

# O ESTATUTO DISCURSIVO DE “TÒ GELOÍON” NA REPÚBLICA DE PLATÃO

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

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

Γελοῖα γοῦν, ὦ Κρατύλε, ὑπὸ τῶν ὀνομάτων πάθοι  
ἂν ἐκεῖνα ὧν ὀνόματά ἐστιν τὰ ὀνόματα, εἰ πάντα  
πανταχῆ αὐτοῖς ὁμοιωθεῖη. διττὰ γὰρ ἂν που πάντα  
γένοιτο, καὶ οὐκ ἂν ἔχοι αὐτῶν εἰπεῖν <οὐδεις>  
οὐδέτερον ὁπότερον ἐστί τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα.  
Platão, *Crátilo*, 436d5-9<sup>1</sup>.

Embora o título de minha comunicação possa parecer-lhes um tanto arriscado, visto que poderia pretender uma análise mais larga e geral acerca do riso como elemento concernente à estrutura discursiva da *República* (ou mesmo a demonstração de uma teoria do riso no diálogo), gostaria de apresentar-lhes um pequeno (sem que por isso seja desprovido de gravidade) esboço interpretativo dos passos 450c6-8 e d1-3, Livro V, da *República*, que há algum tempo venho tentando compreender:

Οὐ ῥάδιον, ὦ εὐδαιμον, ἦν δ' ἐγώ, διελθεῖν· πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει ἔτι  
μᾶλλον τῶν ἔμπροσθεν ὧν διήλθομεν. καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπι-  
στοῖτ' ἂν, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἂν εἴη ταῦτα, καὶ ταῦτη  
ἀπιστήσεται. διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἄπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ  
λόγος, ὦ φίλε ἑταῖρε.

*Não é fácil, ó homem feliz, disse eu, fazer essa análise. A questão comporta muito mais descrenças do que as que tratámos anteriormente. E por isso desacreditar-se-ia de que fosse possível o que dizemos, e, ainda que se realizasse, mesmo assim se desacredi-*

<sup>1</sup> “E como seria risível, ó Crátilo, o efeito dos nomes sobre as coisas que eles designam, se em tudo eles fossem reprodução exata dessas coisas! Tudo ficaria duplicado, sem que ninguém fosse capaz de dizer qual era a própria coisa, e qual o seu nome.” (PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. ufpá, 2001).

taria que tal maneira fosse a melhor. Por isso mesmo, hesito em tocar no assunto, com receio de que o meu *lógos* pareça ser uma *prece* [eukhé], ó amigo e companheiro.<sup>2</sup>

Estaria Sócrates, nessa passagem, a nos remeter – através de sua ‘hesitação’ (*ókenos*) – a alguma modalidade específica de discurso? Ou, de modo mais exato, qual a remissão platônica contida no temor socrático de que o seu *lógos* pareça ser uma *eukhé*, isto é, uma *prece*? Esta remissão seria determinante para a conformação do estatuto do riso (*tò geloíon*) nos argumentos socráticos?

Afinal, qual o sentido de *eukhé* na referida passagem e como este sentido pode ser inferido de suas demais ocorrências na *República*, e sob qual perspectiva os sentidos de *eukhé* estão disseminados em outros diálogos platônicos?

Para tentar responder às questões acima indicadas, a análise do contexto da *eukhé* na estrutura dramática e dialógica da *República*, bem como o contexto da discussão acerca do *trópos* da *politeia* que será própria à “*pólis lógo(i)*” serão fundamentais para a demonstração de que a “hesitação socrática” reside na radical demarcação das diferenças entre o “modo cômico” de, com *lógos*, produzir uma cidade, e o “modo filosófico” e a implicação, também radical, acerca da inviabilidade e viabilidade conformativa dessas cidades.<sup>3</sup>

### 1. *A conjuntura e o tema: variações sobre o geloíon e a ‘eukhé’*

Se consultamos os léxicos e dicionários da Língua Grega antiga vemos que ao substantivo *eukhé* são atribuídos dois sentidos básicos: [i] *prece*, voto; e [ii] *desejo*, aspiração; *imprecação*<sup>4</sup>; enquanto à forma verbal

<sup>2</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450c6-8 e d1-3.

<sup>3</sup> Aqui é oportuno lembrar que já Aristófanes também atribui ao *lógos*, em *Aves*, uma valor ‘funcional’ semelhante àquele instituído por Platão na *República*:

Ἵπὸ γὰρ λόγων ὁ νοῦς <τε> μετεωρίζεται  
ἐπαίρεται τ' ἄνθρωπος. Οὕτω καὶ σ' ἐγὼ  
ἀναπτερώσας βούλομαι χρῆστοις λόγοις  
τρέψαι πρὸς ἔργον νόμιμον.

É pelo discurso que o inteligível sobe aos céus  
e o homem se eleva. Assim também eu, a ti,

depois de dar umas asas, quero com discursos úteis,

desviar-te para um obrar legítimo. (ARISTÓFANES. *Aves*, 1447-1450. Grifos nossos.)

<sup>4</sup> Cf. LIDELL, H. J.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1983. s.v. εὐχή; BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette,

*eúkbomai* estão assinalados os usos homéricos, “prier” e “affirmer avec jactance”<sup>5</sup>, donde os demais sentidos, “rezar aos deuses”, “fazer votos de”, “vangloriar-se”, “louvar”, “prometer, rezar em voz alta”<sup>6</sup>.

Nesse sentido, uma primeira observação que gostaria de fazer é minha escolha por traduzir *eukhé* por ‘prece’, ao contrário do que é feito por todos os tradutores da *República* em língua portuguesa, que optam pelo sentido [ü]: “[...] para que o debate não pareça uma ilusão”, na versão de Eleazar M. Teixeira, ou “[...] para que não pensem que tudo não passa de imaginação”, em Carlos Alberto Nunes, ou “[...] que minhas palavras não passam de um sonho meu”, na tradução de Anna Lia de A. Prado, ou “[...] que tudo quanto eu disser a seu respeito se afigure apenas um vão desejo”, na solução de Guinsburg, revista por Luis Alberto Machado Cabral e a escolha de Maria Helena da Rocha Pereira, “[...] com receio de que a minha exposição pareça uma aspiração impossível”; portanto, em todas as traduções citadas permanece, ainda, a indicação feita por Des Places, em seu *Lexique de la langue philosophique de Platon*, de que *eukhé* tem sentido de “vain”, “souhait”.<sup>7</sup>

---

1963, s.v. εὐχή. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1990. v. 1. s.v. εὔχομαι.

<sup>5</sup> Cf. BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. v. 2, s.v. le voeu; CHANTRAINE, 1990, v. 1. s. v. εὔχομαι.

<sup>6</sup> LIDDELL; SCOTT; JONES, 1983, s.v. εὔχομαι; BAILLY, 1963, s.v. εὔχομαι, e, BOISACQ, Émile. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Heidelberg, Paris: Carl Winter, Klincksieck, 1916, s.v. εὔχομαι.

A literatura sobre o tema é vasta e controversa em vários aspectos; veja-se, por exemplo, as discussões sobre εὔχομαι e εὐχή, em ADKINS, A. W. H. Εὔχομαι, Εὐχολή and Εὐχοσιῶν in Homer. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 19, n. 1, p. 20-33, May 1969; CORLU, André. *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques*. Paris: Klincksieck, 1966, em especial os capítulos em que o autor estuda as palavras que exprimem a relação entre um homem e um deus (p. 172-203 e 207-244); BURKERT, W. *Religião grega*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Goulbenkian, 1993, p. 159-163; MEIJER, I. Philosophers, intellectuals and religion in Hellas. In: VERSNEL, H. S. *Faith, hope and worship: Aspects of religious mentality in the Ancient World*. Leiden: E. J. Brill, 1981. p. 216-263; RUDHARDT, Jean. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*. 2.<sup>ème</sup> éd. Paris: Picard Éditeur, 1992, p. 187-201; AUBRIOT-SÉVIN, Danièle. *Prières et conceptions religieuses en Grèce Ancienne jusqu'à la V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.* Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen, 1992. (Série Littéraire et Philosophique, 5); PULLEYN, Simon. *Prayer in greek religion*. Oxford: Clarendon Press, 1997; FURLEY, William D. Prayers and hymns. In: OGDEN, Daniel (Ed.). *A companion to greek religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 117-131.

<sup>7</sup> DES PLACES, E. *Lexique de la langue philosophique de Platon*. Paris: Les Belles Lettres,

Por outro lado, uma rápida e breve vista d’olhos acerca da importância do tema nos diálogos platônicos nos dá elementos que justificam minha tradução. Em primeiro lugar, vale a pena sublinhar que [i] o contexto dramático da *República* está subscrito por duas ações socráticas que medeiam a discussão acerca da justiça: sua *descida* ao Pireu para “fazer *preces* e *contemplar* o festival em homenagem à deusa”; e sua *permanência* no Pireu, na casa de Polemarco, para esperar a tarde, quando haveria uma “corrida a cavalos com tochas”, também em homenagem à deusa, e um “festival noturno muito *valoroso de se contemplar*”<sup>8</sup>; [ii] que a trama argumentativa em *República*, 450c6-451a-b8, nos remete, no âmbito da ‘hesitação socrática’, não só à questão da “*apistía*” que o tema comporta, mas, também, ao novo estatuto de seus ouvintes, que não são “nem ignorantes, nem incrédulos, nem malevolentes” e que permitem que sua hesitação seja explicitada também em função do fato de ele não ter um saber (*eidénai*) que lhe já tenha persuadido da *verdade* do que ele diz. Mas, ao contrário, sua exposição é mesclada de dúvida (*apistoínta*), e, por isso, ele investiga (*zētoínta*) à medida que está produzindo o seu discurso (*háma toús lógous poieísthai*), o que pode torná-lo objeto de riso (*gélota*), o que seria “pueril”, mas permitir que ele, e sobretudo seus ouvintes e amigos, deslizem para fora da verdade (*allà mē sphaleís tēs aletheías*), e, por isso, ele se prosterna frente a Adrasteia – a deusa que castiga a insolência –, para que ela não confunda o que ele irá dizer com palavras ousadas ou insolentes, pois ele falará sobre instituições que são belas, boas e justas (*kalón te kai agathón kai dikáion nomímon*); portanto, a trama argumentativa já nos indica que o riso terá aí um efeito, não de afastar, mas de abrir o processo tanto do *eidénai* a ser conformado, quanto da *zētēsis* socráticas, mediada pela metáfora cultural expressa na demanda feita a Adrasteia<sup>9</sup>; e [iii] os usos e a função da *eukhē* na crítica platônica à poesia, aí evidenciada como um elemento capaz de fundamentar o argumento de Adimanto de que mesmo os poetas, que dizem que os homens devem ser justos e que a justiça é um bem, acabam por inverter o sentido de ‘ser justo’,

1970, v.1, s. v. εὐχή. A tradução de Chambry por ‘utopie’ é uma boa solução se pensarmos nas questões relativas à conformação do gênero utópico no contexto do pensamento antigo, mas obscurece aspectos específicos no que diz respeito à dialógica entre os diálogos de Platão e as comédias de Aristófanes.

<sup>8</sup> PLATÃO. *República*, 327a1-8 e 328a1-5. Grifos nossos.

<sup>9</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450d4-451b1.

por aquele já explicitado por Gláucon, no argumento dos *polloí*, de que os homens devem *parecer* justos, pois, tendo um homem cometido injustiças, é possível persuadir aos deuses, com “preces e sacrifícios”, e, assim, não terão de pagar as penas relativas às ações injustas cometidas<sup>10</sup>; portanto, a ‘prece’ que motiva a descida de Sócrates ao Pireu está, nesse contexto, caracterizada como uma ação ambígua, que pode ter efeitos inteiramente adversos à *areté*, apontando para um dos sentidos de *eukhé* na passagem aqui analisada: o *lógos* socrático não deve confundir-se com aquele dos poetas que é, por natureza, enigmático e obscuro.<sup>11</sup>

Em segundo lugar, podemos ainda mencionar os elos que completam o significado temático da *eukhé*, na *República*: [i] a ‘prece’ final feita por Sócrates e Fedro ao retornarem de sua *katábasis* ao santuário e ao córrego das Ninfas, com a demanda “temperante” feita na prece a Pã, que não só se contrapõe à versão dos poetas e adivinhos criticada na *República*, mas é legitimada por Fedro a partir do provérbio citado nos Livros IV e V da *República*, de que “entre amigos tudo é comum”<sup>12</sup>:

[ΣΩ.] Οὐκοῦν εὐξαμένῳ πρέπει τοῖσδε πορεύεσθαι;

[ΦΑΙ.] Τί μήν;

[ΣΩ.] Ἦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοιήτέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλουσίον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σὸφρων.

Ἔτ’ ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤκται.

[ΦΑΙ.] Καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

<sup>10</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 364a, 364e e 365e.

<sup>11</sup> Conforme já indicado por Sócrates a Polemarco, em *República*, 332b7c1-2, quando afirma, referindo-se a Simônides, que a dificuldade na compreensão de sua definição do justo está no fato de que ele falou “enigmáticamente, à maneira dos poetas: Ἠνίξατο ἄρα, ἦν δ’ ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὃ εἶη.

<sup>12</sup> E também nas *Leis*, 739c, quando depois de ter feito o primeiro proêmio aos *Nómoi* – aquele que trata da imortalidade da alma –, e a escolha dos cidadãos e dos gêneros de vida que comporão a cidade, o Estrangeiro de Atenas passar à descrição e classificação das melhores *politeíai* (τὴν ἀρίστην ποιτείαν), voltará a afirmar que a mais excelente dessas constituições é aquela que se aproxima do antigo provérbio *κοινὰ τὰ φίλων*: Πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστιν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἄν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα· λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. (Cf. *Leis*, 739c6-d1-3). Grifos nossos.

[So.] Não ficará melhor primeiro fazermos uma prece, para depois partirmos?

[Fe.] Porque não?

[So.] Querido Pã, e vós todas, divindades locais: dai-me alcançar a beleza interna, e que tudo o que eu tenho no exterior fique em consonância com o que trago dentro de mim; que o sábio me pareça sempre rico e seja todo o meu ouro o que apenas o homem temperante necessita e possa carregar.

Devemos pedir mais alguma coisa, ó Fedro? Penso que fui bastante comedido em minha súplica.

[Fe.] Fazê os mesmos votos para mim, pois entre amigos tudo é comum.<sup>13</sup>;

e [ii] a retomada em *Leis*, 739a-741e, do provérbio “*koínè tà philòn*”, quando o Estrangeiro de Atenas, falando da “*arístè politeía*” – na qual o mesmo princípio defendido no livro V da *República* deve fundamentar a divisão dos lotes de terra e a estabilidade política entre os cidadãos –, e das outras formas menos boas de constituição, afirmará que, quando os ‘lotes’ a serem entregues aos cidadãos estiverem divididos, eles deverão ser consagrados aos deuses, devendo os cidadãos aceitar que sacerdotes e sacerdotisas façam “preces” aos deuses, para, na sequência, em *Leis*, 800c-801e, ao legislar sobre a *mousiké*, o Estrangeiro de Atenas, indicando os *nómoi* que devem regê-la, afirmar que o primeiro *nómos* deve ser a *euphémia*, uma vez que os ‘hinos aos deuses’ não devem conter imprecisões; o segundo *nómos* diz respeito às “preces aos deuses” (*eukhàs éinai toís theoís*) e o terceiro, fazer com que os poetas saibam que a *eukhé* é um pedido que se faz aos deuses, e, por isso, devem eles lembrar-se de que esta demanda deve ser sempre um “bem”, pois uma prece que deseje o mal seria uma “afecção risível” (*geloíon [...] tò páthos*)<sup>14</sup>.

Todavia, se nos ativermos às observações acima e ao contexto da *eukhé* na crítica platônica à poesia, acrescidos das menções a “*tò geloíon*”,

<sup>13</sup> PLATÃO. *Fedro*, 279b6-9-c1-6. Tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações.

<sup>14</sup> Cf. PLATÃO. *Leis*, 801a-b: [AΘ.] Εὐφημία, καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ᾠδῆς γένος εὐφημον ἡμῖν πάντη πάντως ὑπαρχέτω; ἢ μηδὲν ἐπανερωτῶ, τιθῶ δὲ τοῦτο οὕτως; [ΚΛ.] Παντάσῃ μὲν οὖν τίθει νικᾷ γὰρ πάσαισι ταῖς ψήφοις οὗτος ὁ νόμος. [AΘ.] Τίς δὴ μετ' εὐφημίαν δεύτερος ἂν εἴη νόμος μουσικῆς; ἄρ' οὐκ εὐχὰς εἶναι τοῖς θεοῖς οἷς θύομεν ἐκάστοτε; [ΚΛ.] Πῶς γὰρ οὐ; [AΘ.] Τρίτος δ' οἶμαι νόμος, ὅτι γνόντας δεῖ τοὺς ποιητὰς ὡς εὐχαὶ παρὰ θεῶν αἰτήσεις εἰσίν, δεῖ δὴ τὸν νοῦν αὐτοῦς σφόδρα προσέχειν μὴ ποτε λάθωσιν κακὸν ὡς ἀγαθὸν αἰτούμενοι· γελοῖον γὰρ δὴ τὸ πάθος οἶμαι τοῦτ' ἂν γίγνοιτο, εὐχῆς τοιαύτης γενομένης.

devemos ainda voltar-nos para um outro contexto poético, no qual a relação *pólis/politeía* demarcam, também, não só a fundação de uma *pólis* e a revisão radical de sua *politeía*, mas onde a *eukhé* compõe com ênfase o efeito ‘cômico’ da cena: a poesia cômica aristofânica; e em especial nas comédias onde o tema está bem articulado, *Aves* e *Mulheres na Assembleia*, e nas duas comédias em que a figura de Sócrates aparece, *Nuvens* e *Rãs*, onde a *eukhé* tem destaque tanto no momento da ‘fundação’ da *pólis*, quanto na exposição da figura do filósofo.<sup>15</sup>

Sob essa ótica, minha sugestão de leitura do passo 450c-d da *República* é a de que a remissão aí contida envolve a poesia cômica aristofânica e suas perspectivas de superação da crise da cidade e da democracia pela implementação dramática de uma “comunidade de mulheres”, de uma “cucópolis”, ou de uma remissão à “comunidade das nuvens” e à “comunidade do Hades”. O que atemoriza Sócrates, ou Platão, é que o seu *lógos* possa ser reduzido ao estatuto do cômico; o que teremos, na sequência do livro V, é a diferenciação da filosofia da comédia, sem que isto signifique a exclusão do riso do argumento do filósofo; portanto, uma diferença de gêneros que concorre para a determinação, na *República*, da filosofia como um gênero do *lógos*.

## 2. *A eukhé e o lógos no livro V da República*

A cena de abertura do Livro V – que sob muitos aspectos é uma “volta ao começo”, isto é, mais uma conformação do argumento filosófico a partir do uso metódico da dialética como “ἐξ ἀρχῆς” –, nos recoloca frente ao mesmo artifício literário apontado no Livro I como causa primordial da permanência de Sócrates no Pireu: o abalroamento, por Polemarco e Adimanto, de Gláucon e Sócrates, que os impediu de retornar a Atenas após terem feito suas *preces à deusa* e *contemplado* o modo com o qual, pela primeira vez, havia sido produzido o festival a ela dedicado<sup>16</sup>. Sócrates irá

<sup>15</sup> Para uma leitura abordando as estreitas relações entre *Mulheres na Assembleia* e *República*, veja-se SILVA, Maria de Fátima; MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. *Koinonía e politeía: a função das mulheres na pólis*. Aproximações e diferenças entre as *Mulheres na Assembleia* e a *República*. In: AGUIRRE, Victor Hugo Méndez e TROCONIS, Marta Patricia Irigoyen (Ed.). *Mujeres en Grecia y Roma y su transcendencia: diosas, heroínas y esposas*. Mexico, DF: UNAM, 2015. p. 153-214. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, v. 54).

<sup>16</sup> A deusa, segundo Adam e outros comentadores, é Bêndis, e o festival, o das Bendideias, como é dito por Trasímaco em *República*, 354a. Cf. ADAM, J. *The Republic of Plato*. 2.

até à casa de Polemarco para esperar e, mais uma vez, contemplar uma festa religiosa, uma corrida a cavalo, com tochas, agora noturna e também em homenagem à deusa:

Κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενος τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπή ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θρᾶκες ἔπεμπον. προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ. κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε ὠρμημένους Πολέμαρχος ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα τὸν παῖδα περιμεῖναι ἔ κελεῦσαι. καὶ μου ὄπισθεν ὁ παῖς λαβόμενος τοῦ ἱματίου, Κελεύει ὑμᾶς, ἔφη, Πολέμαρχος περιμεῖναι. Καὶ ἐγὼ μετεστράφην τε καὶ ἠρόμην ὅπου αὐτὸς εἶη. Οὗτος, ἔφη, ὄπισθεν προσέρχεται· ἀλλὰ περιμένετε. Ἄλλα περιμενοῦμεν, ἦ δ' ὅς ὁ Γλαύκων. [...]

Καὶ ὁ Ἀδείμαντος, Ἄρά γε, ἦ δ' ὅς, οὐδ' ἴστε ὅτι λαμπὰς ἔσται πρὸς ἐσπέραν ἀφ' ἵππων τῇ θεῷ; Ἀφ' ἵππων; ἦν δ' ἐγὼ· καινὸν γε τοῦτο. Λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἀμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις; ἦ πῶς λέγεις; Οὕτως, ἔφη ὁ Πολέμαρχος. καὶ πρὸς γε παννυχίδα ποιήσουσιν, ἦν ἄξιον θεάσασθαι· ἐξαναστησόμεθα γὰρ μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν παννυχίδα θεασόμεθα. καὶ συνεσόμεθ' αὖτε πολλοῖς τῶν νέων αὐτόθι καὶ διαλεξόμεθα. ἀλλὰ μένετε καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖτε.

*Desci ontem ao Pireu juntamente com Gláucōn, filho de Ariston, para fazer minha prece à deusa e também porque desejava contemplar o modo como produziram o festival pela primeira vez celebrado. Achei bela a procissão dos naturais do lugar, mas a dos Trácios em nada me pareceu inferior. Depois de rezarmos e contemplarmos as cerimônias, quando retornávamos para a cidade, Polemarco, filho de Céfalo, ao perceber de longe que voltávamos para casa, mandou a correr seu escravo, para nos pedir que*

---

ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. v. 1, p. 1. Sobre as Bendideias veja-se: [i] para a questão política e ritual, CAMPESI, Sílvia; GASTALDI, Sílvia. Bendidie e Panatenee. In: VEGETTI, Mario. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998. v. 1, p. 105-131; [ii] para uma visão política e com dados históricos e arqueológicos, MONTEPAONE, Claudia. Bendis Trácia ad Atene: l'integrazione del “nuovo” attraverso forme dell'ideologia. In: ANNALI. Sezione di Archeologia e Storia Antica. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1990. p. 103-121; FOUCAERT, P. Le culte de Bendis en Attique. In: MÉLANGES Perrot: Recueil de mémoires concernant l'archéologie classique, la littérature et l'histoire ancienne. Paris: Ancienne Librairie Thorin et Fils, 1903. GOCEVA, S.; POPOV, D. Bendis. *Lexicon Iconographicum Mythologicae Classicae*. Zürich, München: Artemis Verlag, 1986. v. 3, p. 95-97.

*esperássemos por ele. E agarrando-me o manto por detrás, disse: Polemarco pede que o esperem. Eu voltei-me e perguntei-lhe onde ele se encontrava. Vem já, disse; está ali atrás, foi a sua resposta. Nesse caso, esperemo-lo, disse Gláucon.*

[...]

*Foi quando Adimanto indagou-nos se ignorávamos que à tarde iria haver uma corrida a cavalo, com tochas, em homenagem à deusa.*

*A cavalo? perguntei; grande novidade! Empunhando tochas cavaleiros as passarão uns para os outros, durante a competição, não é assim?*

*Exatamente, respondeu Polemarco. Além disso, haverá um festival noturno muito valoroso de se ver. Depois do jantar iremos assistir ao espetáculo; vamos nos reunir com muitos jovens aqui e conversar. Fiquem, portanto; não façam outra coisa.<sup>17</sup>*

Se nos ativermos ao motivo que levou Sócrates e Gláucon ao Pireu – as preces e a contemplação do festival em homenagem à deusa –, e ao modo como foi abordado pelo escravo de Polemarco que o reteve “agarrando-lhe o manto” (ὁ παῖς λαβόμενος τοῦ ἱματίου), para que fosse, em seguida, persuadido por Polemarco a permanecer no Pireu, indo até sua casa para jantar e aguardar um nova festa à deusa que ocorreria à noite, veremos que os elos que relacionam a estrutura formal do diálogo e a concepção platônica de filosofia estão perfeitamente conjugados em função de uma ação narrativa construída entre duas ocorrências relativas à *eukhḗ*, em 327a1-6, 328b-1 – onde a justificativa de sua descida e de sua permanência no Pireu estão delimitados em duas formas culturais: a prece e o festival<sup>18</sup> – e em 450d1-3, exatamente no meio de sua narrativa acerca da ‘*pólis lógo(i)*’, no momento da discussão acerca do *trópos* da *politeía* desta cidade, abrindo caminho para a compreensão, radical, da filosofia como condição da conformação de uma cidade justa ou de uma “*pólis andrôn agathôn*”.<sup>19</sup>

A estada de Sócrates na casa de Polemarco, como sabemos, será narrada a partir de dois ‘esquecimentos’: [i] o do *deîpnon*, que terá seus pratos substituídos por um único alimento, a busca da definição da justiça (*dikaíosýnē*); e também [ii] deixará em segundo plano a *contemplação* da festa noturna, obnubilada pela ‘contemplação’ da justiça. Na sequência de todo

<sup>17</sup> PLATÃO. *República*, 327a1-8 e 328a1-5. Grifos nossos.

<sup>18</sup> Sobre a questão cultural cf. RUDHARDT, 1992; BURKERT, 1993; MARTIN, Roland; METZGER, Roland. *La religion grecque*. Paris: PUF, 1976.

<sup>19</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 347d1-2.

o proêmio, constituído pelo Livro I, teremos a definição da justiça como sendo *aretê kai sophía*, e a fabricação, com o *lógos*, de uma cidade, a *pólis lógo(i)*, na qual é possível a *contemplação* da justiça tanto na *pólis*, quanto no homem, modelados a partir do projeto de uma “educação filosófica”, o que permitirá uma mais larga e completa compreensão dos motivos que estão no âmago da vida política da *pólis lógo(i)*.

Nesse sentido, talvez já pudéssemos reconhecer que o conteúdo da *eukhé*, que motiva a descida de Sócrates ao Pireu, está circunscrito à relação dos homens com os deuses e a um certo exercício do *lógos* e da *visão*, perfeitamente especificados nas noções de *proseúkbomai* e *theóoma*<sup>20</sup>: render graças aos deuses, reconhecer a ação divina e manifestar a sua gratidão, tanto pela *eukhé*, quanto pela *contemplação* das cerimônias que circunstancializam a prece e mostram que o ato de rezar a um deus, tornando manifesto o culto que lhe é devido, indica que aquele que reza conhece os seus deveres junto à cidade; e, sem fazer ao deus nenhuma demanda predeterminada, acredita que ele poderá levá-los à *arkhé* e ao *týpos* do que se busca, no caso, a justiça.<sup>21</sup> A cena dramática na casa de Polemarco parece já estar legítima-

<sup>20</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 327a-1-2 e 327a6, 328b-1; para outros usos do verbo *proseúkbomai* nos diálogos platônicos, veja-se *Crítias*, 106b5: δίκη δὲ ὀρθή τὸν πλημμελοῦντα ἐμμελή ποιεῖν· ἴν' οὖν τὸ λοιπὸν τοὺς περὶ θεῶν γενέσεως ὀρθῶς λέγωμεν λόγους, φάρμακον ἡμῖν αὐτὸν τελεώτατον καὶ ἄριστον φαρμάκων ἐπιστήμην εὐχόμεθα δίδουσι, προσευξάμενοι δὲ παραδίδομεν κατὰ τὰς ὁμολογίας κριτία τὸν ἐξῆς λόγον; onde as preces são as intermediárias na entrega dos *lógoi* de *Crítias* acerca da *politeía* e dos de Timeu sobre a *natureza*. Vale observar, também, que o tema do *Alcebiades II* é a *proseukhé*.

Sobre os usos e os sentidos de *proseúkbomai* em Platão e na poesia grega, cf. CORLU, 1966, p. 207-244.

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 443b7-8 e c1-7. Para uma melhor compreensão da importância da *eukhé* no pensamento político de Platão e a função que ela cumpre nas diferentes circunstâncias políticas de uma cidade, veja-se, sobretudo, *Leis*, 726a-741a; em *Eutífron*, 14b-c, na tentativa de definir a *hosiótes*; no *Menexeno*, 244a5-6, onde a prece é um elemento de reconciliação do contexto bélico; como mediadora entre o homem e a divindade na formulação de complexa formulação filosófica no *Filebo*, 25b8-10 e 61b11; e, finalmente, parece-nos oportuno indicar, ainda, *Leis*, 885b-887c, onde, afirmando a necessidade da “crença nos deuses” como um elemento fundamental da “*aristé politeía*”, o diálogo entre o Estrangeiro de Atenas e Clínia, enfatizando a excelência da constituição cretense em detrimento da ateniense, levará o Estrangeiro à conclusão de que as palavras de Clínia, em defesa da crença nos deuses – que os deuses existem e que eles são bons e que honrando a justiça, honramos também aos homens, sendo este o mais belo e o mais excelente proêmio a essas leis (cf. *Leis*, 887b6-c1-5) –, são um apelo à *eukhé*. Portanto, as *Leis* vêm confirmar essa interpretação da *eukhé* na *República*, possibilitando uma melhor compreensão das relações aqui sugeridas, entre a cidade

da pela ação de louvor feita por Sócrates à deusa, pois o que lá será posto em questão – a enunciação e a visibilidade da justiça – supõe a retidão no exercício da cidadania<sup>22</sup>. É, pois, na função desempenhada pela *eukhé*, no argumento platônico acerca da justiça e na cena dramática da *República* que reside, acreditamos, a ‘hesitação socrática’ em retomar, para uma mais larga explicitação, a afirmativa feita de modo aparentemente vago, em *República*, 424a1, do provérbio “*koinà tà phílōn*”<sup>23</sup> – “entre amigos tudo é comum”: a mesma hesitação, assinalada em 450d2-3, implica a equivocada possibilidade de seu *lógos* parecer uma *eukhé*.

A retomada da cena dramática do livro I, na ‘volta ao começo’ que o Livro V nos dá, comporta não somente um novo abalroamento de Sócrates por Polemarco e Adimanto,

fundada por Pisetero e a cidade fundada por Sócrates, donde o temor socrático de que seu *lógos* pareça uma *eukhé*.

<sup>22</sup> Aqui vale lembrar o passo 443b7-8 e c1-7, onde Sócrates afirma que o auxílio do deus na fundação da cidade, nos permitiria chegar à *arkhé* e ao *týpos* da justiça: Οὐκοῦν τούτων πάντων αἴτιον ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει ἀρχῆς τε περί και τοῦ ἀρχεσθαι; Τοῦτο μὲν οὖν, και οὐδὲν ἄλλο. Ἔτι τι οὖν ἕτερον ζητεῖς δικαιοσύνην εἶναι ἢ ταύτην τὴν δύναμιν ἢ τοὺς τοιοῦτους ἀνδρας τε παρέχεται και πόλεις; Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἔγωγε. Τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται, ὃ ἔφαμεν ὑποπτεῦσαι ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίζειν κατὰ θεόν τινα εἰς ἀρχήν τε και τύπον τινα τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι. Παντάσασιν μὲν οὖν. Τὸ δέ γε ἦν ἄρα, ὦ Γλαύκων – δι' ὃ και ὠφελεῖ – εἰδωλόνοι τῆς δικαιοσύνης, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν και ἄλλο μηδὲν πράττειν, τὸν δὲ τεκτονικόν τεκταίνεσθαι, και τᾶλλα δὴ οὕτως. [Ora a causa de tudo isto não está em que nele cada elemento executa a sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer a obedecer? É essa, e nenhuma outra. Então ainda procuras saber se a justiça é outra coisa que não seja esta força que produz tais homens e cidades? Eu não, por Zeus!

Cumpriu-se então completamente o nosso sonho, aquilo que nós suspeitávamos, que logo que começássemos a fundar a cidade, poderíamos, com o auxílio de algum deus, ir dar a qualquer princípio [*arkhé*] e modelo [*týpos*] de justiça. Absolutamente. Ora a verdade, ó Gláucôn, é que – e por essa razão prestou-nos um serviço – era uma imagem da justiça, o princípio de que o que nasceu sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu para ser carpinteiro em ter essa profissão, e assim por diante.] Grifos nossos.

Nesse sentido, a *diakaisýnē*, permanece um *týpos*, tal como é dito nos Livros II e III em relação a *andreía* e a *sphrosýnē*, que será reconhecido ao final do Livro IV como conclusão a que o *lógos* os havia levado: a de que há apenas uma espécie de areté, a *diakaisýnē* (ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς). Cf. PLATÃO. *República*, 445c5-6. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações).

<sup>23</sup> PLATÃO. *República*, 424a1: δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιείσθαι.

Καὶ ἐγὼ μὲν ἦα τὰς ἐφεξῆς ἐρώων, ὡς μοι ἐφαίνοντο ἕκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν· ὁ δὲ Πολέμαρχος, σμικρὸν γὰρ ἀπωτέρω τοῦ Ἀδειμάντου καθῆστο, ἐκτείνας τὴν χεῖρα καὶ λαβόμενος τοῦ ἱματίου ἄνωθεν αὐτοῦ παρὰ τὸν ὦμον, ἐκείνόν τε προσηγάγετο καὶ προτείνας ἑαυτὸν ἔλεγεν ἅττα προσκεκυφώς, ὦν ἄλλο μὲν οὐδὲν κατηκούσαμεν, τότε δέ· Ἀφήσομεν οὖν, ἔφη, ἢ τί δράσομεν; Ἦκιστά γε, ἔφη ὁ Ἀδειμαντος μέγα ἤδη λέγων.

Καὶ ἐγὼ, Τί μάλιστα, ἔφη, ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε;

Σέ, ἦ δ' ὅς. Ὅτι, ἐγὼ εἶπον, τί μάλιστα; Ἀπορραθυμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὄλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθης, καὶ λήσειν οἰθηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παίδων παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται.

*Eu ia para as referir por ordem, de maneira que me pareciam derivar umas das outras. Mas Polemarco (que estava sentado um pouco mais longe do que Adimanto) estendeu a mão, agarrou-lhe no manto, na parte de cima, junto ao ombro, puxou-o para si e, esticando-se para a frente, inclinou-se para lhe dizer umas palavras, de que nada ouvimos, senão isto: – Deixemo-lo seguir ou que é que fazemos?*

*Não deixamos nada – disse Adimanto, falando já em voz alta. E eu perguntei: – Que espécie de coisa é essa que vós não deixais seguir?*

*Tu – disse ele.*

*E então porquê?*

*Parece-nos que estás a perder a coragem e que te furtas a uma parte completa, e não pequena, da discussão, para não teres de a analisar, e que julgas que nos passará despercebido que dixeste vagamente que, em relação a mulheres e filhos, seria evidente para todos que são comuns os bens dos amigos.*<sup>24</sup>

mas, também, o retorno ao motivo socrático para estar no Pireu, expresso agora, não mais pelo louvor à deusa, mas pelo temor de que o seu *lógos* pareça uma *eukhé*.

E agora poderíamos perguntar: por que Sócrates teme que o seu *lógos* pareça uma *eukhé*? A qual *eukhé* estaria Sócrates a fazer remissão? Àquela feita por Pisetero, nas *Aves*, na fundação de *Nephelokokkekukygía*, pedindo aos deuses que conceda a “cidade feliz”? Àquela feita por Praxágora e suas amigas no ensaio geral, suplicando o apoio divino necessário à

<sup>24</sup> PLATÃO. *República*, 449a-449c5. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações).

implementação do governo feminino (*tois theois mèn eúkbomai*)<sup>25</sup>, ao que farão quando estiverem na Assembleia, travestidas em homens, em que proporão o governo das mulheres como modo de estabelecer a vida feliz (*eudaimonoúntes tòn bíon*)?<sup>26</sup>

A resposta, procurando compreender a hesitação socrática, é, parece-nos, remissiva ao contexto cômico, sendo objetivo platônico estabelecer a diferença entre as cidades feitas de *lógos*, a *Nephelokokkekukygía* das *Aves*, a “*koinè pólis*” das *Mulheres na Assembleia* e a “*pólis lógo(i)*” da *República*, para mostrar em que consiste o gênero filosófico.

Assim, voltemos ao Livro V da *República* e à metáfora das três ondas marinhas utilizada por Sócrates para explicitar os sentidos de “*koinà tà phílon*”, para melhor compreendermos o que nos parece ser decisivo na ‘hesitação’ socrática.

### 2.1 Os sentidos de “*koinà tà phílon*”

Uma vez estruturada a *pólis* e a *paideía* na qual é possível definirmos a justiça e, portanto, depois de termos conformadas uma *pólis* e uma *politeía* boa e reta<sup>27</sup> – *politeía* essa a cujo *trópos*, embora sendo também um, podemos atribuir dois nomes: monarquia, *basileía*, se tivermos no poder um governante, ou aristocracia, *aristokratía*, se forem muitos a governar<sup>28</sup> –, Polemarco, recordando-se da menção feita por Sócrates ao provérbio “*koinà tà phílon*”, aciona Adimanto para impedir que ele dê continuidade à discussão acerca das quatro espécies más de *politeía*: qual o significado deste *tò koinón* em relação às mulheres e aos filhos? Qual o *trópos* desta *koinonía*?, indagará Adimanto. Corresponderá ela à mesma comunidade de bens entre amigos?

Ora, antes de responder às questões acima enunciadas, é oportuno observar que o enquadramento cênico do Livro V no contexto dramático do Livro I – o segundo abalroamento de Sócrates por Polemarco e Adimanto –, em *República*, 449b-c, e a ‘hesitação socrática’ em aceder à exigida con-

<sup>25</sup> ARISTÓFANES. *Mulheres na Assembleia*, 171-172. Sobre a questão, cf. SILVA; MORAES AUGUSTO, 2005, p. 182-212.

<sup>26</sup> ARISTÓFANES. *Mulheres na Assembleia*, 239-240.

<sup>27</sup> PLATÃO. *República*, 449a1-2: Ἀγαθὴν μὲν τοῖσιν τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν καὶ ὀρθὴν καλῶ.

<sup>28</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 445d-e.

tinuação do *lógos*, por temor de que o seu *lógos* pareça uma *eukhé*, implicam um novo argumento, uma ‘volta ao começo’, que, enfatizado pelo uso da expressão “*ex arkhês*”, deve dimensionar a *pólis lógo(i)* com o seu contraponto externo, a *eukhé*. O novo ‘abalroamento’ de Sócrates significa, assim, que a questão, agora, é a de diferenciar o ‘gênero filosófico’ da sofística e da comédia, no que diz respeito à conformação e possibilidade de uma “*orthè politeía*”. Embora, na explicitação dos sentidos de “*koînà tà phílon*”, o gênero cômico (que é também *mimético*, não devemos esquecer) pareça ter um papel vital na argumentação socrática, é nele que encontramos um conjunto de questões que rodeiam o tema e é também lá que encontramos a ambição de uma “cidade feliz”.<sup>29</sup> Desse modo, para responder às questões postas por Adimanto e Polemarco, Sócrates sublinhará que seus interlocutores haviam posto em movimento uma volta ao *lógos* (*lógon pálin*), “como *ex arkhês*”, sobre a *politeía*<sup>30</sup>, e que isto significava, então, o enfrentamento de um “enxame” de problemas que ele havia, anteriormente, visto e evitado com receio dos embaraços que poderiam provocar.<sup>31</sup> Mas Gláucon contrapõe que a “hesitação” socrática não se justifica porque seus interlocutores, nessa altura do diálogo, já não são mais *ignorantes* (por exemplo, no que diz respeito ao que é a justiça e o justo), nem *incrédulos* (de que a justiça seja mais vantajosa do que a injustiça), nem *mal intencionados* (ultrapassando, pela *phília*, a erística e a sofística), visto que já estão persuadidos de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências, estando, assim, disponíveis e dispostos a ouvir a exposição socrática.

Assim, as dificuldades enunciadas por Sócrates na explicitação do

<sup>29</sup> Sob essa ótica, não nos parece inoportuno lembrar o projeto de Praxágora em *Mulheres na Assembleia*, o de Pisetero em *Aves*, ou mesmo o projeto do poeta cômico, tão articulado na parábase dos *Acarnenses*. As muitas referências ‘indiretas’ a Aristófanes, nos diálogos platônicos, e em especial na *República*, remetem para um intenso diálogo entre os dois autores, onde muitos dos temas platônicos parecem estar a ser implementados a partir da ‘re-visão’ feita pelo filósofo de muitos dos assuntos abordados e criticados nas comédias aristofânicas. Em especial, veja-se *Acarnenses*, *Aves* e *Mulheres na Assembleia*. Por outro lado, a crítica à erística e à sofística, expressa especialmente nos passos 454d9-10 e 452b1-4, é retomada no contexto largo relativo a todos aqueles que são “amantes dos belos espetáculos”, mas não admitem a existência da ideia de belo, a partir de *República*, 474b.

<sup>30</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450a7-8: ὅσον λόγον πάλιν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, κινεῖτε περὶ τῆς πολιτείας.

<sup>31</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450a7-b3.

provérbio “*koinà tà phílōn*”, no contexto da *politeía* boa e reta, comportam três aspectos essenciais à *politeía* fabricada com o *lógos*: [i] sua *apístia*; [ii] sua *adynamía*, e [iii] sua *excelência*. E serão essas três dificuldades que deverão ser por ele ultrapassadas, para demonstrar que a *paideía* e a *trophé* propostas são não só possíveis, mas, sobretudo, o “maior bem” para a cidade. E só a partir dessa demonstração é que poderemos compreender o que diferencia a *eukhé* do *lógos* socrático, e em qual sentido a ‘cidade feliz’ das *Aves* e das *Mulheres na Assembleia* se diferenciam da ‘cidade feliz’ da *República*, estabelecendo diferenças entre a ‘ação’ da poesia cômica e a ‘ação’ da filosofia.

## 2.2 *As três vagas socráticas e o riso “parà tò éthos”*

Quando passamos à conformação desses três aspectos – a *apístia*, a *adynamía* e a *excelência* –, veremos que eles estão circunscritos ao fato de que podem ser ultrapassados. Assimiliando-os à metáfora das três vagas marinhas e às dificuldades para vencê-las, Sócrates, enunciando, logo na primeira vaga, a dimensão “*parà tò éthos*” do riso, aglutinará cada uma delas à interpretação por ele oferecida dos sentidos de “*koinà tà phílōn*”.

O conteúdo da primeira vaga marinha – a semelhança de *phýsis* entre homens e mulheres – supõe, evidentemente, o axioma fundante da *pólis lógo(i)*, aquele que afirma que os homens são, por natureza, diferentes, cada um para à *práxis* de seu *érgon*,<sup>32</sup> e implica a extensão da *paideía* dos guardiões às mulheres, visto que a natureza destes manifesta-se à revelia da sexualidade masculina ou feminina. Será, então, nesse sentido, que Sócrates deverá mostrar a seus interlocutores que tal empreendimento é ‘possível’, superando, assim, não só a incredulidade acerca de sua consecução, mas, sobretudo, legitimando sua ‘possibilidade’, uma vez que tal semelhança não é impossível porque é consonante com a natureza, isto é, ela é *katà phýsin*.<sup>33</sup>

Se às mulheres e aos homens serão ministradas a *mousiké* e a *gymnastiké*, e, também, a “arte da guerra”, a introdução do riso, de *tò geloíon*, no ‘lógos’ socrático permitirá um severo, porém muito elucidativo, diálogo entre a filosofia e a poesia cômica: entre os limites de cada uma e a função paidéutica que o riso pode cumprir no contexto propedêutico à filosofia.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 453b.

<sup>33</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 456b-c.

<sup>34</sup> No que tange às discussões relativas ao tema cf. MORAES AUGUSTO, M. G. de.

O motivo do riso – tomado por Sócrates em seu aspecto radical, o “mais risível”, o *geloiótaton* da proposta – estará contido no fato de as mulheres, sobretudo as velhas, fazerem nuas ginástica nas palestras.<sup>35</sup>

O exemplo que explica toda a primeira parte do argumento socrático, e dá à questão o seu grau de incredulidade, está contido no fato de que o valor causal do riso consiste em seu estatuto “*parà tò éthos*”,<sup>36</sup> pois, outrora, quando os cretenses e os lacedemônios começaram a fazer ginástica nus, tudo pareceu aos “gregos” feio e risível (*aiskehrà étnai kai geloíá*); mas, em seguida, com a prática dos exercícios, reconheceram que a ginástica era melhor executada sem o uso de vestimentas, o que os levou a estarem desnudos aos se exercitarem.<sup>37</sup> A superação do que estava ‘fora do costume’ deu-se em função da educação dos ‘olhos’ pelo *lógos*, desvanecendo o elemento cômico e tornando visível a excelência da nudez dos guardiões:

Ἄλλ' ἐπειδὴ οἶμαι χρωμένοις ἄμεινον τὸ ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἔξερρῦν ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μηνυθέντος ἀρίστου·

*Mas depois que, com a experiência, segundo julgo, lhes pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes atos, então, aquilo que era risível aos seus olhos desvaneceu-se, pela influência do lógos, que lhes mostrava o que era o melhor.*<sup>38</sup>

---

Le sourire de philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au livre V de la République. In: DESCLOS, Marie-laurence. *Le rire des grecs*. Grenoble: Jérôme Million, 2000. p. 293-308; SILVA; MORAES AUGUSTO, 2015; MORAES AUGUSTO, M. G. de. O filósofo cômico. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2-3, n. 2-3 p. 84-99, jul. 1998-1999; SILVA, M. de F. Mulheres na Assembleia. Embrião de uma nova fase na evolução do gênero cômico. *Bíblis*, Coimbra, v. 71, p. 35-53, 1995; \_\_\_\_\_. O sério e o risível em Mulheres na Assembleia. In: EIRE, Antonio López (Ed.). *Sociedad, Política y Literatura: Comedia Griega Antigua*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997. p. 173-181.

<sup>35</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 452a-b: Τί, ἦν δ' ἐγώ, γελοióτατον αὐτῶν ὄρας; ἢ διῆλα δὴ ὅτι γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαιστραῖς γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν, οὐ μόνον τὰς νέας, ἀλλὰ καὶ ἡδὴ τὰς πρεσβυτέρας, ὥσπερ τοὺς γέροντας ἐν τοῖς γυμνασίοις, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἡδεῖς τὴν ὄψιν ὁμῶς φιλογυμναστῶσιν; (grifos nossos).

<sup>36</sup> PLATÃO. *República*, 452a3-8: Μουσικὴ μὴν ἐκείνοις γε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη. Ναί. Καὶ ταῖς γυναίξιν ἄρα τούτω τῷ τέχνῃ καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἀποδοτέον καὶ χρηστέον κατὰ ταῦτά. [...] παρὰ τὸ ἔθος γελοία ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ἢ λέγεται. (grifo nosso).

<sup>37</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 452c-d.

<sup>38</sup> PLATÃO. *República*, 452d. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

E aqui já temos uma primeira indicação das condições elementares do riso: o ser “*parà tò éthos*”.<sup>39</sup> A ação do riso está fundada em algo que, por estar “fora do costume”, produz um determinado efeito: Pisetero e Evélpides metamorfoseados em aves, bem como Praxágora e suas companheiras travestidas em homens, parecem preencher perfeitamente tal condição; daí o seu apelo cômico e, certamente, a sua contraposição ao argumento filosófico, defendido nos Livros II e III: que nem deuses nem homens podem também metamorfosear-se naquilo que não são, porque deuses e homens devem *ser simples*.<sup>40</sup>

Ora, se a semelhança de natureza entre mulheres e homens é algo consonante com a *phýsis*, será necessário que haja um *nómos* que expresse essa consonância. Por isso, acreditamos, Sócrates empenha-se na determinação deste *nómos*, valendo-se dele para começar a estabelecer os limites do cômico, que, utilizado como recurso *paidêntico*, pode abrir o caminho de acesso às ideias.<sup>41</sup>

Quando nos voltamos para a segunda parte da demonstração socrática da primeira vaga, veremos que, se o “*riso é o fruto imaturo da sophía*”, a especificidade do *lógos* filosófico exigirá também uma resposta ao “risco” de terem Sócrates e seus interlocutores caído em uma contradição; isto é apontado pelo “interlocutor anônimo”, que fala pela voz de Sócrates,<sup>42</sup> ao afirmar a semelhança de *phýsis* entre homem e mulher e o fato de exercerem os mesmos trabalhos, desde que possuindo a mesma natureza. Este risco implica, evidentemente, que é preciso não só levar a *pólis lógo(i)* para além do cômico, mas, sobretudo, salvá-la das múltiplas variantes da sofística.

E sem abandonar o aspecto cômico que vem impingindo em sua argumentação, Sócrates, já dimensionando o estatuto dialético do *lógos* filosó-

<sup>39</sup> Vide nota 36.

<sup>40</sup> PLATÃO. *República*, 378a-383c.

<sup>41</sup> Cf. a atribuição de *nómos* à sua demonstração da primeira vaga nos passos: 452c (πορευτέον πρὸς τὸ τραχὺ τοῦ νόμου.); 453d (ἃ ἐγὼ πάλαι προορῶν ἐφοβούμην τε καὶ ὄκνον ἄπτεσθαι τοῦ νόμου τοῦ περὶ τὴν τῶν γυναικῶν καὶ παίδων κτῆσιν καὶ τροφήν.), e 456b11-c1 (Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὁμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον). Aqui também nos parece que o uso do termo *nómos* carrega uma aparente ambiguidade, tanto é o *nómos* lei, quanto o *nómos* poético, uma vez que trata-se do *lógos* e do poder narrativo, no contexto da “*pólis lógo(i)*”. A exposição do *nómos* no proêmio à dialética, no Livro VII, confirma essa ambivalência.

<sup>42</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 453c.

fico, marcará a diferença entre o cômico e o sofisticado<sup>43</sup>, quando reconhecer o risco de cair em contradição e tentar dele escapar com o exemplo, de certo modo cômico, buscando saber se as diferenças entre um homem calvo e um cabeludo são semelhantes às diferenças entre homens e mulheres. Frente a este risco eles têm duas opções de salvação do *lógos*, postas pela analogia com a queda de um homem no mar ou em uma piscina: [i] ou são salvos por um golfinho, como teria acontecido com o poeta Árion,<sup>44</sup> ou [ii] terão de nadar, tentando salvar-se. Tendo de seguir a escolha [ii], Sócrates buscará demonstrar que a diferença entre homem/mulher é semelhante àquela que existe entre homens calvos e cabeludos, não afeta a natureza de cada um, pois, se calvos e cabeludos tivessem naturezas contrárias, teríamos de impedir que, por exemplo, se um fosse sapateiro, o outro o pudesse ser<sup>45</sup>, e vice-versa. E tal situação será vista por Gláucon como extremamente risível (*katagelastótaton*), visto que a naturezas semelhantes devem atribuir-se as mesmas atividades e, nesse sentido, concluirá Sócrates que, na cidade por eles fundada, não é contra a natureza atribuir às mulheres o aprendizado da *mousiké* e da *gymnastiké*.

Assim, concluirá que o *nómos* por eles estabelecido não é nem impossível, nem comparável a uma *eukhé*, uma vez que foi promulgado de acordo com a natureza, e os *nómoi* instituídos na Atenas histórica, onde eles vivem, é que são “*parà phýsin*”, isto é, contra a natureza<sup>46</sup>. Acrescentando, ainda, que, uma vez reconhecida a sua *dýnamis*, é preciso também demonstrar que, além de possível, esse *nómos* é excelente. Esta demonstração retoma a diferença de natureza entre os homens, acrescida do fato de que algumas dessas naturezas são conformadas para guardarem a cidade, e, enquanto guardiãs, devem ter por ofício um saber capaz de salvá-la. É essa disponibilidade para o conhecimento própria aos guardiões que, independentemente de serem homens ou mulheres, dará à cidade a sua excelência. Portanto, vencidas as dificuldades relativas à questão da *adynamía* e da *excelência* da

<sup>43</sup> PLATÃO. *República*, 454a.

<sup>44</sup> HERÓDOTO. *Histórias*, I, 23-24.

<sup>45</sup> PLATÃO. *República*, 454c.

<sup>46</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 456b11-c2: *Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶπερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται.*

cidade, fundada na diferença de naturezas e na determinação de que a cada uma delas cabe uma *tékhnē*, Sócrates dirá que eles estabeleceram um “*nómos*” acerca das mulheres, afirmando que essa lei “não só é possível, como é a melhor para a cidade.”<sup>47</sup>

Os elementos que até aqui analisamos, no âmbito da primeira vaga, fornecem por sua vez o elo contínuo do riso na demarcação das dificuldades que se seguem na demonstração da “comunidade de mulheres, filhos e bens” e no reconhecimento de que, para que os ‘males das cidades’ possam ser ultrapassados, é preciso aceitar a premissa que fará cair sobre Sócrates uma “cascata de risos”: que o governo, a *basileía*, deve ser entregue aos filósofos.<sup>48</sup>

O tema que perfaz a segunda e a terceira vagas – a sua possibilidade e a sua utilidade – está contido, finalmente, na *dýnamis* do filósofo que congrega uma duplicidade de *tékhnai*: a filosofia e a política. Portanto, mesmo sendo difícil, a *pólis lógo(i)* é possível, desde que os filósofos governem a cidade.

Ora, se voltarmos agora à pergunta anteriormente formulada acerca do temor socrático de que seu *lógos* pareça uma *eukhé*, talvez possamos esboçar uma resposta, tomando por ponto de partida o momento fundacional de *Nephelokokkygía* por Pisetero, o ensaio geral da *koinè pólis* por Praxágora e a consolidação da *pólis lógoi* na explicitação dos sentidos de *koinà tà phílon*.

A *Nephelokokkygía* aristofânica não coloca o problema da sua exequibilidade, sendo parte da construção ficcional do poeta a metamorfose de homens em aves, e, por isso, a formalização de um outro *tópos* para legitimar a sua existência. Nesse sentido, embora o modelo cômico vise, em princípio, objetivos semelhantes aos de Sócrates na *pólis lógo(i)* – a libertação da cidade de todos os males da cidade histórica –, a sua conformação está subsumida a contextos diferentes que supõem gêneros de discurso diferentes. E é aí que já podemos apontar para uma primeira compreensão da hesitação socrática: a remissão ao texto das *Aves* e das *Mulheres na Assembleia*, de Aristófanes.

Portanto, se os pontos comuns entre *Aves*, *Mulheres na Assem-*

<sup>47</sup> Voltamos a chamar a atenção para o fato de que o uso de *nómos* parece-nos ambivalente.

<sup>48</sup> PLATÃO. *República*, 445d4-6: λέγω, εἶπον, ὅτι εἷς μὲν οὗτος ὃν ἡμεῖς διεληλύθαμεν πολιτείας εἶη ἄν τρόπος, ἐπονομασθεῖ δ' ἄν καὶ διχῆ· ἐγγενομένου μὲν γὰρ ἀνδρὸς ἐνὸς ἐν τοῖς ἄρχουσι διαφέροντος βασιλεία ἄν κληθεῖη, πλείονων δὲ ἀριστοκρατία.

*bleia* e *República* são muitos, há, entretanto, dois aspectos em que, segundo Sócrates, os projetos cômico e filosófico se distanciam enfaticamente: [i] a metamorfose de Pisetero e Evélpides em aves e a de Praxágora e suas companheiras em homens, deixando sua condição natural – de homens e de mulheres – para tornarem-se algo que não é “*katà phýsin*”, e [ii] a entrega da *basíleia* ao filósofo, como condição de possibilidade da ‘*pólis lógos*’. É, pois, o aspecto inverossímil contido no projeto do poeta cômico, assimilando dois sentidos do termo *eukhḗ* – o mais antigo, a prece, isto é, o louvor e a súplica aos deuses, contido em todo o contexto dramático da *República*, e aquele disseminado no século IV a.C, aspiração, ‘sonho’<sup>49</sup> –, que possibilitará o contraponto entre os dois gêneros do *lógos*.

O que aproxima e separa os três textos e faz com que Sócrates, em vários outros momentos, enfatize que o seu *lógos* não deve ser confundido com uma *eukhḗ*, é exatamente a *dýnamis*, que envolve a conformação de cada um desses discursos; enquanto a cidade cômica fica circunscrita ao nível da *eukhḗ*, a cidade filosófica tem legitimada, no *lógos*, o seu valor ontológico. A demonstração da segunda e da terceira vagas não só confirmam a possibilidade de existência da *pólis lógos(i)*, como também já abre caminho para a contraposição entre o ‘gênero cômico’ e a filosofia, como ‘modo de ação’.

Se os problemas relativos à *adynamía* e à *exceclência* da *pólis lógos(i)* parecem estar superados, a segunda vaga marinha, mais forte do que a primeira, terá de defrontar-se com a questão da *apístia*, quer sob o ponto de vista da possibilidade, quer sob o da utilidade que ronda o segundo *nómos* exposto por Sócrates: a comunidade de bens e de mulheres e filhos.<sup>50</sup>

Como demonstrar que tal comunidade não só é possível e útil, mas é também um “*mégiston agathón*”? Valendo-se de um novo recurso cômico, Sócrates pedirá a seus interlocutores que lhe concedam a graça de divertir-se, como aqueles de “pensamento preguiçoso” (*hḗsper hoi argoî tèn diánoian*), que fazem castelos no ar quando caminham sós:

Τοσόν δε μέντοι χάρισαί μοι ἔασόν με ἑορτάσαι, ὥσπερ οἱ ἀργοὶ τὴν  
διάνοιαν εἰώθασιν ἐστιᾶσθαι ὑφ’ ἑαυτῶν, ὅταν μόνοι πορεύωνται.  
 καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι που, πρὶν ἐξευρεῖν τίνα τρόπον ἔσται τι ὦν

<sup>49</sup> Cf. CORLU, 1966, p. 245; DES PLACES, 1970.

<sup>50</sup> PLATÃO. *República*, 457d4-6.

ἐπιθυμοῦσι, τοῦτο παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ μὴ, θέντες ὡς ὑπάρχον εἶναι ὃ βούλονται, ἤδη τὰ λοιπὰ διατάττουσιν καὶ χαίρουσιν διεξιόντες οἷα δράσουσι γενομένου, ἀργὸν καὶ ἄλλως ψυχὴν ἔτι ἀργοτέραν ποιοῦντες. ἤδη οὖν καὶ αὐτὸς μαλθακίζομαι, καὶ ἐκεῖνα μὲν ἐπιθυμῶ ἀναβαλέσθαι καὶ ὕστερον ἐπισκέψασθαι, ἢ δυνατά, νῦν δὲ ὡς δυνατῶν ὄντων θεῖς σκέψομαι, ἄν μοι παριῆς, πῶς διατάξουσιν αὐτὰ οἱ ἄρχοντες γιγνόμενα, καὶ ὅτι πάντων συμφορώτατ' ἂν εἴη πραχθέντα τῇ τε πόλει καὶ τοῖς φύλαξιν.

*Concede-me, no entanto, esta graça: deixa-me divertir como os de pensamento preguiçoso que fazem castelos no ar, quando caminham sós. As pessoas assim, antes de descobrirem a maneira de obter o que desejam, põem de lado essa questão, para não se estafarem a deliberação sobre o que é possível ou não; partindo do princípio de que dispõem daquilo que pretendem, ordenam então o resto e comprazem-se a enumerar o que farão depois de realizado, tornando ainda mais preguiçosa a sua alma, que já era pouco diligente. Pois então eu também quero ser negligente e desejo adiar para depois e considerar mais tarde como é que o meu plano é possível; agora, porém, se me deixares, vou examinar (partindo do princípio que é possível), como que os chefes hão-de ordenar as coisas quando isto se der, e como será a maior das vantagens para a cidade e para os guardiões, quando se realizar.<sup>51</sup>*

É aqui o recurso cômico usado por Sócrates parece remeter aos versos de *Nuvenis*, 315-318:

[Στ.] πρὸς τοῦ Διός, ἀντιβολῶ σε, φράσον, τίνες εἶσ', ὧ Σώκρατες, αὐται αἱ φθεγξάμεναι τοῦτο τὸ σεμνόν; μῶν ἡρώναί τινές εἰσιν;  
[Σω.] ἦκιστ', ἀλλ' οὐράνια Νεφέλαι, μεγάλαί θεαὶ ἀνδράσιν ἀργοῖς, αἵπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσιν καὶ τερατείαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν.

*E: Por Zeus Sócrates, eu lbe peço, diga-me quem são essas que proferiram esse canto venerável? Serão por acaso alguma assombração?*

*S: De modo algum! São as Nuvenis celestes, deusas grandiosas dos homens preguiçosos. São elas que nos proporcionam pensamentos, argumentação e entendimento, narrativas mirabolantes e circunlóquios e a arte de impressionar e de fascinar.<sup>52</sup>*

<sup>51</sup> PLATÃO. *República*, 457e7-458b6. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

<sup>52</sup> ARISTÓFANES. *Nuvenis*, 314-317. (Tradução de Gilda Reale Starzynski).

Desse modo, Sócrates dividirá sua demonstração em dois níveis: no primeiro, admitindo que a “comunidade de mulheres e filhos” é possível, mostrará como ela será estruturada pelos governantes que ordenarão as relações entre os guardiões e guardiãs, e como, uma vez conformada como *koinonía*, será a maior ‘vantagem’, o ‘maior interesse’, tanto para a *pólis*, quanto para o conjunto dos guardiões, sendo, portanto, uma condição necessária para passarmos ao segundo nível do argumento, onde se verificará se tal *koinonía* é possível.

Ora, em todo este processo de estruturação da vida entre os guardiões – a ordenação dos casamentos, a vida comum e a educação que será dada aos filhos advindos dessas uniões –, vale observar que, como resultado da *koinonía* estabelecida pela comunidade de mulheres e filhos, o “maior bem”, o “*mégiston agathón*” resultante desta estrutura organizacional da *pólis lógo(i)*, consiste na sua unidade.

E esta unidade é expressa, analogicamente, pela *koinonía*, que se dá entre a *lýpe* e a *hedoné* e na qual os cidadãos *unem-se*, no maior número possível, quando se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas, podendo também *dividir-se*, em virtude do ‘individualismo’ dessas afecções, quando uns sofrem profundamente e outros se regozijam em extremo em função dos mesmos acontecimentos públicos e privados; essa ‘divisão’ resulta do fato de os seus habitantes não pronunciarem, ao mesmo tempo e em relação às mesmas coisas, as expressões “meu” e “não-me”, acontecendo o mesmo quando se referem ao que lhes é “outro”.<sup>53</sup>

No entanto, quando a maioria dos que vivem na cidade dizem, simultaneamente e acerca das mesmas coisas, “isto é meu” (*tò emón*), “isto não é meu” (*tò ouk emón*), esta cidade será a mais excelentemente administrada (*árista dioikeítai*), sendo, por outro lado, muito semelhante ao comportamento de um homem quando fere um dedo: toda a comunidade (*pás he koinonía*) do corpo e da alma, disposta em uma mesma composição (*mían syntaxin*) e sob seu comando, é afetada pelo ferimento, e toda a comunidade, ao mesmo tempo, sofre em conjunto com uma das suas partes; valendo o mesmo argumento para qualquer outro órgão humano, quanto para o sofrimento causado pela dor (*hýpeis*), ou para o bem-estar derivado do

<sup>53</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 462c. Sobre essa questão veja-se a crítica de Aristóteles, em *Política*, 1261a10-1263a20, que enfatizará o “*paralogismós*” da proposta (1261b15-32).

prazer (*hedonês*). Portanto, a cidade bem administrada está muito próxima dessa *κοινωνία* de corpo e alma no homem, e poderá ser consubstanciada se tivermos, na cidade, uma “*eunomia*”.<sup>54</sup>

Será com tais premissas que Sócrates e Gláucôn se voltarão para a “*pólis lógo(i)*”, para verificar se o “*lógos*” relativo à comunidade de mulheres e filhos está em consonância com o que lá foi descrito, ou se é referente a uma outra cidade. A verificação dessa *homología* será feita, assim, tomando-se por base os nomes e as funções *dos governantes (árkhontes)* e *do povo (dêmos)* em ambas as cidades.

Nas “outras cidades” governantes e povo são chamados de cidadãos (*polítai*) e, além de cidadãos, o povo dessas cidades chama aos governantes de ‘senhores’ (*despótai*); se o regime for democrático, chamam-lhes também governantes (*árkhontes*); entretanto, na “nossa cidade”, dirá Sócrates, os governantes, além de cidadãos, serão chamados de salvadores e auxiliares (*sotéras te kai epikoúrous*), e o ‘povo’, de contratadores e sustentadores (*misthodóntas te kai trophéas*)<sup>55</sup>. Por outro lado, os governantes dessas “outras cidades” chamam o povo de “escravos” (*doúlous*), e entre si são, mutuamente, chamados de co-governantes (*xynárkhontas*), tratando os seus colegas ora como ‘familiares’ (*oikeíon*), ora como ‘outro’ (*allótrion*); por isso, reconhecem e dizem que o que pertence aos ‘familiares’ é como se fosse seu, e o que pertence aos ‘outros’ lhes é alheio.<sup>56</sup>

Ora, é exatamente aqui que reside a diferença entre as duas cidades: na “*pólis lógo(i)*”, ao contrário das “outras póleis”, nenhum guardião é “outro” (*allótrion*), pois não só eles se reconhecem como “*xymphýlakes*”, mas, ao encontrarem-se, julgar-se-ão irmãos ou irmãs, pais ou mães, filhos ou filhas, quando não ascendentes ou descendentes diretos de um deles. Sendo assim, a atribuição de nomes de parentesco não deve ficar restrita ao costume, mas expressar a ação (*práxis*) copertinente à denominação apropriada<sup>57</sup>; por exemplo, no caso da *paternidade*, deverão não só chamar de pais,

<sup>54</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 462c-e.

<sup>55</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 463a-b.

<sup>56</sup> PLATÃO. *República*, 463b.

<sup>57</sup> Nesse sentido, a concordância de Gláucôn virá reconfirmar a coalescência entre *lógos* e *érgon* como exigência radical na vida política da “*pólis lógo(i)*”, já tão enfatizada nos livros anteriores: “*Αὐται, ἔφη· γελοῖον γὰρ ἂν εἴη εἰ ἄνευ ἔργων οἰκεῖα ὀνόματα διὰ τῶν στομάτων μόνον φθέγγονται.*” (Cf. PLATÃO. *República*, 463e1-2, grifos nossos).

mas, sobretudo, executar as ações relativas a esse parentesco com respeito (*aidḗs*), solicitude (*kedemonía*) e obediência (*hypékeos*), pois se estas faltarem não poderão esperar nada de bom, nem dos deuses, nem dos homens, dado que a sua conduta será considerada “ímpia e injusta”. Desse modo, na “*pólis lóga(i)*”, todos dirão em uníssono, quando algo de bom ou de mau acontecer entre eles, que as “minhas coisas vão bem” (*tò emón eú práttein*), ou as “minhas coisas vão mal” (*tò emón kakḗs*), pois eles estão contidos em uma “comunidade de prazeres e dores”; portanto, enquanto cidadãos, terão em comum tudo a que aplicarem o nome de “meu” e partilharão dores e prazeres, e a causa de tal conduta está não só nas instituições anteriormente conformadas, mas, sobretudo, na “comunidade de mulheres e filhos” instituída entre os guardiões e que, agora, pode ser confirmada como um “*mégiston agathón*” para a *pólis*.

Reiterando assim o que havia sido dito no Livro IV<sup>58</sup> – que todos os bens seriam comuns entre os guardiões – e acrescentando à *koínonía* de bens a de mulheres e filhos, Sócrates concluirá que essas espécies de “comunidade” preservarão os guardiões de “divisões” (*stásis*) na cidade, tal como ocorre entre aqueles que não chamam de “meu” às mesmas coisas. E com uma sistemática única acerca do que lhes é familiar (*oikeíon*), tenderão sempre para o ‘mesmo’ e, tanto quanto possível, experimentarão as mesmas dores e prazeres, exercendo a sua função como “verdadeiros guardiões” (*alethinoús phýlakai*)<sup>59</sup>. Nesse sentido, a comunidade de mulheres, filhos e bens acarretaria mudanças que estariam na base da *eudaimonía*, da beleza e da retidão da *pólis* e da *políteia*<sup>60</sup> descrita por Sócrates: o desaparecimento de processos e acusações recíprocas; o fim das dissensões devido à posse de riquezas, filhos e parentes, de perseguições por violências e maus tratos, uma vez que é “belo e justo” que uma pessoa se defenda de alguém que tenha a mesma idade; a cada um é imposta a necessidade de cuidar da sua integridade física, e, ainda, se alguém se irritar com outra pessoa, satisfazendo a sua cólera desse modo, a tendência para avolumar a querela será muito menor.

A esses benefícios, Sócrates acrescentará a regra de que o “mais velho” terá a incumbência de mandar em todos os mais novos e de os casti-

<sup>58</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 423e-424a.

<sup>59</sup> PLATÃO. *República*, 464c6.

<sup>60</sup> PLATÃO. *República*, 419a-422a e 449a.

gar, ficando então manifesto que o “mais novo” não tentará exercer violência sobre os “mais velhos”, nem bater-lhes ou menosprezá-los, pois “têm dois guardiões suficientes (*hikanò gàr tò phýlake*) para lhes pôr obstáculos, o temor e o respeito (*déos te kai aidós*) – o respeito, que os impede de tocar neles como se fossem pais, e o temor de que outros venham em socorro da vítima, uns como filhos, outros como irmãos, outros como pais”<sup>61</sup>. Portanto, se a “*pólis lógo(i)*” estiver livre da *stásis* entre os seus guardiões, os homens que nela habitarem gozarão da mais completa paz uns com os outros!

Mas, além dessa conquista que a aproxima da “cidade saudável e pacífica”, descrita por Sócrates no Livro II, como sendo a “verdadeira”,<sup>62</sup> ele elencará ainda uma quantidade de pequenos males que também serão dela extirpados: a lisonja aos ricos, uma vez que serão pobres; as dificuldades e penas a que se é forçado para criar os filhos e juntar riquezas para sustentar criados; a obtenção de empréstimos financeiros de diversas ordens para a administração da casa e muitos outros trabalhos “ignóbeis e indignos” de que se gaste palavras com eles.<sup>63</sup>

E uma vez libertos de todos esses trabalhos, levarão uma vida mais bem-aventurada (*makaristoú bíon*) do que a bem-aventurada vida dos vencedores dos Jogos de Olímpia, pois a vitória que lhes cabe, a salvação da *pólis*, é mais bela, e o sustento que ela lhes dá, mais completo, fazendo com que o seu modo de vida seja distinto da vida dos “sapateiros e de quaisquer outros artífices e agricultores”.<sup>64</sup>

É assim, portanto, que a comunidade de mulheres, filhos e bens tem a sua utilidade expressa e determinada como o “grande bem” que sustentará a *felicidade*, a beleza e a retidão da *pólis* e da *politeía*. Todavia, será necessário que Sócrates e os seus interlocutores enfrentem a terceira grande onda que deverá dar conta da possibilidade dessa *koinonía*, atribuindo ao filósofo a função de governante.

Este é, portanto, o modo de existência, na *pólis*, da comunidade de mulheres e filhos entre os guardiões.<sup>65</sup> O que é necessário demonstrar é

<sup>61</sup> PLATÃO. *República*, 465a10-b3.

<sup>62</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 372d e 372e.

<sup>63</sup> PLATÃO. *República*, 465c.

<sup>64</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 466b.

<sup>65</sup> Aqui é oportuno observar que a comunidade de mulheres e filhos existe apenas no

se ela está em consonância com as outras partes da *politeía* boa e reta descrita anteriormente, aquela que é “a melhor” (*beltístē*), e se a comunidade de mulheres, filhos e bens é um “*mégiston agathón*” tanto no âmbito concreto da *pólis* – daí a analogia com os preguiçosos –, quanto no contexto discursivo da *politeía*, já sugerindo que por trás da copertinência entre *pólis* e *politeía* esteja subsumida a antiga e fundamental coalescência entre *lógos* e *érgon*.<sup>66</sup>

Assim, a passagem para a demonstração da “terceira grande onda” a ser vencida por Sócrates será mediada por uma nova remissão ao texto da poesia cômica: será Gláucôn que imporá a Sócrates o retorno ao modo de possibilidade da *politeía* indagando “como é que esta constituição é possível e como o será”, já que ele concorda com Sócrates que ela comporta todas as vantagens descritas (e que são conformes com aquelas descritas em *Aves* e *Mulheres na Assembleia*); o que falta ao argumento socrático é a persuasão de que ele é possível e de que modo o será.<sup>67</sup>

A resposta de Sócrates antecipando o reconhecimento de que a terceira onda cairá sobre ele “em uma cascata de gargalhadas, de troça e desprezo”<sup>68</sup> nos dará uma nova remissão ao contexto cômico:

Ἐξαίφνης γε σύ, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ καταδρομὴν ἐποιήσω ἐπὶ τὸν λόγον μου, καὶ οὐ συγγιγνώσκεις στραγγευσόμενῳ. ἴσως γὰρ οὐκ οἶσθα ὅτι μόγις μοι τῷ δύο κύματε ἐκφυγόντι νῦν τὸ μέγιστον καὶ χαλεπώτατον τῆς τρικυμίας ἐπάγεις, ὃ ἐπειδὰν ἴδῃς τε καὶ ἀκούσης, πάνυ συγγνώμην ἔξεις, ὅτι εἰκότως ἄρα ὤκνουν τε καὶ ἔδεδοίη οὔτω παράδοξον λόγον λέγειν τε καὶ ἐπιχειρεῖν διασκοπεῖν.

*Então, irrompes assim, subitamente, no meu discurso, sem me perdoares a minha lentidão! É que talvez não saibas que depois de eu ter escapado a custo a duas vagas, estás agora a erguer a terceira, que é a mais alta e mais árdua de todas. Quando a vives*

contexto dos guardiões; entre os artesãos a estrutura tradicional grega do *oikos* será mantida.

<sup>66</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 461e5-8, onde os dois níveis estão claramente enunciados: Ἡ μὲν δὴ κοινωνία, ὡς Γλαύκων, αὕτη τε καὶ τοιαύτη γυναικῶν τε καὶ παιδῶν τοῖς φύλαξι σοι τῆς πόλεως· ὡς δὲ ἐπομένη τε τῆ ἄλλῃ πολιτεία καὶ μακρῶ βελτίστη, δεῖ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο βεβαιώσασθαι παρὰ τοῦ λόγου. (Grifos nossos).

<sup>67</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 471d-e.

<sup>68</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 473c6-8: Ἐπ' αὐτῷ δὴ, ἦν δ' ἐγώ, εἰμὶ ὃ τῶ μεγίστῳ προσηκάζομεν κύματι. εἰρήσεται δ' οὔν, εἰ καὶ μέλλει γέλῳτι τε ἀτεχνῶς ὥσπερ κῆμα ἐγγελῶν καὶ ἀδοξία κατακλύσειν.

*e ouvires, bás-de ter um perdão absoluto, porque, como é natural, hesitei e tive receio de expor um argumento tão paradoxal e de tentar analisá-lo.*

Ora, a menção ao ἐξαίφνης como o modo como Gláúcon irrompe no discurso socrático (se admitirmos que temos aqui uma remissão ao contexto de Rãs...

[ΔΙ.] Καὶ δῆτ' ἐπὶ τῆς νεῶς ἀναγιγνώσκοντί μοι  
τὴν Ἀνδρομέδαν πρὸς ἑμαυτὸν ἐξαίφνης πόθος  
τὴν καρδίαν ἐπάταξε πῶς οἶει σφόδρα.

*Pois estava eu, na cobertura da nau, a ler  
a Andrómeda, quando subitamente uma saudade  
me bate ao coração, sabes lá tu de que maneira.*<sup>69</sup>

... e que o resultado deste ἐξαίφνης, o *póthos*, a saudade de um bom poeta, que leva Dioniso a descer ao Hades em busca de Eurípides) não só faria a remissão à *eukhé* como motivo da descida de Sócrates ao Pireu (em uma evidente vinculação da *katábasis* do filósofo na *República* com a *katábasis* do poeta em Rãs), mas também nos remeteria à narrativa da caverna no Livro VII, onde este “subitamente” nos ‘desvia’ para a filosofia, exigindo que esse desvio, para ganhar significado, deva ser explicitado com o reconhecimento de que o riso pode ser paidêutico a este desvio e por isso ter como consequência a longa exposição sobre o filósofo governante, sua fundamentação gnosiológica e sua sustentação epistemológica. Portanto, o estatuto discursivo de “*tò geloíon*” na *República*, é sobretudo, o de permitir a construção do argumento filosófico em defesa da justiça.

E o ‘fruto maduro’, na versão platônica, não seria a versão filosófica do *koinonēin* poético contida na *República*, que, alargado e revisto, dá à *koinonía* o estatuto estruturador dos liames entre a *pólis* e a *politeía*, entre o sensível e o inteligível, fazendo dela um dos conteúdos vitais da ‘*sophía*’ do filósofo-governante?<sup>70</sup>

Ao reafirmar, em *República*, 540c-d, a ‘natural’ função política das mulheres, Sócrates indagará ainda:

<sup>69</sup> ARISTÓFANES. Rãs, 51-53.

<sup>70</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 476a5-8; 531c9-d6; 611c.

*Ora pois! concordais que a nossa pólis e a nossa politeia não são inteiramente ‘preces’ [εὐχάς]<sup>71</sup> e que embora difíceis, eram de algum modo possíveis, mas não de outra maneira que não seja a que dissemos, quando os governantes, um ou vários, forem filósofos verdadeiros, que desprezam as honrarias atuais, por as considerarem impróprias de um homem livre e destituídas de valor, mas, por outro lado, que atribuem a máxima importância à retidão e às honrarias que dela derivam, e considerando o justo o mais alto e o mais necessário dos bens, ao qual servirão e que farão florescer, organizando a assim a sua cidade?*

Ora, é com a resposta positiva de Gláucon que Sócrates reconhecerá que eles atingiram o fim da discussão sobre a *pólis* e a *politeia* boas e retas, bem como acerca da semelhança entre elas e os homens que nela habitarão. E aqui não poderíamos, mais uma vez, reconhecer, na afirmativa radical da “utopia” da “comunidade de bens, mulheres e filhos” apregoada em ambos os textos, uma interseção entre os argumentos de Aristófanes e Platão, e a sua conformidade na crítica radical à sofística e à democracia?

## RESUMO

Tendo estruturado e concluído o modelo de educação do *phylax*, e, definido a *andreia*, a *sophrosyne* e a *sophia* para, na sequência, rearticulá-las à definição da *dikaiosyne* e à sua topologia na *psykhé* do homem, Sócrates, na abertura do Livro V da *República*, passará à discussão acerca do *trópos* pressuposto na *politeia* a ser instituída no contexto da *pólis lógo(i)*. Essa discussão será precedida da retomada da sentença, citada anteriormente, “*koinà tà phílon*”, o que levará Sócrates a salientar sua “hesitação” em tratar desta questão, por medo de que o seu *lógos* – isto é, aquele *lógos* no qual a *pólis lógo(i)* foi conformada – pareça uma ‘prece’ (*eukhé*). Nesse sentido, nosso objetivo será o de interpretar o passo 450d1-6, da *República*, a partir das “cidades feitas de *lógos*” elaboradas no âmbito da poesia cômica de Aristófanes – *Aves* e *Mulheres na Assembleia* –, sempre precedidas de uma *eukhé*, e das “preces” elaboradas pelo Sócrates das *Nuvens*, de modo a mostrar que Platão usa o artifício cômico em duas estratégias argumentativas: [i] a da filosofia como o

<sup>71</sup> A tradução é de Maria Helena da Rocha Pereira, na qual modificamos apenas a tradução de *eukhé* por *utopia*, para manter a coerência com nossa discussão anterior.

‘modo político’ de educação e governo, e [ii] a filosofia como o princípio viabilizador da “*pólis lóga(i)*”.

Palavras-Chave: Platão. *República*. Aristófanos. *Aves*. Filosofia. Comédia.

#### ABSTRACT

After having structured and completed the education model of the *phylax* and defined *andreia*, *sophrosyne* and *sophia* in order to rearticulate them to the definition of *dikaiosyne* and to its topology in man’s *psyche*, Socrates, at the beginning of Book V of the *Republic*, discusses the *tropos* presupposed in the *politeia* that will be established in the context of the *polis logoi*. This discussion will be preceded by the resumption of the sentence previously quoted in the text – “*koína ta philon*”, which makes Socrates emphasize his “hesitation” to address this issue, for fear that his *logos* – that is, that *logos* to which the *polis logoi* was conformed – looks like a “prayer” (*eukhe*). In this sense, our goal is to interpret section 450d1-6 of *The Republic* based on “the cities made by *logos*” developed in the context of Aristophanes’ comic poetry – *Birds* and *Assemblywomen*, in particular – which are always preceded by an *eukhe*, and on the “prayers” said by Socrates in *Clouds*, in order to show that Plato uses the comic artifice in two argumentative strategies: [i] one that considers philosophy as the “political means” of education and government and [ii] one that considers philosophy as the principle that enables the “*polis logoi*”.

Keywords: Plato. *Republic*. Aristophanes. *Birds*. Philosophy. Comedy.