ' ὄς, ὄκνει· οὔτε γὰρ ἀγνώμονες οὔτε ἄπιστοι οὔτε δύσνοι οἱ ἀκουσόμενοι.

Não tenhas qualquer hesitação, que os teus ouvintes não são ignorantes (ἀγνώμονες), nem incrédulos (ἄπιστοι) nem mal intencionados (δύσνοι).

Portanto, o novo contexto exige “ouvintes” que já perfizeram um caminho, o da *philia*, o que equivale a dizer que uma primeira etapa das condições da conversa *dialética* já foi cumprida⁴⁰, “a *dificuldade* de Trasímaco”⁴¹ e as exigências de Gláucon e Adimanto estão, em princípio, domadas pela *homología*, acerca da medida de uma discussão⁴². É nessa condição dialogal que Sócrates poderá então afirmar que sua “hesitação” encontra-se no fato não de sua narrativa ser vista como irrealizável ou que as condições nela expostas seja a melhor, mas de que ela possa ser entendida apenas como λόγος :

Διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἀπτεσθαι, μὴ εὐχῆ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἔταίρε.

Por isso hesito em tocar no assunto, com receio de que meu λόγος pareça uma aspiração impossível, ó amigo e companheiro.⁴³

(Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações] A *adynamia* socrática é agora exposta a partir das dificuldades postas pela questão, donde a necessidade de voltar ao começo (“Ὅσον λόγον παῶλιν, ὥσπερ ἐξ ὄρης, 450 a 7-8).

³⁹ *Rep.*, 450 d. Tradução de M. H. da Rocha Pereira.

⁴⁰ Cf. Ménon, 75d onde a *philia* nos é apresentada como condição para o *dialogesthai*. Entretanto, se agora, tu e eu, que somos amigos desejássemos dialogar um com o outro, deveríamos docemente e mais dialeticamente responder. E provavelmente, o mais dialético consista, não em responder solitariamente a verdade, mas [dizê-la] com palavras que o interlocutor reconhece saber.

⁴¹ Cf. LOPES, A. O. D., 1997: ... porque aqui o adjetivo *χαλεπός* vem seguido do verbo *χαλεπαίνω*, enfatizando o repúdio de Sócrates à irritação de Trasímaco. De fato, a relação que Platão estabelece entre o verbo *χαλεπαίνω* e a figura de Trasímaco é especialmente estreita, pois o mesmo verbo também aparece referido a Trasímaco na importante fala com que Sócrates conclui o livro I (354a-c). p.174.

⁴² *Rép.* 450b: Ora essa! - replicou Trasímaco. Julgas que estes vieram aqui fundir ouro ou para ouvir uma discussão? Uma discussão, sim, mas com limites.

O limite para ouvir tais discussões ó Sócrates - disse Gláucon - é a vida inteira, para quem tem entendimento. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira).

⁴³ *Rep.*, 450 d 2-3.

De acordo com as premissas estabelecidas nos livros II, III e IV, ao *lógos* deve seguir sempre um *érgon*. Aliás, é nessa copertinência entre *lógos* e *érgon* que Sócrates define não só a “verdadeira mentira” (λόγος ψεύδους)⁴⁴, mas, também, a “mentira útil” (καλῶς ψεύδεται), recurso médico-educativo do rei-filósofo⁴⁵, portanto, o esforço, intermediado pelo *interregno cômico*, é num primeiro momento, devolver à cena dramática a necessidade de atrelamento entre *lógos* e *érgon* na estruturação da filosofia como “gênero literário”, feita pela “farsa” do Sócrates-*gelotopoiein*, exercendo a seu modo a anedota milesiana:

ἐν γὰρ φρονίμοις τε καὶ φίλοις περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων τάληθῆ
εἰδότα λέγειν ἀσφαλές καὶ θαραρράλεόν, ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα
τοὺς λόγους ποιῆσθαι, ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν, οὗ τι

⁴⁴ Aqui não devemos esquecer a divisão do *lógos* em duas espécies, uma verdadeira e outra mentirosa, *ficcional*. Ao admitir a utilidade da “mentira útil”, pensamos que Platão dá ao argumento filosófico um estatuto “fictício”, de modo que o filósofo possa, mentindo, dizer a verdade.

⁴⁵ Esta educação modelada com o *lógos* a partir da tradição - a música para a alma e a ginástica para o corpo -, e que Sócrates assimilará à atividade do *mythologein*, isto é, à ação de narrar um *mythos*, impõe, no contexto da *República*, uma nova aplicação da *diáresis*: a divisão do *lógos* em duas espécies, uma verdadeira (ἀληθής) e outra mentirosa (ψεύδους). Tomando como base da *paideia* dos guardiões a espécie mentirosa, *ficcional* - e reconhecendo que os *mythoi* são mentiras que contêm alguma verdade -, o *politeiôn zographos* da *República* irá estabelecer os *týpoi* a partir dos quais se determinará o conteúdo dos *mythoi* narrados pelo *lógos pseúdos*. Nesse sentido, trata-se de estabelecer o que se deve dizer aos guardiões acerca dos deuses, das divindades, dos heróis, das coisas do Hades e dos homens, introduzindo, em seguida, na dimensão do *lógos pseúdos*, a questão da *léxis*, do estilo, na qual “poetas e prosadores” narram os acontecimentos - verdadeiros, verossímeis ou mentirosos - em voz direta ou indireta, isto é, recorrendo à *mimesis* ou à *diégesis*, como um processo de purificação.

No que diz respeito aos deuses, deve-se antes de mais nada censurar a *mentira sem nobreza* (“μὴ καλῶς ψεύδεται”) e a *mentira verdadeira* (“ἀληθῶς ψεύδους”). A *mentira sem nobreza*, tal como é mostrada em certos passos das obras de Homero e Hesíodo, consiste em delinear, com o *lógos*, o modo de ser de deuses e heróis, analogicamente a um pintor que faz um desenho sem que este seja “semelhante” (“ὅμοιος”) àquilo que está sendo pintado, enquanto a *mentira verdadeira* é aquela que, consistindo em palavras e atos, instaura a ignorância (ἀμαθία) na alma de quem é enganado. E daí retiramos, então, os dois *týpoi* a partir dos quais poderemos “prosear e poetar” acerca dos deuses: (i) o de que eles são *bons*, donde, não podem ser acusados de nenhum mal, e, (ii) que os deuses, sendo *simples*, estão, por isso impossibilitados de alterar sua forma.

Ora, se a *mentira verdadeira* é ignorância, *amathia*, e se a *mentira sem nobreza* deve ser silenciada - mesmo que fosse, eventualmente, verdadeira -, sobretudo entre os jovens, privados ainda da *phronesis* e que devem ser formados como “cidadãos justos”, o espaço do *mythologar* se constituiu em uma espécie da *léxis*: a *mimesis*. Misturada com a verdade, a mentira por palavras assenta sua utilidade em duas funções: (i) como *phármakon* que impede aos amigos e aos inimigos agir mal, e, (ii) como *mythologia*, isto é, na composição de *mythoi*, que ao acomodar a verdade à mentira, abrirá a possibilidade de apreensão de um *eidénai* acerca do passado.

Quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, poetas e prosadores (*poietai* e *logopoiotai*), proferem discursos semelhantes aos que Gláucôn e Adimanto proferiram quando fizeram o *elogio da injustiça* (que muitos homens injustos são felizes, e desgraçados os justos; que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas; que a justiça é um bem alheio), dando a Sócrates o modelo no qual deveria construir seu *elogio da justiça*. Dessas opiniões devemos nos abster, e prescrever aos “poetas e prosadores” que cantem (*aidein*) e *mytologuem* (*mythologein*) ao contrário do que elas dizem.

É, portanto, para encerrar a discussão acerca do *lógos pseúdos* que Sócrates proporá a Adimanto a classificação da *léxis* em (i) *mimesis*, e, (ii) *diégesis*, que por sua vez poderá ser (i) simples e (ii) mista.

γέλωτα ὀφλεῖν· παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε· ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπιπασσάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλεσθαι. προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν, ὧ Γλαύκων, χάριν οὐ μέλλω λέγειν· ἐλπίζω γὰρ οὖν ἔλαττον ἀμάρτεμα ἀκουσίως τινὸς φονέα γενέσθαι, ἢ ἀπατεῶνα καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι· τοῦτο οὖν τὸ κινδύνευμα κινδυνεύειν ἐν ἔχθροῖς κρεῖττον ἢ φίλοις·

Que uma pessoa conhecedora da verdade discuta no meio de pessoas sensatas e amigas sobre os assuntos mais elevados e que lhe são mais caros, pode fazer-se com segurança e confiança. Ao passo que quem duvida e investiga à medida que está a falar – que é o que eu faço – é temível e escorregadio, não por se expor ao riso (o que seria pueril), mas porque, deslizando fora da verdade, atirar-me-ei à terra, não só a mim, mas também aos meus amigos em questões em que de modo algum se deve vacilar. Prosterno-me perante Adrastéia, ó Gláucōn, pelo que me preparo para dizer, que eu imagino que comete menor crime quem mata alguém involuntariamente do que quem engana os outros relativamente à instituições nobres, boas e justas, em matéria legal. É pois, preferível⁴⁶ incorrer em tal perigo no meio de inimigos, a fazê-lo no meio de amigos.

Este modo, que fala de tribunais e da condenação à morte, indica um percurso perigoso do método socrático: *deslizar fora da verdade a ele e sobretudo aos amigos em questões onde não podemos vacilar.*

É, pois, para escapar a esses perigos que Sócrates, no *Filebo*, escolherá a comédia em detrimento da tragédia, como exemplo da mistura de prazer e dor:

Διὰ δὴ τί μάλισθ' ὑπολαμβάνεις με δεῖξαι σοὶ τὴν ἐν τῇ κωμῳδίᾳ μεῖξιν; ἄρ' οὐ πίστεως χάριν, ὅτι τὴν γε ἐν τοῖς φόβοις καὶ ἔρωσι καὶ τοῖς ἄλλοις ῥάδιον κράσιν ἐπιδείξει· λαβόντα δὲ τοῦτο παρὰ σαυτῷ ἀφείναι με μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνα ἰόντα δεῖν μηκύνειν τοὺς λόγους, ἀλλ' ἀπλῶς λαβεῖν τοῦτο, ὅτι καὶ σῶμα ἄνευ ψυχῆς καὶ ψυχὴ ἄνευ σώματος καὶ κοινῇ μετ' ἀλλήλων ἐν τοῖς παθήμασι μεστά ἐστι συγκεκραμένης ἡδονῆς λύπαις;

Porque então, prefiro mostrar-te essa mistura na comédia? Não seria para te persuadir que nela é mais fácil demonstrar os temores, os amores, e misturas semelhantes; e que satisfeito com essa demonstração, tu me dispenses de abordar o que falta e de alongar nossos discursos e, simplesmente, compreendas que o corpo sem a alma, a alma sem o corpo e os dois juntos, estão cheios da mistura de prazer e dor? (*Filebo*, 50cd).

⁴⁶ *Rep.*, 450 e - 451 a. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira)

Desse modo, é com um propósito semelhante, que no passo 451 c 1-3 da *República* vemos Sócrates passar do *andreíon drama* ao *gynaikéion drama*⁴⁷, à difícil demonstração da *phýsis* da mulher em acordo perfeito com o axioma que funda a *orthè politeía*: que a natureza não fez os homens ὅμοιοι, mas, cada um, para a execução do seu ἔργον⁴⁸.

Se, tal como os homens, as mulheres aprendem no ofício de guardiã a *mousiké* e a *gymnastiké*, não será casual a escolha socrática de começar sua exposição acerca da identidade de *phýsis* entre homem e mulher pelo “mais risível” (γελοióτατον), isto é, pela imagem das mulheres nuas a fazer ginástica com os homens nas palestras. E, numa narrativa quase “grotesca”, descreve as mulheres em idade avançada a se exercitarem, tal como os velhos, “cheios de rugas” se exercitam nos ginásios, como sendo um espetáculo risível e desagradável à vista⁴⁹. O aspecto “mais risível” da narrativa vem, segundo a explicação socrática, de sua condição *παρὰ τὸ ἔθος*, além do costume⁵⁰, e da possibilidade de passar do *lógos* à *práxis*.

É por isso que, quando os cretenses e depois os lacedemônios principiaram a fazer ginástica nus, foram objetos de riso e troça para os cidadãos⁵¹. Mas, no *exercício* cotidiano da ginástica, constataram que era mais fácil estar nus do que vestidos e, pela ação do *lógos*, os olhos deixando de ver aí o aspecto *risível*, puderam contemplar o *melhor*, isto é, a *areté*. Portanto, se o *γελοτοποιεῖν* assimila o *risível* (γελοῖον) ao mal, ele pode atingir o bem pois conhece a natureza do riso – a ignorância –, enquanto que se ele faz rir, visando

⁴⁷ As relações de Platão com a poesia cômica - Epicarmo, Sófron e Aristófanes - foram mencionadas tanto por Diógenes Laercio quanto por Olimpíodoro. Cf. D.L., III, 9-17, 18 e *Vie de Platon*, 2, 22 e 35.

Para uma análise da relação dos *Mimos* de Sófron e os diálogos de Platão ver CLAY, D. 1994. Ver também AUGUSTO, 1998.

⁴⁸ *Rep.*, 370 a 8 - b 1-2: ... ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πᾶν ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου πράξειν. [...*Ao ouvir-te falar, penso também que, em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de seu ἔργον.*]

⁴⁹ *Rep.*, 452 b.

⁵⁰ *Rep.*, 452 b-c7: ... καὶ ὑπομήσασιν ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἐξ οὗ τοῖς Ἑλλήσιν ἐδόκει αἰσχροῦ εἶναι καὶ γελοῖα ἄπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἄνδρας ὀρᾶσθαι, καὶ ὅτε ἤρχοντο τῶν γυμνασίων πρῶτον μὲν Κρήτες, ἔπειτα Λακεδαιμόνιοι, ἐξῆν τοῖς τότε ἀστείοις πάντα ταῦτα κωμῳδεῖν. ἢ οὐκ οἶει; Ἐγώ γε. Ἄλλ’ ἐπειδὴ ὄμμαι, χρωμένοις ἄμεινον τὸ ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἐξερρύθη ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μνησθέντος ἀρίστου, [...*de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos gregos vergonhoso e risível - como ainda agora a muitos dentre os bárbaros - a vista de um homem nu, e que quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os cretenses, depois os lacedemônios, foi tudo uma comédia para os cidadãos de então. (...) Mas depois que, com a prática, segundo julgo, lhes parecem melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes atos, então aquilo que aos seus olhos era risível desvaneceu-se, por influencia do lógos, que lhes mostrava o melhor.* (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações)]

⁵¹ *Rep.*, 452 c-d.

o belo fora do contexto do bem, esta ação permanece inútil, uma vez que o *lógos* não pode conduzir seu *olhar* na direção do conhecimento da *orthè politeía*. Assim, é em função de seu contraditor anônimo, que como Sócrates é um *γελοτοποιεῖν*, que veremos Platão admitir que há um *tópos* para os dois se tiverem por finalidade a apreensão do belo:

E isto demonstrou que é tolo quem julga risível qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo do riso qualquer outro espetáculo que não seja o da maldade, ou então se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem.⁵² (...) Mas acaso não devemos primeiro assentar, a este respeito, se é possível ou não, e conceder o direito de discutir a quem quiser, de modo risível ou sério, se a natureza feminina é capaz de tomar parte em todos os trabalhos masculinos (...) Porventura, começando de uma maneira assim tão bela, não acabaremos, como é natural, num belo fim? (...) Queres então que peçamos ao nosso contraditor que nos siga, a ver se lhe mostramos que não há nenhum cargo próprio da mulher, relativamente à administração da cidade?⁵³

Dessa forma, ao atribuir-lhe a “seriedade” da voz socrática, Platão convida seu contraditor anônimo a participar do debate acerca da probabilidade de existência de uma “cidade filosófica”. Nesses debates, *ontologicamente fictícios*, veremos então Sócrates, envolver-se numa “querela de palavras”, para demonstrar a identidade de *phýsis* do homem e da mulher, a partir do que havia sido estabelecido na fundação da cidade: para naturezas diferentes é necessário ocupações diferentes.

Esta demonstração, onde o risível e o sério estão misturados, trouxe à tona a necessidade de “salvação do *lógos*”. Sócrates convida a seu contraditor – e aqui é preciso admitir que ele pode ser tanto um poeta cômico quanto um retórico – a fazer parte deste processo; e, diante da demonstração da primeira vaga, Platão acredita ter mostrado a seus interlocutores, inclusive a seu contraditor, que devemos medir o riso pela *diáiresis*, pelo método de divisão, escapando assim ao perigo de “deslizar fora da verdade”. Isto significa dizer que este contraditor [que no passo 457 b2 é um *᾿γελῶν ἀνὴρ*], ao provocar o

⁵² *Rep.*, 452e-453 a : ... καὶ τοῦτο ἐνεδείξατο, ὅτι μάταιος ὅς γελοῖον ἄλλο τι ἡγεῖται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελοτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινα ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοίου ἢ τὴν τοῦ ἀφρονός τε καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ αὐτοῦ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινα σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ.

⁵³ *Rep.*, 455 a-b.

riso, afeta a alma de seus ouvintes de maneira fraca e inacabada⁵⁴, pois, como disse Píndaro a propósito dos *physiologi* – ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπειν, a *sophía* dos *physiologi* é imatura⁵⁵ –, Platão, reescrevendo as palavras do poeta dirá: ἀτηλῆ τοῦ γελοίου δρέπον καρπὸν⁵⁶, ele, ο γελῶν ἀνὴρ, colhe o fruto do riso antes que ele esteja maduro.

Neste particular, é oportuno perguntar: colher o fruto do riso antes que ele esteja maduro não significa dizer que, uma vez reconhecida a ignorância, é preciso ir além – superando o mal e seguindo o caminho da verdade –, de modo a alcançarmos o bem? Mesmo que *As mulheres na Assembléia* não tenha sido objeto da crítica platônica no livro V da *República*, quando Platão faz de Sócrates um *gelotopoieîn*, não tomou ele mesmo o caminho do *fazer rir* para explicitar a coalescência entre *lógos* e *érgon* na demonstração da probabilidade ontológica da *orthè politeía*? Mediar o riso pela ação da *diáresis*, chocar o *éthos* ateniense com uma “cascata de risos” (κύμα ἐκγελῶν) a cair sobre o axioma do rei-filósofo ao longo deste *interregno cômico*, não seria um dos artifícios platônicos para educar os olhos através do *lógos*?

Desse modo, se admitimos a possibilidade de educarmos os olhos através do *lógos*, é forçoso inferir que no intercâmbio dos gêneros – neste caso específico o cômico e o filosófico –, entre o fazer rir do poeta, a farsa filosófica do Sócrates *gelotopoieîn* e a definição do filósofo como “amante da verdade”⁵⁷, há o espaço educativo da “aprendizagem”, que envolve as diferenças de *dýnamis* entre a *dóxa* e a *epistéme*, entre o *philodóxos* e o *philósophos*, e que, uma vez *vistas* e *conhecidas*, possibilitam a definição do *philósophos*, nos Livro VI e VII da *República*, como aquele que vê as idéias, e, justamente por isto, estará sempre à mercê do riso do poeta.

⁵⁴ Cf. a discussão acerca da natureza do riso apresentada no *Filebo*, 48 c : Κακὸν μὴν ἄγνοια καὶ ἦν δὴ λέγομεν ὀβελτέρων ἔξιν. Τί μὴν; Ἐκ δὴ τούτων ἰδὲ τὸ γελοῖον ἦντινα φύσιν ἔξει. [Ora, a ignorância é um mal e o que chamamos estúpidos, também. E como! Ai tens, então, a natureza do riso.]

⁵⁵ Frag. 209, Bergk, Stobaeus, Anthology (On the gods and natural philosophy concerning the heavens and the universe). “Πινδαρίου τοὺς φυσιολογούντας ἔφη Πίνδαρος . ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπειν). Cf. RACE, William H. *Pindar*.v.2. LCL, 1997., e PUECH, A., 1961. Cf. também DÉS PLACES, E., 1948, p.169-178.

⁵⁶ Cf. ADAM, J. 1963, v.1. p. 357. Concordamos com Adam quando ele afirma: *A third possibility would be to make τὸ γελοίου depend on the negative idea contained in a (cf. ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θείας Phaedr.248b), the sense being that their wisdom or art falls short of τὸ γελοῖον, and so does not attain the end at which Comedy should aim. If the MS reading is to be*

⁵⁷ Cf. *Rep.*, 485c-d

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 2v.
- ALLEN CARSLIDE, Cristine., ed. Plato and women. *Feminist Studies*. New York, 1975, v.2.
- ANNAS, Julia. Plato's Republic and feminism. *Philosophy*. New York, v.51, p.307-21, 1976.
- AUGUSTO, M.G.M. Poder e persuasão: o visível e o invisível nos argumentos do Livro II da *República*. *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, Sbec, v.8, n.19, p.19-42, 1996.
- . *Politeia e dikaiosyne : uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1989. [Tese de Doutorado]
- . À propósito da inutilidade da *philosophía*: o recurso socrático da *εἰκὼν λεγομένη* e o estatuto da narrativa simples na *República*. I Colóquio do GIPSA. Diamantina: SBEC/UFMG, 1999.
- . Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au Livre V de *La République*. In: *Le rire chez les Anciens. Colloque du PARS.A*. Grenoble, dez. 1999.
- ARNOULD, D. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- BRANDÃO, J.L. Representação do *lógos* nas *Nuvens* de Aristófanes. In: *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, Sbec, v.8, n.19, p.3-16.
- . *A poética do hipocentauro: identidade e diferença na obra de Luciano de Samósata*. São Paulo: USP, 1992. 2v. [Tese de Doutorado]
- CARCHIA, G. *Retórica de lo sublime*. Traducción de Mar García Lozano. Madrid: Ed. Tecnos, 1994.
- CHERNISS, H. Ancient forms of philosophic discourse. In: TARÁN, L., ed. *Harold Cherniss: Selected Papers*. Leiden: E.J.Brill, 1977. p.14-35.
- CLAY, D. The origins of the Socratic dialogue. In: ----- . WAERDT, P.A. Vander, ed. *The socratic movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- COLLI, G. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1972.
- DAVI, E. *Aristophanes and athenian society of the early fourth century B.C.* Leiden: E.J. Brill, 1984.
- DIÈS PLACES, Édouard. *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1949.
- DIÈS, A. Introduction. In: PLATON. *République*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.v.1.[reimp. 1932].
- DOVER, K. *Aristophanic Comedy*. Berkeley : University of California Press, 1972.
- FERRARI, G.R.F. Plato and poetry. In: KENNEDY, G.A., ed. *The Cambridge History of Literary Criticism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985. p.92-148, v.1.
- FREDE, D. Disintegration and restoration: pleasure and pain in Plato's Philebus. In: KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.425-463.
- HACKFORTH, R. *Plato's Philebus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972 [1948]
- JANAWAY, C. *Images of excellence; Plato's critique of the arts*. Oxford; Oxford University Press, 1995.

- LABORDERIE, J. *Les dialogues platoniciens de la maturité*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- LOPES, A. O. D. A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do livro I da *República* de Platão a partir dos poemas homéricos. *Kléos*. Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p.167-209, 1997.
- LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Tradução de Lilian Valle. Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.
- NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom. *Yale Classical Studies*. Cambridge, v.26, p. 43-97.
- OPHIR, A. *Plato's Invisible cities*. London: Routledge, 1991.
- PAES, Carmen Lúcia Magalhães. Platão e a mãe do ouriço do mar. *Kléos*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.143-55, 1997.
- PEREIRA, M.H.R. *A República*. Introdução, tradução e notas de Ma. Helena da Rocha Pereira. 5^a ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PUECH, A. *Pindare*. Paris : Les Belles Lettres, 1961. t.4.
- RACE, W. H. *Pindar*. Havard : Havard University Press, 1997. v.2 [Loeb Classical Library]
- REEVE, C.D. C. The naked old women in the Palestra. In: KRAUT, R. *Plato's Republic; critical essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. p.129-42.
- *Philosopher Kings : The argument of Plato's Republic*. Princeton : Princeton University Press, 1988.
- ROSEN, S. *The quarrel between philosophy and poetry*. London: Routledge, 1988.
- SAXONHOUSE, A.W. Comedy in Callipolis: animal imagery in the Republic. *American Political Science Review*. n. 72, p. 888-901, 1978.
- The philosopher and the female in the political thought of Plato. In: KRAUT, R. *Plato's Republic; critical essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. p.95-113.
- SILVA, Ma.de Fátima Sousa e. *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra: INIC, 1987.
- *As mulheres no Parlamento*. Introdução, tradução e notas de Ma. de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: INIC., 1988.
- STRAUS, L. *The City and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- *Socrates and Aristophanes*. Chicago: The University of Chicaago Press, 1980. [Reprint of the ed.publishe by Basic Books, New york, 1966.]
- *Sur la tyrannie*. Paris: Gallimard, 1983. (2)
- VICAIRE, P. *Platon critique littéraire*. Paris: Klincksieck, 1960.

Este trabalho é parte de pesquisa sobre as noções de *politeia* e *diakasiyne* na *República* de Platão, desenvolvida com o apoio do CPNP, através de bolsa de Produtividade em Pesquisa, e pela UFRJ - no âmbito do PAEP, a quem agradecemos.