



## Flora de Carvalho Mangini

**Desejo e Decifração:  
Promessas de felicidade coletiva e  
individual no livro IV da *República* de Platão**

### **Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Luisa Severo Buarque de Holanda  
Co-Orientadora: Prof<sup>a</sup> Carolina de Melo Bomfim Araújo

Rio de Janeiro  
Julho de 2016



## **Flora de Carvalho Mangini**

### **Desejo e Decifração: Promessas de felicidade coletiva e individual no livro IV da *República* de Platão**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profª Luisa Severo Buarque de Holanda**  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Profª Carolina de Melo Bomfim Araújo**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

**Prof. Pedro Duarte**  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Profª Maria Cecília Coelho**  
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

**Profª. Monah Winograd**  
Coordenadora Setorial do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas -  
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de julho de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, das orientadoras e da universidade.

## Flora de Carvalho Mangini

Graduou-se em Filosofia na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em 2013, foi colaboradora do Instituto de Arte Tear entre 2009 e 2014 e é professora de filosofia no CEAT (Centro Educacional Anísio Teixeira) desde 2014. Desenvolve pesquisas sobre temas em filosofia antiga, política, educação e estética.

### Ficha Catalográfica

Mangini, Flora de Carvalho

Desejo e decifração : Promessas de felicidade coletiva e individual no livro IV da *República* de Platão / Flora de Carvalho Mangini ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda ; co-orientadora: Carolina de Melo Bomfim Araújo. – 2016.

162 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia antiga. 3. Platão. 4. Justiça. 5. Analogia. 6. Desejo. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Araújo, Carolina de Melo Bomfim. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

## Agradecimentos

Aos meus pais, Leila e Thiago, e ao amor que é a origem e o destino de tudo.

À Ninoquitcha, pelo passeio de mãos dadas através dos mistérios da alma.

À Clarabóia, e aos seus olhos abertos de corujinha atenta.

À Luisa Severo, pela confiança séria e afetuosa transformada na grande mágica que é a amizade.

À Carolina Araújo, por todo o caminho, mas especialmente pelos mundos diferentes que couberam nas sextas-feiras de um único ano.

À Luiza Aieta, ao Ceat, aos meus alunos e aos colegas, por todas as investigações e envolvimento afetivos com as coisas públicas.

À Denise Mendonça, ao Instituto Tear e a toda Confraria Sementeira, que sabem performar o cultivo de pessoas muito belas através dos mitos.

À Eliza Morenno e à Gabriela Macena, sobretudo pela generosidade, ou ainda, por *procurarem ser árvores*.

À Canela, pela vida intrauterina de todos os sábados.

À Ayla, por tentar me explicar o que é o mar, ou seja, pela acolhida alegre do mistério.

À Azzi, pela mântica das perguntas e dos projetos.

À tia Rita e ao tio Jorge, que me emprestaram a beleza materializada em Monte Alto para o que foram desta vez os meus *retiros dissertativos*.

À dinda-linda, e aos meus avós, Maria Ismênia e João Batista, e à memória de José Thiago e à de Maria Edda, outras destas fundações indizíveis dentro do amor.

À Drummond, pela lírica sápphica, pelas traduções carsônicas.

À Line e ao Merq, pelas aventuras já inventadas e por aquelas ainda por inventar.

À Krausita, e à voracidade de carnaval.

Ao Zacca, pela atenção que é o melhor tipo de companheirismo.

Ao Luan, e às pedras de Paquetá.

À Camila, pelo olho-espelho.

Aos *amigos do caminho*, Cláudia, Edil, Luciana, César e aos nossos *banquetes*.

Ao Matthew Wood, pelas conversas sobre metáforas.

Ao Bicho, pela metamorfose - memória e gratidão.

À PUC-Rio, e seus jardins, Portinari, biblioteca e, sobretudo, pelos encontros que permitiu.

À CAPES, e à manutenção do incentivo para que investiguemos, e, por extensão, descubramos a nós mesmos.

## Resumo

Mangini, Flora de Carvalho; Buarque de Holanda, Luisa Severo (Orientadora); Araújo, Carolina de Melo Bomfim (Co-orientadora). **Desejo e decifração: Promessas de felicidade coletiva e individual no livro IV da *República* de Platão.** Rio de Janeiro, 2016. 162 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A cadência argumentativa da *República* de Platão é organizada principalmente em torno de um único recurso formal, a analogia alma-cidade. Para entendermos melhor como ela funciona e que uso Platão poderia esperar dela, procuramos entender, nesta dissertação, os sentidos de *proporção* e *elementos* empregados neste contexto, tendo por instrumento a explicitação de uma comparação que o próprio Platão faz por meio de Sócrates: aquela entre o ordenamento das letras em palavras e o de partes que compõem conjuntos unitários (sejam eles indivíduos ou cidades). A partir desta estrutura podemos entender mais qualificadamente as tripartições da cidade e da alma sugeridas pelo diálogo, a teoria do desejo contida nelas e a possível harmonização das nossas motivações conflitantes, que levam a um conceito coletivo de felicidade.

## Palavras-chave

Filosofia antiga; Platão; Justiça; Analogia; Desejo.

## Abstract

Mangini, Flora de Carvalho; Buarque de Holanda, Luisa Severo (Advisor); Araújo, Carolina de Melo Bomfim (Co-Advisor). **Desire and deciphering : Promises of collective and individual happiness in Book IV of Plato's *Republic***. Rio de Janeiro, 2016. 162 p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The course of the argument in Plato's *Republic* is primarily organized around a single formal engine, the city-soul analogy. To better understand its procedure and the use that Plato might have expected from it, we will seek to understand, in this dissertation, the meanings of 'proportion' and 'elements' employed therein by making more explicit the comparison that Plato himself makes through Socrates: the one between the order of letters in words and the sets of parts that make up units (either in the case of individuals or cities). From this understanding we can address more thoroughly the tripartitions of the city and the soul the dialogue suggests, the theory of desire contained therein and the possible harmonization of our conflicting motivations, which lead to a collective concept of happiness.

## Keywords

Ancient Philosophy; Plato; Justice; Analogy; Desire.

## Sumário

1. Introdução	11
i. Antes de tudo, uma pergunta	11
ii. O indivíduo político - um desejo filosófico	13
iii. Uma urgência e algumas notas de método	16
PARTE 1 - Uma <i>natural</i> artificialidade: analogia, escrita e decifração	25
1. De que cidade estamos falando?	26
1.1. ... <i>natural</i> ?	36
2. Imagem, proporção e analogia	42
3. O motivo psico-político e a introdução da analogia na <i>República</i>	56
3.1. Analogia entre analogias	56
3.2. Letras e limites	62
3.3. Supercalifragilisticexpialidamente	65
4. Enigma e decifrações - desejos e satisfação	67
PARTE 2 - A estátua de olhos púrpuras: o conflito como erro de decifração	71
1. Governo como promessa de satisfação - Os termos de Trasímaco	72
2. A cidade como obra de arte	83
2.1. Decifração das virtudes políticas	83
2.1.1. Sabedoria - arte de decifrar?	86
2.1.2. Coragem	87
2.1.3. Temperança e Justiça	89
3. O indivíduo como obra de arte	97
3.1. Questão de método	97
3.2. Decifração das motivações individuais	104
3.2.1. Desejos - princípio do conflito	104
3.2.2. Um <i>roqueiro</i> , um pião e um arco	105
3.2.3. Beber ou não beber? - apetite x razão	111
3.2.4. Quem sou Leôncio? - thumós x apetite	116
3.2.5. A vingança de Odisseu - razão x thumós	122
PARTE 3 - Cinco estratégias de interpretação e alguns paradoxos	126

1. O desafio de Williams	127
2. Três perguntas colocadas a Williams	131
3. A hierarquia dos caracteres - breve abuso da imagem	138
Filosofia como promessa de felicidade - Conclusão interrogativa, parcial e provisória	143
Referências bibliográficas	151
Glossário	157

*Se eu pudesse ao menos praticar uma quarta-feira antes  
ou ao menos repetir uma quinta-feira outra vez!  
Mas já chega a sexta com um roteiro que não conheço.  
Isso é justo - pergunto  
(com a voz rouca  
porque nem sequer me deixaram pigarrear nos bastidores).*

Wisława Szymborska

*Canto o que vejo mas antes  
Canto o que a alma deseja*

Hilda Hilst

*O aspecto trágico da vida está  
precisamente nessa lei que [o indivíduo] é  
forçado a obedecer, a lei que o obriga a  
ser um. Cada qual pode ser um, nenhum,  
cem mil, mas a escolha é um imperativo  
necessário.*

Luigi Pirandello

## 1. Introdução

### i. Antes de tudo, uma pergunta

Estudar, com fundos públicos, um tema antigo é alguma coisa que necessite de justificativa?

Há muitos modos de responder a esta pergunta. Do ponto de vista do conteúdo de qualquer pesquisa, claro, ele pode ser mais imediatamente aplicável ou não. Mas acima disto está o fato de que, para nós, seres humanos que nos deleitamos com o entendimento, o processo de revoluções internas que consiste em estudar e vir a *decifrar* um enigma, já é, nele mesmo, um propósito de educação e formação de um indivíduo que vive e pensa. Portanto, qualquer sociedade que se interesse pela formação de cidadãos que cultivem em si a paciência e a persistência de realizar uma pesquisa tem já aqui a sua justificativa.

Mas no caso dos estudos clássicos há um aspecto singularmente belo. É que o valor de uma pesquisa assim não está centrado na sua qualidade unicamente historiográfica, embora ela seja evidentemente componente, mas sim no seu valor performativo que cria condições para formular novos critérios para quem procura responder, pessoal, íntima e reflexivamente, à pergunta fundamental de qualquer vida humana: *Como viver?*, ou seja, *Como decidir qual é a melhor maneira de agir?*, e, por extensão, *Que tipo de cultura nós queremos?*, *Que vida pública permite o cultivo de pessoas livres?*

Entre os gregos da época de Platão, *ética* e *política* não existiam enquanto campos diferentes: consistiam num único saber que diz respeito à ação (*prátein*), tanto a relativa à interação entre poucas pessoas (ética) como entre muitas (política).<sup>1</sup>

Estudemos, ao longo desta dissertação, portanto, a *República* para então pensar *se* e *como* estes dois campos devem de novo, agora em 2016, se unir.

---

<sup>1</sup> Uma das mais famosas aproximações explícitas nesse sentido está na *Ética a Nicômaco* (Livro I, Capítulo 2, 1094b), em que Aristóteles diz estar fazendo uma investigação política (*ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται*).

## ii. O indivíduo político - um desejo filosófico

*Qual é o valor de uma casa  
bonita sem um planeta tolerável  
para colocá-la?*

Henry David Thoreau, *Cartas  
Famíliares*

A *República* é um diálogo sobre desejo.

Mais extensamente dito, é um diálogo digressivo e improvisado sobre a multiplicidade de desejos que podem nos comandar, seus conflitos, e um experimento mental que sugere uma maneira privilegiada como a harmonização dos nossos impulsos nos tornaria *verdadeiramente* felizes.

Ao longo dela, descobrimos o talento literário do nosso antigo Platão, que nos conduz por uma investigação noite adentro sobre a possível felicidade e, portanto, sobre os tantos aspectos daquilo que envolve a vida individual e seus atravessamentos coletivos: seja a educação ou a guerra; a economia ou a procriação, o papel político das mulheres ou a teoria do conhecimento... - mas, acima de tudo, o que a *República* nos mostra é que entender os nossos próprios desejos é *também* uma tarefa política. Por quê?

Ao que frequentemente a experiência contemporânea sugere, viver em comunidade, mais do que um ponto de partida, é um desafio. E olhando para o nosso próprio panorama social, podemos fazer eco aos numerosos movimentos populares<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Movimentos de ocupação do espaço público, como os do coletivo *Ser Urbano*, o *Sarau do Escritório*, a bela e já balzaquiana *Festa de Rua* do Instituto de Arte Tear, o movimento *Se a cidade fosse nossa*, entre, felizmente, muitos outros, mostram a cidade como um campo de disputa - e

e formular uma sugestão de resposta preliminar: o espaço público, quando regulado a partir de interesses seletivamente privados, cria condições para exploração de uns sobre os outros. Não é este o caso das remoções de comunidades inteiras para acomodar interesses convenientes aos mega-eventos promovidos por igualmente enormes porções dos fundos públicos?<sup>3</sup>

Se a premissa sobre as condições para exploração for válida, a pergunta que devemos nos fazer, então, é: como criar condições para cooperação? Como designar o que é de interesse realmente público, ou seja, aquilo que é benéfico para a comunidade - e não somente para aqueles que têm mais poder ou mais dinheiro?

*Tudo é comum entre os amigos*, nos dizem repetidamente - como é a vocação dos provérbios - os diálogos de Platão. Será por esse fio condutor que deveríamos entender também a política? Seria por compromisso de amizade que saberíamos ter atenção ao que é comum? Talvez também a amizade seja um fenômeno mais misterioso do que o nosso hábito nos instrui.

Além disto, como veremos neste breve (e cheio de *promessas*) exercício de decifração da *República*, porque cidades são compostas de pessoas, por um lado, e cada indivíduo não pode ser compreendido fora do seu contexto cultural e educativo, por outro, a escolha de Platão por sugerir um paralelismo estrutural entre cidade e indivíduo permite uma série de investigações não só sobre o que esperamos

---

procurar entender o que é do domínio público e o que é direito particular é uma tarefa de urgência colocada na nossa agenda sobretudo desde as jornadas de junho em 2013.

<sup>3</sup> Segundo o *Dossiê do Comitê Popular da Copa e das Olimpíadas do Rio de Janeiro* (novembro de 2015), "Embora o governo evite fornecer estatísticas ligadas aos eventos esportivos, mascarando as remoções com outras justificativas, o Comitê Popular estima, com base em levantamentos nas próprias comunidades e em fontes oficiais, que pelo menos **4.120 famílias já foram removidas e que 2.486 permanecem ameaçadas** por obras diretamente relacionadas aos Jogos – sendo o total de famílias removidas e ameaçadas em sua gestão ainda muito maior."

da vida, mas também sobre as relações de poder que são presentes em qualquer tipo de escolha.

É, portanto, necessário investigar os desejos, este antigo objeto de fascínio. O desejo aparece, desde a literatura arcaica, como uma experiência de paradoxo emocional. Sappho diz que *éros é doceamargo*<sup>4</sup>, Sófocles, que o "desejo leva o amante a agir e não agir"<sup>5</sup>.

Não só a ação sofre o impacto hesitante de um sujeito dividido, a avaliação moral também é fraturada sob a pressão do paradoxo. Mas será que todo desejo humano existe sob o eixo do paradoxo? Perguntemos de novo, com o espanto de sentir bem perto aquilo que percebíamos só de longe: Por quê?

\*\*\*

A ambição desta pequena dissertação é poder ser lida e aproveitada não só como possível chave de leitura para a obra extraordinária que é *República*. Ela é também para aqueles que ainda não tiveram o tempo e a atenção para a leitura deste texto frequentemente distanciado das nossas vidas contemporâneas - seja pelo seu tamanho, seja pela mediação excessivamente especializada da crítica, seja por traduções inesperadamente rebuscadas.

Para aqueles que ainda não leram a *República*, fica o convite em forma de advertência: confiem em mim, mas não unicamente. Para aqueles que já são familiarizados com o texto, me acompanhem na organização esperadamente interpretativa de todo exercício de leitura.

<sup>4</sup> Cf. LP, fr. 130: "Έρος δηϊτέ μ' ὀ λυσιμέλης δόνει, / γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον

<sup>5</sup> Radt, fr. 149.8-9: οὔτω δὲ τοὺς ἐρῶντας αὐτὸς ἕμερος /δρᾶν καὶ τὸ μὴ δρᾶν πολλάκις προίεται

### iii. Uma urgência e algumas notas de método

E o próprio Platão viu-se a si mesmo, quando estava à beira de morrer, transformado num cisne, saltando de árvore em árvore, dando muito que fazer aos caçadores de pássaros, incapazes de agarrá-lo. Tendo ouvido [contar] este sonho, Símias, o socrático, disse que todos os homens se dedicam com zelo a capturar o pensamento (διάνοια) de Platão, mas nenhum é capaz; antes cada um fabrica (ποιεῖσθαι) a sua exegese com vista ao que o próprio acha, escolhendo teologizar ou naturalizar ou outra [coisa] qualquer.

Anônimo, *Prolegômenos à Filosofia de Platão* 1.38-46<sup>6</sup>

Estudar os diálogos de Platão é um exercício. E todos os que já tenham procurado começar a praticar qualquer modalidade de ginástica (física ou mental) sabem o quanto esta é uma experiência pessoal e de difícil comunicação. No entanto, este pequeno bloco de texto inaugura aqui um segundo exercício, o esforço filosófico de escrever uma pesquisa.

É assim que a partir do texto extraordinariamente complexo que é a *República* deve nascer ainda outro texto, mais um para compor a infinidade de comentários que se exercitam há séculos depois de séculos. E ao final dela veremos, eu que escrevo e você que lê, se teremos conseguido exercitar a separação de alguns dos fios condutores em que nosso Sócrates nos enreda enquanto a noite avança na casa de Polemarco<sup>7</sup>.

E, porque numa introdução somos um pouco mais livres (ainda temos um caminho a estabelecer, e não a seguir), aproveito este começo para imaginar Platão indo buscar a sua tábua de cera enquanto pensava *por que o poder se concentra com*

<sup>6</sup> Trad. Miguel Monteiro Sena (2012) a partir do texto grego de Westerink (1990).

<sup>7</sup> Como veremos adiante, no capítulo *De que cidade estamos falando?*, Polemarco é o anfitrião de Sócrates, no cenário do diálogo.

*a riqueza?, ou qual foi a educação dada a uma pessoa para que ela se tornasse tirânica?, ou por que a democracia erra tanto?*

Paralelamente, nós, no Brasil de 2016, que temos um economista como ministro da educação, acompanhado por 24 colegas economistas como secretários de educação em seus respectivos estados<sup>8</sup>, não podemos nos dar ao luxo de ignorar a persistência das mesmas perguntas.

É pensando nelas, e na possível eternidade das relações de poder nelas contida, que procuramos mapear e escolher os elementos em que se possa deter mais longamente um olhar já de antemão interessado na *República* de Platão. *Interessado*, não porque já saiba o que quer encontrar, mas porque partiu justamente do estranhamento com um texto localizado em um ambiente tão diferente do que se vive hoje, mas cujo objeto se exprime de imediato a qualquer um que reflita sobre a vida humana: a procura pela felicidade; num movimento que precisa da busca pelas ilusões para, então, *desiludir* a vida e aprender a viver melhor.

Ainda assim, e isto é evidente, Platão não foi o único a empreender este tipo de esforço, nem nós, agora, estamos sozinhos na tentativa de pensar junto aos textos platônicos; mas, se para pensar e escrever os diálogos Platão fundou uma maneira de teorizar, para nós não resta alternativa que não seja também escolher um dos muitos modos de acesso que a obra permite e, a partir dele, organizar toda a sua compreensão.

---

<sup>8</sup> Cf. REVISTA ESCOLA <http://revistaescola.abril.com.br/politicas-publicas/lista-completa-secretarios-estaduais-educacao-2015-2018-836020.shtml>

No nosso caso, o que pareceu mais urgente para o entendimento do projeto em que a *República* se inscreve foi a estrutura que guia toda a argumentação contida neste diálogo, a analogia alma-cidade. O papel desta analogia é tão fundamental na *República* que, embora a discussão inicial do diálogo parta da busca pelo que é a vida de um indivíduo justo, a sequência de seus livros a constituiu no diálogo de Platão que, junto com as *Leis*, mais evidentemente se ocupa da *pólis*. Se é assim, podemos nos perguntar: por que *esta* relação, entre cidade e alma? E por que *esta* relação *nesta* estrutura, a analógica?

Uma vantagem de se lidar com temas antigos está no fato de que, para algumas das nossas perguntas, efetivamente encontramos respostas em comentários sobre eles. Mesmo assim, olhando para a enorme bibliografia que temos disponível sobre o nosso tema, vemos não só erudição e sagacidade, mas também, honestamente, um pouco de arbitrariedade na escolha dos pressupostos do que seja uma analogia ou do que seja o motivo psico-político<sup>9</sup> na *República*.

Muitos supõem que Platão seria *obscuro, no melhor dos casos; confuso, no pior*<sup>10</sup> acerca do paralelismo entre alma e cidade. O que estaria subentendido nestes pressupostos?

Talvez avaliações assim abram espaço para uma pergunta crucial que devemos fazer não propriamente a Platão, mas a nós mesmos: *No que consiste interpretar uma obra?*, ou, *Como podemos aprender com a nossa tarefa crítica em*

---

<sup>9</sup> Expressão cunhada por ANDERSSON (1971)

<sup>10</sup> RIST (1996), p.103.

*relação a um texto?*, ou para voltar à pergunta que fizemos já na introdução, *Fazemos dissertações querendo o quê?*

Roland Barthes nos sugere uma possível resposta. Ela segue pela negativa<sup>11</sup>:

“o crítico não tem de reconstituir a **mensagem** da obra, mas o seu **sistema**. (...) É com efeito ao reconhecer que ela não é mais do que uma metalinguagem que a crítica pode ser, de modo contraditório mas autêntico, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, histórica e existencial, totalizante e liberal. Pois, por um lado, a linguagem que cada crítico escolhe falar não lhe desce do céu, ela é alguma das linguagens que sua época lhe propõe, ela é objetivamente o termo de um certo amadurecimento histórico do saber, das ideias, das paixões intelectuais, ela é uma *necessidade*; e por outro lado essa linguagem necessária é escolhida por cada crítico em função de uma certa organização existencial, como o *exercício* de uma função intelectual que lhe pertence particularmente, exercício no qual ele põe toda a sua ‘profundidade’, isto é, suas escolhas, seus prazeres, suas resistências, suas obsessões. Assim pode travar-se, no seio da obra crítica, o diálogo de duas histórias e de duas subjetividades, as do autor e as do crítico. Mas esse diálogo é egoisticamente todo desviado para o presente: a crítica não é uma ‘homenagem’ à verdade do passado, ou à verdade do ‘outro’, ela é construção da inteligência do nosso tempo.”

Se Barthes estiver correto, quando atribuímos *confusão* ou *obscuridade* ao texto de Platão, talvez o problema não esteja tão diretamente no texto de Platão, mas sim na confusão e obscuridade do nosso trabalho crítico em relação ao tempo

---

<sup>11</sup> BARTHES. *O que é a crítica*. In: PESSOA (2016), pp. 211 -212 [os itálicos são de Barthes, os negritos são nossos]

e desejos de que nós mesmos somos feitos, quando olhamos para a estrutura de pensamento apresentada pelo *outro* - no nosso caso, a *República*.

Em outras palavras, se não podemos pretender objetividade completa, sobretudo quanto a uma obra de complexidade dramática e histórica tão reconhecida, o fundamento de uma pesquisa precisa ser, efetivamente, uma certa clareza - mas acerca de nós mesmos, senão daquilo que estamos procurando, pelo menos com o que estamos insatisfeitos.

Isto ainda é intensificado no nosso caso, enquanto intérpretes de um diálogo que se preocupa com valores daquilo que designamos tradicionalmente como *ética*. Pois, para ecoar Bernard Williams<sup>12</sup>,

"escrever sobre filosofia moral deveria ser um trabalho perigoso (...) [tanto porque revela] as inadequações das próprias percepções de quem escreve (...) [quanto porque] corre-se o risco de guiar mal as pessoas justo sobre assuntos importantes. (...) muitos escritores evitam o segundo perigo recusando escrever sobre qualquer coisa que importe."

Williams pareceu não recusar. Também eu gostaria de aprender a fazer isto.

Então, se a nós importa entender a dinâmica do espaço público; ou o motivo por que cinco países detêm 40% dos votos no Fundo Monetário Internacional enquanto vinte e três países africanos somam 1%, ou ainda por que tomar uma decisão pessoal frequentemente é uma experiência dolorosa; o que

---

<sup>12</sup> WILLIAMS (1972), *Morality - an introduction to ethics*, p.xxvii

precisamos nos perguntar é: *como a República nos ajuda a entrever isto que nos importa?*

Isto só descobriremos ao fim deste exercício de interpretação.

Mas, para começá-lo, precisamos considerar três particularidades do diálogo platônico elencadas por Norbert Blössner<sup>13</sup> e as quais subscrevo inteiramente neste trabalho:

- (1) A relevância da forma dialógica;
- (2) A relevância do contexto para o argumento; e
- (3) A consideração de toda a gama de especificidades que surge da tarefa de apresentar um argumento particular em modo ficcional particular.

Vejamos os argumentos que Blössner nos resume<sup>14</sup>:

"Platão nunca fala por si mesmo na *República*. Cada frase é pronunciada por um personagem fictício. O diálogo não tem prefácio no qual o autor se dirige ao leitor com a sua própria voz (como, por exemplo, Aristóteles e Cícero fizeram), nem o autor aparece como personagem que fala no próprio diálogo.

Mesmo o protagonista habitual, Sócrates, não é designado como uma autoridade a ser seguida acriticamente. Sua ironia e profissão de ignorância característicos (por ex., 506 c-d), e, sobretudo suas manobras retóricas, causam a abertura de uma distância entre ele mesmo e o leitor. Isto é o que devemos esperar, se atentarmos à regra geral dos diálogos platônicos que adotam tons irônicos e céticos em relação a 'autoridades' (em oposição a argumentos)."

Contra o dogmatismo insistentemente atribuído a Platão e a interpretações que colocam Sócrates como porta-voz irrestrito, podemos adotar uma postura que

---

<sup>13</sup> BLOSSNER (2007), p.376

<sup>14</sup> Idem

se ocupe em entender que interpretar um diálogo consiste em perceber o imprevisto de que são constituídos os diálogos (assim como as decisões que tomamos na nossa própria vida). Improvismo marcado na *República* no contexto mesmo da fundação da cidade (368a-c, como veremos adiante) e no da sua especificação no livro V (450e-51a).

*Platão improvisado?* Como podemos dizer isto do marco fundador da filosofia? Embora a história da filosofia não tenha uma coleção pequena de sistemas e discursos que se pretendem fechados, os diálogos platônicos, em oposição, são construídos através de uma série de instrumentos de qualidade teatral<sup>15</sup>. É assim que Platão, enquanto um dramaturgo privilegiadamente de argumentos, monta cenários e personagens dentro de investigações nas quais vemos Sócrates interagir diferentemente com diferentes parceiros - neste aspecto, aliás, como qualquer um.

Neste caso, no entanto, se Sócrates é um personagem fictício que não pode nos ouvir e, claro, não pode responder diretamente às nossas perguntas, como a dialética platônica funcionaria para nós - que não somos personagens conversando com Sócrates? Ainda segundo Blössner<sup>16</sup>:

"O tipo de discurso que Sócrates engaja na *República* é precisamente um que o *Fedro* (271a-278b, especialmente 279b-272b) classifica como o ideal comunicativo.

[Já] o leitor não é o interlocutor, mas sim a testemunha do discurso. E o que Platão pretende mostrar [ao leitor] não é idêntico ao que Sócrates diz ao interlocutor. Em vez disso, a encenação de Platão transforma uma asserção filosófica em uma *peça* dialógica, cujo sentido resulta não só da soma de frases

<sup>15</sup> Para um estudo mais aprofundado da relação entre os gêneros do discurso dentro da dialética platônica, ver sobretudo Andrea Nightingale, *Genres in dialogue* (1995) e Monique Dixsaut, *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon* (2001).

<sup>16</sup> BLOSSNER (2007), p.377

contidas no texto, mas também de um drama no qual aqueles que pronunciam estas falas são envolvidos."

É, portanto, parte do exercício de interpretação desta obra, procurar entender quais são as preocupações, desejos, e pontos de partida dos interlocutores de Sócrates, tanto quanto o faríamos tentando desvendar Diadorim de Guimarães Rosa ou um amigo, amante ou parente com quem se procura conversar com atenção.

Em outras palavras, é uma regra básica de interpretação (de obras literárias assim como da vida em volta) que frases só podem ser entendidas no seu próprio contexto. E, no entanto, intérpretes em filosofia costumam tão frequentemente se esquecer disto.

É por estes motivos que a dissertação que começa aqui não pretende acabar com querela interpretativa nenhuma, das que duram entre os debates platônicos. Não teremos nem mesmo um *estado da questão* por força da compreensão de que *a questão* não é invariável - ela depende do caminho que se trilhou por si mesmo junto com o texto<sup>17</sup>.

E por onde vai para este *caminho*? Na sua feitura, o que pareceu ainda mais urgente dentro do tema que já tinha parecido urgente - a grande estrutura analógica entre cidade e alma - foi entender antes a maneira como Platão faz Sócrates introduzir a analogia na *República* e o que é esperado desta relação proporcional, para, só então, perceber melhor as suas consequências.

---

<sup>17</sup> Embora tenhamos, na *Parte 3*, uma comparação entre estratégias de interpretação. Mas a sua função, dentro desta pesquisa é muito diferente da colocação de um problema; ela serve justamente como mostra de que também interpretações são feitas de escolhas que precisamos assumir e, assim, tornar mais claras quais foram as escolhas interpretativas tomadas no curso da investigação que contitui esta pesquisa.

Isto porque a *República* engaja num mesmo movimento a questão da justiça e uma busca pela estrutura da cidade a partir do estudo de alguns padrões de comportamento da condição humana. É neste sentido que o modelo heurístico que conduz a investigação se transforma ele mesmo num tema filosófico. E é por ser propriamente um tema filosófico que, analisando os elementos que compõem os termos da nossa analogia, precisaremos analisar o que vem a ser propriamente um *elemento*; como o reconhecemos, e como se relaciona dentro de um conjunto unitário.

O grande paradigma dos gregos para esta relação que lhes era tão fundamental foi a escrita alfabética. Nós, por hábito e indiferença, somos capazes de esquecer o desconforto que alguma vez sentimos antes de aprender o alfabeto. Mas, para os gregos, que não eram de maioria letrada<sup>18</sup>, a abstração que representa uma letra com relação ao seu som correspondente, por um lado, e a de um conjunto de letras com relação a uma palavra, por outro, parece ter sido objeto de contínuo alumbramento.

É assim que, procurando entender o processo analógico a partir dos seus elementos, e a relação alma-cidade a partir da sua analogia, esperamos que esta dissertação sirva como um instrumento para relemos a *República*, o resultado das suas interações entre partes da alma e partes da cidade e, com alguma sorte, as nossas próprias vidas.

---

<sup>18</sup> Segundo Havelock, em Atenas, ao menos, a escrita só passou a ser ensinada às crianças da elite como parte da sua *paideia* poucas gerações antes da de Platão. (HAVELOCK, 1996, P.117.)

## PARTE 1 - Uma *natural* artificialidade: analogia, escrita e decifração

"A natureza cria similaridades. Basta pensar na mimética. A capacidade mais alta para produzir similaridades, no entanto, é a humana. O seu dom de ver semelhanças não é mais do que um rudimento da compulsão poderosa nos tempos antigos de se transformar e se comportar como alguma outra coisa. Talvez, dentre as funções [humanas] mais altas, não haja nenhuma em que a faculdade mimética não tenha um papel decisivo."

Walter Benjamin, *Sobre a faculdade mimética*

## 1. De que cidade estamos falando?

A *República* é um diálogo sobre conflitos de desejos, dissemos anteriormente, e já na sua primeira página somos apresentados a um dos modos como este conflito é banal e cotidiano. Sócrates é o narrador do diálogo, e reconta uma conversa que teria tido no dia anterior. Tendo assistido a uma festa religiosa no porto de Atenas, o Pireu, voltava à cidade na companhia do seu amigo Glauco quando foi interceptado por um grupo liderado por um Polemarco.

Nesta passagem engenhosamente exemplar de uma microinstância da *Realpolitik*, Polemarco presume que o desejo de Sócrates é irrelevante se ele não for mais forte do que o grupo que insiste pela sua permanência. Sócrates responde que a alternativa poderia estar em procurar persuadir o grupo mais forte de que devem deixá-lo ir embora. Mas, para isto, seria necessário que eles *ouvissem*. E, diante desta recusa politicamente fundamental, a da escuta, é inevitável que os mais fortes consigam o que querem (327c).

Já nesta cena inicial Platão nos apresenta o papel da força e da compulsão nas relações humanas, um assunto central a ser desconstruído e reconstruído ao longo da *República*. Neste contexto, no entanto, Sócrates, aquele historicamente condenado à morte por ter negado a sua escuta, se deixa seduzir pelo convite mais brando de um membro moderado desta maioria, e concorda em ir quieto.

Na casa de Polemarco há uma pequena reunião festiva de pessoas com diferentes tipos de influência na cidade. Dentre as figuras mais emblemáticas, há Céfalo, o patriarca estrangeiro a Atenas que tinha na guerra um interesse particular

(manter sua pequena fortuna com uma fábrica de escudos); Lísias, um de seus outros filhos, cuja profissão consistia (à semelhança dos advogados contemporâneos) em escrever discursos de acusação ou defesa para serem lidos por seus clientes no tribunal; Trasímaco, o sofista impaciente com o que lhe parece ser a demagogia de Sócrates; e Glauco e Adimanto, que serão os interlocutores principais do diálogo.

É importante notar que esta escuta, aquilo que permite o diálogo filosófico, embora conviva com as pequenas injustiças cotidianas, não está localizada dramaticamente num momento especial de crise, mas sim num dia de festa em que a cidade aparece ordenada e bela.

Trata-se do fim de uma procissão, de um ritual alegre em que a harmonia entre os diferentes parece concreta e no qual a cidade espera por uma noite de ainda mais festa. A conversa que segue ganha fôlego tão grande que não chegamos a ver a festa nem as competições em homenagem à deusa, mas não deixa de ser importante notar este entorno dramático principalmente quando atentamos para a escolha dos personagens que, no futuro em relação à data dramática do diálogo<sup>19</sup>, mas no passado em relação à sua data de composição<sup>20</sup>, têm destinos subjugados à arbitrariedade seja da tirania dos Trinta, seja da democracia recém-reestabelecida e também tumultuada<sup>21</sup>.

É neste ambiente que procura-se pela justiça. O que pode ser dito sobre ela?

---

<sup>19</sup> Estimada em torno de 420 a.C., baseada na situação histórica dos personagens [ver ALLAN (1940) *in* ROCHA PEREIRA (2008), p. xii]

<sup>20</sup> Ainda mais difícil de supor, mas pensa-se ser provável entre 30 e 50 anos depois da data dramática por causa das referências que Platão faz a textos de seus contemporâneos, portanto, +-375 a.C [cf. CROSS e WOZLEY (1964) *in* ROCHA PEREIRA (2008), p. xiv]

<sup>21</sup> Como apontado por NUNES (1973).

A conversa inicial entre Sócrates e Céfalo, e sobretudo a subsequente com Polemarco, nos mostra a prática do *elénchos* (a refutação socrática) em relação ao conforto frequentemente negligente contido em reproduzir concepções de justiça *através de slogans*<sup>22</sup> da tradição poética sem investigação pessoal das relações em que cada caso está inserido.

Na sequência, Trasímaco tira Sócrates do seu tom ameno e mostra, "como uma fera"<sup>23</sup>, a sua compreensão pouco epigramática de justiça: ela seria "a conveniência do mais forte"<sup>24</sup>. Trasímaco admite que os fracos sofrerem o que precisam e os fortes fazerem o que querem não é o que as pessoas usualmente tomam como sendo a justiça, mas que isto só acontece porque "aqueles que criticam a injustiça não a criticam por rejeitar praticá-la, mas por temerem sofrê-la"<sup>25</sup>.

Sócrates tenta refutá-lo mostrando outra concepção de governo (como veremos à frente), ainda assim a insatisfação geral em que termina esta parte do diálogo é o que dá margem aos desafios de Glauco e Adimanto, que desejam escutar Sócrates por ao mesmo tempo concordarem com Trasímaco (as vantagens de fugir às regras têm apelo) e não quererem concordar com Trasímaco (não foi assim que mamãe os ensinou...). Há aqui um conflito ainda mais intenso - o interno.

Serão estes, portanto - os atentos a uma investigação interna - que acompanharão Sócrates em todos os livros que seguem, os jovens tão filhos de

---

<sup>22</sup> Em referência ao modo como Hannah Arendt (1999) examina se os clichês e slogans com que Eichmann (réu de crimes contra a humanidade) se expressava tinham relação com a sua incapacidade de pensar eticamente, em *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*.

<sup>23</sup> 336b5: ὡσπερ θηρίον

<sup>24</sup> 338c2: τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

<sup>25</sup> 344c3-4: οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὄνειδίζουσιν οἱ ὄνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν.

Árison, o *melhor*, quanto Platão, de quem são, portanto, meio-irmãos. É este o *gênos* que Sócrates elogia pela coragem e eloquência (362b), o que não impede a defesa temporária de um discurso com o qual não se concorda plenamente, se for pela finalidade investigativa de ser *verdadeiramente* persuadido.

Aqui, estou evocando a intervenção de Glauco, *que é sempre o mais destemido em tudo* (357a), e retoma a discussão quando Sócrates julgava estar livre dela. É Glauco, portanto, quem transforma o livro I num proêmio à investigação atenta, pois, embora nem Sócrates tivesse se dado por satisfeito com a maneira *glutona* (354a) que o levou à conclusão de que “jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça”<sup>26</sup>, é a objeção de Glauco que permite a atenção ao modo como podemos destrinchar esta investigação.

E faz isto quando mostra energicamente a sua insatisfação com o fim do debate que acabara de ouvir sobre um assunto cujo poder de identificação é tão alto: ou a tensão da justiça com a injustiça não está presente em quase toda experiência humana?

Se esta exigência é determinante para a sequência do diálogo, é porque a convicção de Glauco sobre a suposta vantagem da justiça é convencional - ela está fundada na sua educação e tradição: já de antemão ele *deseja* ver a justiça como superior, mas não consegue encontrar na convenção qualquer justificativa que o satisfaça.

---

<sup>26</sup> 354a 8-9: Οὐδέποτε ἄρα (...) λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης.

Glauco intui, portanto, que a justiça possa ser um bem em si mesmo, além de ser um bem por suas consequências; mas, não sabendo dizer o porquê, vê em Sócrates a possibilidade de encontrar um *lógos* que finalmente liberte o seu objeto de desejo, a convicção na justiça.

Afinal, apenas em termos de uma experiência viciada na corrida por poder e riqueza, é bastante possível que Trasímaco seja mais convincente do que Sócrates no livro I; e a sua descrição sobre a maneira como os governos se estabelecem no poder não pode ser ignorada. A ponto de Glauco chegar a dizer que, se Trasímaco recuou no embate, foi por certo poder encantatório de Sócrates (358b, *como uma serpente*), não por seus argumentos<sup>27</sup>.

Mas, de novo, os irmãos (menciono os dois porque Adimanto desenvolve outro lado da mesma situação), os irmãos *desejam* a justiça, ou seja, desejam adequar o discurso àquilo que, por hábito, e não por raciocínio, eles já desejam.

É neste ponto que Glauco e Adimanto marcam, inclusive, uma mudança na postura de Sócrates, que havia concluído o livro I dizendo que devemos descobrir *o que* a justiça é antes de saber *se* ela é uma virtude ou não, ou seja, como ela é (354c). Mas, passadas as duas intervenções, Sócrates legitima a insatisfação dos irmãos e compreende o seu desejo de ver, o que leva a um discurso imagético e, como veremos, muito diferente do seu *elenchos*.<sup>28</sup>

Mas um discurso por imagens logo quando o desejo é de uma justificativa? Talvez justamente o que não é estritamente racional seja o que importa naquilo que

---

<sup>27</sup> Voltaremos a este ponto no capítulo *Governo como promessa de satisfação - Os termos de Trasímaco*

<sup>28</sup> HELMER (2006), P.58

Glauco chama de *persuasão verdadeira*. Pois, se é Glauco quem aparece dizendo estas palavras, atrás dele, não muito escondido, vemos um dos refrões que Platão tomou para si: Será que um teatro *desilusionista* não impede a *mimesis*?<sup>29</sup>

A insistência de Adimanto, por seu lado, no assunto da poesia também ecoa a dúvida do irmão-autor: é a poesia despreocupada com as consequências do seu *ethos* que educa pessoas confusas?

Investigaremos isto a seguir, no capítulo *Imagem, proporção e analogia*. Mas, por enquanto, já podemos entrever a dificuldade singular de se construir um modelo. Todos os que trabalham com educação entendem a sutileza deste problema. Ele envolve agir sobre a vontade e a disposição daqueles que escutam e que, por efeito da condição humana, desejam a desilusão com aquilo que é falso, mesmo lidando com o irracional que é da ordem dos desejos.

É pintando os seus irmãos assim, como os ouvintes atentos que desejam viver bem, que Platão os coloca, junto com Sócrates, como *fundadores de cidade*. Eles chegam a isso depois de duas grandes intervenções. Como mencionei, é Glauco que salva a discussão, pois é ele que abre o livro II para mostrar a insuficiência do discurso de Sócrates. Mas os desafios tanto de Glauco quanto de Adimanto não são apenas quanto aos argumentos do livro I; talvez sejam também, fortemente, quanto à eficácia do *elenchos* socrático como método.

Já a primeira pergunta de Glauco, sobre que tipo de bem é a justiça, pede uma resposta positiva de Sócrates, por exemplo, e não a purificação de noções errôneas

---

<sup>29</sup> Embora não possamos entrar no debate estrito sobre a *mimesis*, ela está implicada na investigação do capítulo *Imagem, proporção...*

dela. Além disso, ambos os irmãos adotam o método de Trasímaco, ou seja, longos discursos retóricos; mas o fazem no movimento de colocar a própria retórica em xeque, radicalizando o discurso do sofista para buscar um discurso sobre a justiça que os satisfaça.

É nesse sentido da irreverência que o papel dos irmãos se aproxima ao do próprio Trasímaco, mesmo tendo pretextos diferentes: Trasímaco diz que não é concebível, como Sócrates sustenta, que os governantes dirijam a cidade em vista dos governados (346e); Glauco reclama o refinamento propriamente humano em relação aos hábitos dos animais (372d) e Adimanto acusa Sócrates de tornar os guardiões infelizes (419a).

Trata-se, assim, de uma mesma objeção que denuncia a maneira como Sócrates privilegia o coletivo sobre os interesses pessoais<sup>30</sup>. E a resposta de Sócrates se desenrola, como veremos, em modos diferentes de um mesmo refrão: numa cidade fundada pela amizade, o interesse do todo e o das partes é o mesmo.

Dito assim, parece simples. Mas esta é uma questão difícil porque leva a pensar que, se o interesse pessoal depender de fato do interesse da comunidade, como alguém pode não se interessar (pessoalmente) pelo seu próprio interesse (comunitário)? Uma investigação disto levaria a conjecturas antropológicas complicadas. Mas, para os nossos propósitos, basta levar em conta que, por falta de atenção ou confiança na comunidade, existem indivíduos cujo critério de decisão é, grosso modo, egocentrado.

---

<sup>30</sup> Cf. PRADEAU (2010), P.100

Seria, no entanto, possível produzir um discurso sobre a justiça que sirva também a estes - a quem a comunidade não aparece como relevante para o seu interesse particular? Platão, o dramaturgo auto-crítico que não prega só para convertidos parece se preocupar com isto.

E, se pensarmos que o desejo, por hábito, é coisa fomentada no âmbito das imagens, talvez possamos identificar como estratégia de composição do diálogo (e de sedução do leitor) uma estrutura de relação que *mostra* os interesses individuais engajados a partir daqueles da comunidade. O efeito é erótico: incluir na investigação também aqueles a quem a convicção da superioridade da justiça não é evidente significa agir sobre o seu desejo.

É, então, para este caminho que a nova postura de Sócrates parece apontar. Mesmo se dizendo incapaz de defender a justiça de maneira *melhor* do que fizera no embate com Trasímaco, o filósofo diz que, então, ele deve procurar outro modo, também dentro dos limites da sua capacidade, de defendê-la. *Defendê-la*, aliás, o vocabulário que Platão emprega quando se refere à justiça parece todo pertencer mais a um personagem do que a um conceito: *ataca-se, defende-se, acode-se, socorre-se* a justiça (368bc).

Ela aparece efetivamente como um objeto de desejo que, como qualquer outro, sentimos urgência de ver, já que é do âmbito do olhar a excitação dos desejos. Todo o esforço de acuidade de visão gira em torno, assim, do que parece ser um personagem, onipresente na sua invisibilidade. O desejo pela justiça é, assim, desejo de um valor: ainda que não saibamos de antemão *o que* ela é, deve-se sempre

homenagem a ela; como se fosse um deus desconhecido, mas do qual sempre soubemos ser um deus<sup>31</sup>.

Os leitores do diálogo *Sofista* talvez reconhecerão aqui um ponto de contato: há também um personagem que simboliza a definição do que se busca. Mas, se no caso do sofista, a dificuldade em vê-lo se traduz no desejo de aprisioná-lo, pois ele é um *phantasma* dentro da cidade, fugidio em suas muitas imagens; no caso da justiça, o desejo é de convivência com ela investigando as relações que a possibilitariam.

É assim que podemos ver a fundação da *Callópolis*, a cidade que promete ser genuinamente bela, como um experimento mental que guarda a possibilidade de falar sobre o *todo* - este sonho pragmaticamente inalcançável. Afinal, será a investigação do caso extremo que é a ambição pelo *todo* que mostrará, no seu percurso artificioso de decifração, instrumentos que ajudam a olhar para as nossas experiências naturalmente fragmentadas.

Mas que instrumentos seriam estes? E o que seria a tal decifração? Que diferença é esta entre o que é artificioso e o *natural*?

Também o nosso percurso será formado de *partes* e, depois de analisarmos no que constitui formalmente o procedimento analógico (adiante, no capítulo *Imagem, proporção, analogia*), cuidaremos de interpretar as tripartições que Sócrates sugere tanto à cidade que fundou quanto à alma, na parte 2 desta dissertação (ainda mais à frente, em *Estátua de olhos púrpuras*).

---

<sup>31</sup> Cf. GOLDSCHMIDT (1947a) p.49.

Mas, já agora, podemos supor que o projeto de construir uma cidade cuja intenção seja tornar a justiça visível expresse a tentativa de trazer para o âmbito das interações sensíveis, humanas aquilo em que só se pode pensar, não ver. Afinal, não é metafórica a nossa compreensão de fenômenos igualmente invisíveis como a eletricidade, que se explica em termos de *fluxo* e *carga*, ou o rádio, que vem em *ondas* - um vocabulário todo emprestado de relações amplamente visíveis?

Arquitetada assim, a cidade que vemos ser construída por seus fundadores não poderia ser parecida nem com a narração de cidades históricas nem com a das míticas. Trata-se de uma cidade que nos ajuda a criar um vocabulário metafórico para investigar dois mistérios que se cruzam: a possibilidade da justiça, essa palavra tão desgastada; e os desejos humanos que nos levariam a ela.

Trata-se, finalmente, de uma cidade que se esforça na construção de um modelo enquanto pensa sobre o que significa ser modelar.

### 1.1.1.1. ...natural?

Fabricar uma cidade no discurso depende da pergunta sobre o porquê de vivermos em conjunto, afinal. Assim, mesmo que independente de heróis ou dos moldes convencionais de narrações da origem, a *arkhé* da cidade é humana: baseada naquilo que presumimos serem necessidades humanas. Ou melhor, na *multiplicidade* daquilo que presumimos serem necessidades humanas (*pollōn endenēs*)<sup>32</sup>.

Necessidades estas que se transformam em luxos (*truphé*) quando Glauco intervém qualificando a primeira cidade que Sócrates propôs e chamou de saudável<sup>33</sup>, como cidade de porcos<sup>34</sup>. Das necessidades, passamos aos desejos, o que mostra a primeira cidade como a expressão daquilo que a *pólis* poderia ser, se as necessidades humanas fossem tão espontaneamente regradas quanto aquelas dos porcos.

Mesmo trabalhando a terra, cantando e fazendo sacrifícios - o que se diria *civilizado* em oposição ao *animalesco* -, o ordenamento desta cidade parece estranho ao modo de ser humano. O que é, então, o modo de ser humano?

Para Glauco, tem a ver com os desejos. Em oposição ao *espontaneamente regrado*, a economia do âmbito humano é a maneira como os desejos levam ao esforço de organização. Passamos a ter, então, perfumes, incensos, sobremesas (373a); e, já que os fundadores de cidade estão no domínio do *humanamente*

<sup>32</sup> Cf. 369b5-7 : Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ὄν> ἐνδείης· ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν;

<sup>33</sup> 372e

<sup>34</sup> 372d

necessário, impulsionam a *febre*<sup>35</sup> desta nova cidade até o seu limite, ou seja, ao aumento populacional, à expansão territorial e, finalmente, às guerras.

Ainda assim, se nem todo desejo envolve necessidade, não é evidente que aquilo que supomos serem necessidades não envolva desejo. A própria noção de necessidade apresenta, então, dois aspectos.

Por um lado, ela se impõe como um estado natural que descreve a condição humana: vemos a alimentação, por exemplo, como a primeira e mais importante de todas as necessidades, pois significa a sobrevivência individual. Por outro lado, ela é *colocada* como necessária (373a), na variedade qualitativa e quantitativa que conhecemos bem: sempre nos alimentamos, mas a relatividade coletiva e individual de culturas alimentares pode, ela mesma, também se justificar numa certa necessidade.

Trocando em miúdos estereotípicos: um mexicano *necessita* de pimenta?; um baiano *necessita* de dendê?; um carioca *necessita* de ar condicionado? Melhor pararmos com estas perguntas por aqui, porque, no extremo, podemos chegar à pergunta reversa: viver, afinal, é uma necessidade ou um desejo?

É assim que chegamos a uma dificuldade que costumamos querer esquecer: qual é o limite entre a necessidade e o desejo? Se tanto a defesa da justiça que Sócrates faz no livro I quanto a cidade de porcos forem estritamente baseadas na necessidade lógica das relações, ou seja, em necessidades justificadas por raciocínios, Glauco mostra duas vezes que isto não é o suficiente: um discurso

---

<sup>35</sup> Sócrates chama esta segunda cidade de doente (flegmática), 372e8: φλεγμαινουσαν πόλιν θεωρήσωμεν

*verdadeiramente* persuasivo precisa orquestrar as necessidades lógicas no âmbito humano, ou seja, considerando o irracional e a desmedida.

Curioso é que Sócrates - o filósofo por antonomásia, aquele que, segundo o *Fédon*, não tem o medo (irracional) da morte porque já a exercita em vida - qualifica a primeira cidade de *verdadeira* (alethiné). Como podemos entender estas diferentes acepções do que é verdadeiro?

A primeira cidade é tão simples que formaria uma comparação com a alma igualmente simples (justo seria comer, dormir, cantar e conviver com outros que comem, dormem, cantam), mas o que ela não permite a nós, que não somos cidadãos dessa cidade de sonho, mas sim investigadores, é o confronto justamente com a particularidade humana mais importante: a capacidade de decidir, ou seja, pensar sobre o valor das ações em cada situação.

Em outras palavras, a escolha, colocada por Sócrates ainda na parte final do seu argumento no livro I, como a função (*érgon*) da alma<sup>36</sup>, é assumida no contexto da fundação da cidade como aquilo que é propriamente *natural* ao ser humano. Pois, mesmo tendo sido inicialmente chamada *verdadeira*, a primeira cidade era um lugar de trocas onde a necessidade não atuava como ligação social, ela juntava sem unir: a divisão do trabalho permitia uma complementaridade, não uma comunidade<sup>37</sup>,

---

<sup>36</sup> Cf. 353d3-6: ψυχῆς ἔστιν τι ἔργον ὃ ἄλλω τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἐνὶ πράξει, οἷον τὸ τοιόνδε: τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, / A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie.

<sup>37</sup> Como Monique Dixsaut (2003) observa no capítulo *A cidade e o mundo* do seu livro *Platão*. p.218

pois só poderia existir a partir de uma improvável intuição coletiva que não hesitaria acerca do que deveria ser feito.

Claro, mesmo a *convivência* pode ser lida como um processo de decisões. Mas a nós, que estamos olhando para esta cidade não enquanto sonhamos acordados com uma alternativa às filas de supermercado e engarrafamentos nas nossas cidades reais, mas sim enquanto modelo para investigação das relações de que somos feitos, este processo de decisões não aparece claramente.

Em outras palavras, uma cidade de sonho em que a subsistência sem conflitos é toda a ambição dos cidadãos, embora nos apareça como uma nostalgia bonita, não nos ajuda a investigar justamente aquilo que nos interessa: *como* escolher - a origem dos conflitos internos e políticos.

Já na cidade inchada, ou seja, o lugar em que os desejos se confundem com as necessidades, cada ação precisa ser fruto de deliberação. Finalmente, será da guerra, ou seja, da decisão pelo extrapolamento dos limites da subsistência, que surgirá uma última necessidade: a de defesa e ataque. E, nesta cidade, ainda que cheia de *febre*, é preciso desejo de aprender (*katamathein*) para distinguir o familiar do estranho, ou seja, o defensável do ameaçador.

Chegamos, portanto, ao lugar onde se *inventaria* a justiça: a educação dos guardiões. Ciclicamente, a condição humana de investigação parece ser esta: só sabemos ver a justiça educando para ela. A pergunta sequente é, de novo: *como*?

É neste sentido que parece oportuno terminar o capítulo com um ponto epistemológico que equivale à pergunta: *quando aprendemos, aprendemos apenas*

*convenções ou também sobre a natureza?, ou ainda como podemos ter acesso cognitivo à natureza?*

Embora a palavra *natureza* (*phúsis*) indique processos alheios à intervenção humana, a pergunta pelo seu acesso só pode se manifestar através de uma convenção, a linguagem - está posto o paradoxo do conhecimento humano.

É assim que, se trouxermos a esta investigação o que acabamos de discutir (a constatação de que o *natural* à humanidade é o seu imperativo de fazer escolhas, convenções), podemos sugerir uma hipótese a ser verificada ao longo do restante desta dissertação: o nosso acesso a isto que chamamos natureza é tanto melhor quanto mais ele mostrar as relações que compõem isto que queremos conhecer.

Dito assim, isto não é evidente. Mas olhando para um exemplo rápido, talvez se torne mais palatável. Quando digo: *é noite de lua cheia*, eu descrevo um fenômeno *natural*, alheio à minha intervenção, mas inteligível através do que a minha linguagem permite dizer das relações que eu compreendo deste mesmo fenômeno: sei que a lua é visível com formatos diferentes em momentos diferentes de cada mês, e aprendo a descrevê-los: a lua pode igualmente ser *minguante*, *nova* ou *crescente*.

Esta minha linguagem sobre o fenômeno que é a figura da lua no céu é, no entanto, muito limitada se comparada à de um especialista em observação lunar, que constrói um vocabulário progressivamente mais específico quanto mais ele observar suas crateras, suas oscilações orbitares, a intensidade do seu brilho, etc.

Neste cenário, o que o especialista faz é descrever o mesmo fenômeno que eu descrevi, mas a partir de relações que só são inteligíveis com o seu vocabulário. Em

outras palavras, isto que é *natural* é acessado por nós a partir de códigos convencionais (*lua* poderia chamar-se *vênus*, se convencionássemos assim), mas o que estas convenções descrevem são as *relações* que podemos perceber do fenômeno - este é o nosso acesso ao que chamamos *natureza*.

A chave interpretativa do motivo psico-político na *República* que proponho nesta dissertação<sup>38</sup> se baseia numa relação análoga, em que é preciso decifrar as *relações* como alma e cidade podem ser entendidas usando como instrumento de investigação a decifração de elementos (e, portanto, criação de vocabulário) em que podemos decompô-las.

No contexto da *República* este modo de investigação é inseparável das imagens que Platão usa, como vimos anteriormente. Mas o modo como Platão usa imagens coincide com a nossa expectativa sobre o que elas são? É chegada a hora de analisá-las.

---

<sup>38</sup> Veremos com mais detalhes no que esta hipótese implica na *parte 2*, adiante.

## 2. Imagem, proporção e analogia

Aristóteles conta que, quando Esopo esteve em Samos, representou um demagogo processado por tirar vantagem da sua posição para ganhar dinheiro; e que teria começado sua defesa com a seguinte fábula:

"Uma raposa, ao atravessar um rio, caiu em um barranco. Não conseguindo sair, sem poder se defender, e ferida, várias pulgas passaram a sugar o seu sangue. Um ouriço que passava a viu e, movido de compaixão, se ofereceu para retirar as pulgas. A raposa se recusou, e quando o ouriço perguntou o motivo, ela respondeu: 'Estas pulgas já estão cheias do meu sangue e não sugam mais, mas se você retirá-las, outras virão, e estas estarão com fome' Da mesma maneira, povo de Samos, vocês não sofrerão mais mal deste homem, pois ele é rico, mas se vocês condenarem-no à morte, outros mais pobres virão, e irão roubar e dilapidar os fundos públicos."<sup>39</sup>

Isto, caros leitores, é retórica. Mas, mais elementarmente, é uma *imagem*, e este é o ponto que nos interessa.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 2.20.6: Αἴσωπος δὲ ἐν Σάμῳ δημηγορῶν κρινομένου δημαγωγῷ περὶ θανάτου ἔφη ἀλώπεκα διαβαίνουσαν ποταμὸν ἀπωσθῆναι εἰς φάραγγα, οὐ δυναμένην δὲ ἐκβῆναι πολὺν χρόνον κακοπαθεῖν καὶ κυνοραιστάς πολλοὺς ἔχεσθαι αὐτῆς, ἔχινον δὲ πλανώμενον, ὡς εἶδεν αὐτήν, κατοικτεῖραντα ἐρωτᾶν εἰ ἀφέλοι αὐτῆς τοὺς κυνοραιστάς, τὴν δὲ οὐκ ἔαν: ἐρομένου δὲ διὰ τί, "ὅτι οὗτοι μὲν" φάναι "ἤδη μου πλήρεις εἰσὶ καὶ ὀλίγον ἔλκουσιν αἷμα, ἐὰν δὲ τούτους ἀφέλητε, ἕτεροι ἐλθόντες πεινῶντες ἐκπιῶνταί μου τὸ λοιπὸν αἷμα". "ἀτὰρ καὶ ὑμᾶς, ἄνδρες Σάμιοι, οὗτος μὲν οὐδὲν ἔτι βλάμει (πλούσιος γὰρ ἐστίν) , ἐὰν δὲ τοῦτον ἀποκτείνητε, ἕτεροι ἥξουσι πένητες, οἱ ὑμᾶς ἀναλώσουσι τὰ λοιπὰ κλέπτοντες."

Na *República*, há diversas cenas cujos leitores modernos analisam enquanto símiles, paradigmas, analogias; mas que Platão costuma caracterizar pelas palavras gregas adequadas: sobretudo *eikón*, imagem, *parádeigma*, exemplo, *homoiós*, semelhante.

Mas existe alguma diferença entre o uso indutivo da imagem de Esopo (na empreitada de manter o sistema de corrupção em Samos) e os do projeto filosófico da *República* (de mostrar o que é a justiça)? Se ela existe, Platão pode explicar qual é?

Como estamos em território estrangeiro, é melhor conhecer a língua. Então começemos olhando para a palavra *eikón*. Segundo o dicionário Liddell-Scott, antes de conotar propriamente *imagem*, a palavra significa *semelhança*, mas também *probabilidade*, *plausibilidade*<sup>40</sup>. É assim que, propondo que a combinação entre estas noções não seja apenas um acidente histórico, Richard Robinson<sup>41</sup> diz que os gregos consideravam uma sentença *provável* quando ela se *assemelhava* à realidade ou à verdade. Também *provável*, mesmo sendo contraintuitivo para a maneira contemporânea de compreender a relação imagética, é que tenha sido deste contexto verbal-auditivo que se derivou a noção de imagem enquanto objeto da visão.

Mas o tema do perigo de tomar ilusões pela realidade não é justo um dos mais assíduos nos diálogos?, e Platão costuma ser bastante enfático ao separar as atividades que podem produzir enganos, por um lado, e a filosofia, por outro<sup>42</sup>. Ainda assim, se Platão também usa as plausibilidades dos *eikones*, devemos

---

<sup>40</sup> εἰκός, like truth, i.e. likely, probable, reasonable. In logic: probable proposition, reasonable, fair, equitable.

<sup>41</sup> in ROBINSON, 1953, p. 216

<sup>42</sup> O *Sofista* é o diálogo exemplar da empreitada, mas os livros V e X da *República*, e os diálogos com sofistas, como o *Górgias*, *Híppias maior* e *Híppias Menor* são outros dentre as muitas ocorrências coletáveis.

acreditar que elas, de alguma maneira, podem ser não-ilusórias? Ou, procurando pelo problema desde o seu começo, de onde as ilusões surgem?

No *Fedro*, Platão parece responder a este problema do ponto de vista do ilusionista, colocando na boca de Sócrates que a máxima ilusão acontece quando passamos de uma coisa ao seu oposto por uma série de gradações de semelhanças, e concluindo “logo, quem quiser enganar os outros, sem deixar-se iludir (*apatēsesthai*<sup>43</sup>), terá de conhecer exatamente a semelhança (*homoiótēta*) e a dessemelhança (*anomoiótēta*) das coisas” (262a5-7)<sup>44</sup>

E, ainda de acordo com Lidell-Scott, vemos que *homoiótēs*<sup>45</sup>, como *eikon*, significa semelhança; mas desta vez o emprego adverbial é o mais importante, pois, derivada de um advérbio, *homoiōs*, *homoiótēs* é uma palavra muito usada para colocar em comparação coisas que não necessariamente participam da relação original-cópia.

É a partir deste sentido que devemos ouvir Sócrates, ainda no *Fedro*, dizer que, para “descobrir a semelhança (*homoiótētas*) em todas as manifestações”<sup>46</sup> é preciso conhecer a verdade. Tanto esta, quanto a passagem sobre aquele que não se deixa iludir, que acabamos de ver acima, são intrigantes no que sugerem que haja de fato uma relação entre a realidade dos objetos e as semelhanças que vemos entre eles. Mas que relação seria esta?

<sup>43</sup> ἀπά/τ-η, ή, trick, fraud, deceit.

<sup>44</sup> Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

<sup>45</sup> ὁμοιό-της, ητος, ή, likeness, resemblance, mode of passing life like, correspondence, equally, in the same way as.

<sup>46</sup> PLATÃO, *Fedro*, 273d4-6: τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν.

Um pouco mais à frente, também no *Fedro*, encontramos um método que supõe o uso de semelhanças pelo menos para falar com verdade (senão também para procurá-la). Ele segue pela negativa:

"quem não fizer a enumeração (*diarethmēsētai*) exata da natureza dos ouvintes, não distribuir (*diareîsthai*) os objetos de acordo com as respectivas espécies e nem reduzir a uma ideia única todas as ideias particulares, jamais dominará a arte da oratória, dentro das possibilidades humanas."<sup>47</sup>

E, embora o restante do diálogo não esclareça com muita precisão *como* semelhanças podem ajudar alguém a fazer as tais sínteses e *diáireseis*, podemos pensar que talvez ela esteja indicada no uso daquilo que o Estrangeiro de Eléia, tanto no *Sofista* quanto no *Político*, chama de congeneridade (*sungéneia*). Pois, ao menos num primeiro movimento da investigação, a percepção de semelhantes levaria à sugestão de alguma comunidade de características entre eles, enquanto a percepção de dessemelhantes levaria à divisão em gêneros e espécies.

Retomaremos este ponto à frente. Mas, se já agora voltarmos ao começo do capítulo, e aplicarmos este *manual do orador* de Sócrates ao engaste de Esopo na audiência com o povo de Samos, não apenas revisitaremos aquilo que percebemos desde o início, ou seja, que há uma dessemelhança profunda entre pulgas e homens gananciosos que entram na vida política, mas também saberemos o motivo desta dessemelhança dentro da sua estrutura analógica falaciosa: pulgas só procuram mais sangue quando estão novamente com fome, enquanto homens

<sup>47</sup> Idem, 273d8-e4: ὡς ἐὰν μή τις τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις διαριθμήσῃται, καὶ κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ἦ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν.

gananciosos não precisam esperar. Entre fome e ganância, portanto, não pode haver congeneridade.

É assim que, a partir deste critério *diairético*, podemos esperar uma primeira pista pelo menos da análise que Platão faz das imagens: enquanto o segredo dos ilusionistas é embaçar o limite entre as semelhanças e dessemelhanças para a sua plateia; procurar explicitar este limite é justamente o trabalho daquele que conduz interlocutores para fora da ilusão.

Mas falemos um pouco mais sobre o porquê de a falta de congeneridade entre fome e ganância, no caso Raposa-Samos, condenar toda a estrutura da imagem. Afinal, não dissemos apenas que se trata de uma imagem que induz ao erro, mas sim que ela o faz porque tem uma estrutura analógica falaciosa. O que, então, seria uma estrutura analógica?, e por que esta seria falaciosa? Qual é a diferença entre a analogia e os outros tipos de imagem?

Talvez seja chegado, afinal, o nosso momento de separar por semelhanças e diferenças os tipos de imagens. Aqui, no entanto, as distinções terminológicas do grego antigo não nos ajudarão, porque aquilo que identificaremos como analogia não corresponde à palavra grega *ἀναλογία*; embora não seja à toa que um procedimento tome emprestado o nome do outro. Como isto acontece?

A tradução literal de *analogía* é *proporção*<sup>48</sup>. Já a noção de *metáfora* é uma de *transferência*.<sup>49</sup> Metáfora, embora originalmente descreva o sentido físico do transporte<sup>50</sup>, já no contexto antigo passou a designar também o transporte de

<sup>48</sup> Cf. Liddel-Scott: **mathematical proportion; comparing the ratios**, (...); **relation**, ἀναλογία ἔχειν stand **in relation with**, πρὸς τι; **correspondence, resemblance**, ὁμοιότης ἢ ἀναλογία.

<sup>49</sup> Idem: **transference; transport, haulage; change, phase** of the moon; Rhet., **transference** of a word **to a new sense, metaphor**, Isoc.9.9 (pl.), Arist.Po.1457b6, Rh.1410b36, Epicur.Nat.28.5, Plu.Cic.40, Demetr.Eloc.78 (pl.), etc.

<sup>50</sup> Até hoje, na Grécia, *metaphorai* são os ônibus da cidade - que *transportam* pessoas.

*significado*. O primeiro estudo sistemático dos usos e funções das metáforas como recursos linguísticos, encontramos em Aristóteles.

É, portanto, neste contexto que descobrimos a noção de *metáfora proporcional*<sup>51</sup> (*hai [tōn dè metaphorōn] kat' analogían*) - segundo ele, o tipo mais celebrado entre as metáforas; segundo Giovanni Ferrari, o uso que damos àquilo que chamamos *analogia* no sentido de uma correspondência proporcional<sup>52</sup>. Como podemos entendê-la?

Por exemplos. Aristóteles lhe atribui um vindo de Péricles: a juventude da cidade que pereceu na guerra desapareceu do estado assim como se tivessem tirado a primavera do ano<sup>53</sup>. A metáfora está implicada, portanto, na seguinte equação: a juventude está para a cidade assim como a primavera está para o ano.

O que acontece na imagem de Péricles é que, havendo um ponto de contato, ele torna a equação "conversível" (*dei antapodidónai*)<sup>54</sup>: A juventude é a primavera da cidade, mas, igualmente, a primavera é a juventude do ano. Isto ocorre, como Aristóteles explica, porque "em todos os casos a metáfora proporcional deve ser recíproca e aplicável a duas coisas do mesmo *genos*"<sup>55</sup>, e

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 3.10.7 (1411a 1-2)

<sup>52</sup> FERRARI (2005), P.61

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 3.10.7 (1411a 1-2)

<sup>54</sup> Idem, 3.4.4 (1407a)

<sup>55</sup> Ibidem 3.4.4 (1407a):

ἀεὶ δὲ δεῖ τὴν μεταφορὰν τὴν ἐκ τοῦ ἀνάλογον ἀνταποδιδόναι καὶ ἐπὶ θάτερα καὶ ἐπὶ τῶν ὁμογενῶ  
ν

Para os estudiosos da obra de Aristóteles, esta passagem costuma aparecer como um problema: Ela é dificilmente consistente com os usos mais *técnicos* do vocabulário que ocorre sobretudo nas *Categorias*, em cujo contexto a palavra *genos* é utilizada como termo específico do problema dos universais, assim como com a definição mesma de metáfora, na *Poética* (1457b): "Metáfora é a aplicação de um termo estranho transferida de um gênero (*genos*) e aplicada a uma espécie ou da espécie e aplicada a um gênero, ou ainda vindo de uma espécie para outra ou por analogia". No entanto, outros casos de estranheza parecida são coletáveis: como o pesquisador da história da metáfora Matthew Wood me mostrou em conversa não-publicada, Aristóteles também usa a palavra *genos* em 1410b3, em referência à comparação homérica entre a 'velhice' (τὸ γῆρας) e 'barba mal feita' (καλάμην): ele diz que em ambos os casos estas coisas "perderam o vigor" (ἄμφορ γὰρ ἀπνηθηκότα), o que o poeta nos ensinaria pelo *genos*, διὰ τοῦ γένους. Ou seja, outro uso da palavra

emenda no exemplo “se a taça é o escudo de Dioniso, então o escudo pode ser chamado propriamente como taça de Ares.”<sup>56</sup>.

O que podemos ver em comum entre a primavera e a juventude parece ser o de ambos incorporarem o florescimento daquilo que fora cultivado e que, quando sobrevive, germina uma geração seguinte<sup>57</sup>. Já o exemplo dos deuses tem como comunidade o fato de os objetos em comparação serem objetos de um deus. E as implicações da estrutura formada pela comparação entre eles dependem das características de cada deus.

Assim, quando falamos na taça ser o *escudo* de Dioniso, estamos implicando que, da mesma maneira como Ares guerreia e intervém no cosmos por meio do que o seu escudo representa, as guerras, Dioniso faz a mesma coisa por meio do que a sua taça representa, as festas. Por outro lado, Dioniso ficaria inebriado com o vinho que bebe na sua taça na mesma medida em que Ares ficaria também inebriado pelo sangue que vem da guerra.

É assim que, uma vez que encontramos um ponto de contato, podemos produzir imagens que transpõem características de um lado da igualdade para o outro e, como consequência, muitas vezes revelam certos elementos que não eram tão claros de saída. No caso da comparação Dioniso-Ares, por exemplo, é bastante

---

*génos* que foge da expectativa de que exista um gênero universal (ou seria *os-sem-vigor* uma gênero universal?). Uma resposta possível a esta inconsistência é sugerida por O'ROURKE (2005), que distingue semelhanças entre primárias (através de *génoi* universais) e secundárias (através de *génoi* no sentido largo).

<sup>56</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 3.4.4 (1407a)

οἶον εἰ ἢ φιάλη ἄσπις Διονύσου, καὶ τὴν ἄσπίδα ἄρμόττει λέγεσθαι φιάλην Ἄρεως.

<sup>57</sup> É interessante notar que mesmo esta explicitação da analogia precisou ser metafórica, usando um vocabulário originalmente próprio do cultivo de plantas, mas cujo uso difundido no cultivo de *pessoas* só mostra que a analogia de Péricles usou a apropriação de um *genos* comum que nós, como os gregos, usamos na linguagem corrente. (Cf. Liddell-Scott, **τροφ-ή: nourishment, food**, mas também, **nurture, rearing, education**). Este é um indício que corrobora a sugestão de que toda a linguagem seria metafórica, o que não teremos espaço (nem competência) para examinar neste trabalho. Mas a indicação aqui serve como marca-página da sugestão de que a analogia não consiste apenas num problema formal, mas sim, nele mesmo filosófico.

revelador colocar o estado de descontrole que se tem ao consumir o vinho de Dioniso na mesma medida daquele que um guerreiro pode ter ao *consumir* o sangue das guerras de Ares.

Mas aqui podemos também perguntar: se isto é a estrutura analógica, toda imagem já não é analógica ou deriva de uma analogia? Que outros tipos de imagem pode haver, afinal? A justaposição de coisas diferentes não é aquilo que faz qualquer dupla de coisas produzir uma combinação de imagens?

Pensemos, então, em mais alguns exemplos: *a bicicleta é um camelo, o homem é o lobo do homem, o Bem é como o sol*. Certamente podemos fazer distinções formais entre estas imagens, sobretudo distinguindo a *comparação*, que usa a palavra *como* (para os gregos, *hōs*), da *metáfora*, que a suprime<sup>58</sup>; Mas, além disto, o que percebemos nestas imagens é que o ponto comum entre os termos comparados não é explícito *dentro* do discurso. É o receptor da mensagem que precisa retirar o ponto de comparação entre os termos e procurar sentido nele.

Se disséssemos *a bicicleta é um camelo* no meio de uma história em que uma pessoa vende o seu carro porque a gasolina custa caro e, por isto, ela troca o seu meio de transporte, perceberíamos que o *genos* comum entre bicicleta e camelo é *consumir pouco líquido*. Mas se disséssemos esta mesma frase no meio de uma história em que alguém precisa subir uma montanha muito íngreme carregando a sua bicicleta, o ponto de comparação dela com o camelo seria outro: o de apenas ser capaz de andar em variações pequenas de planícies.

---

<sup>58</sup>ARISTÓTELES, *Retórica*, 3.10.3: ἔστιν γὰρ ἡ εἰκὼν, καθάπερ εἴρηται πρότερον, μεταφορὰ διαφέρουσα προθέσει: διὸ ἦττον ἡδύ, ὅτι μακροτέρως: καὶ οὐ λέγει ὡς τοῦτο ἐκεῖνο: οὐκοῦν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο ἢ ψυχῇ.

O que esta experiência mostra é que imagens só são elementos semânticos dentro do seu contexto, pois a frase *a bicicleta é um camelo* não é factualmente verdadeira e não faz sentido nela mesma: uma bicicleta é um veículo de duas rodas e guidão construído pelo gênio humano, enquanto camelos têm corcunda, vivem em lugares secos e foram criados pelo mesmo mistério do mundo que nos criou.

Se esta mesma frase, que não faz sentido sozinha, produz significado dentro dos contextos que colocamos acima, isto acontece porque nós, receptores da mensagem, conseguimos extrair uma estrutura analógica dela sem que nem mesmo percebamos, o que depende de compreendermos as *relações* entre os elementos que a compõem.

É assim que, quando Aristóteles define analogia na *Ética a Nicômaco* (5.3.8 -1131a), ele representa a relação por um termo matemático: “analogia é uma igualdade de *razões* envolvendo no mínimo quatro termos”<sup>59</sup>. Isto, costumamos<sup>60</sup> representar por A:B::C:D, em que os termos médios podem se repetir.

Na nossa primeira história: camelo (A) está para beber pouca água (B) assim como bicicleta (C) está para não consumir gasolina (D).

O que é importante compreender sobre a metáfora proporcional, ou se quisermos, analógica, é que ela depende de colocar em evidência uma igualdade entre desiguais; mas justamente porque a igualdade que encontramos numa proporção nunca é entre os termos, mas sim da *relação* entre eles<sup>61</sup>. E, quando

<sup>59</sup> 1131a 31-33: ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. ἡ μὲν οὖν διηρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆλον.

<sup>60</sup> Para a história da teoria da proporção, ver GRENET, *Le Concept d'Analogie* (1948) e LLOYD, *Polarity and analogy* (1966).

<sup>61</sup> Se voltarmos novamente à justaposição entre a fábula de Esopo e a situação política da cidade de Samos, veremos que, se a relação pulgas-raposa depende de uma circunstância especial, a de a raposa estar presa e sem possibilidade de defesa; os demagogos, do seu lado, também só podem agir no máximo do seu potencial parasita numa cidade que, do mesmo jeito, não possa se defender. Eu não sei qual era a situação da cidade de Samos na época, mas quero crer que os acusadores do tal demagogo não pensassem que houvesse igualdade nestas relações...

encontramos imagens cuja maneira como são representadas tanto coloca em evidência a não-identidade dos termos e elementos quanto esclarece a razão da sua semelhança, elas são o que chamamos de analogia.

Agora a pergunta de um zilhão de reais: é isto, o que acontece com a relação alma-cidade na *República*?

Uma passagem crucial para dizer *sim*, é aquela que faz a transição entre a análise da cidade e a da alma, no livro IV<sup>62</sup>:

"se uma pessoa nomear da mesma maneira (*tautòn*) uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes (*anómoion*), na medida em que são denominadas da mesma maneira (*taútē ē tautòn*), ou semelhantes (*hómoion*)? / Semelhantes, respondeu."

O que a palavra *tautòn* nos mostra neste passo é que, se existe alguma coisa que se repete ou é idêntica<sup>63</sup> tanto em escala grande quanto em pequena, ela poderia ser traduzida para a linguagem matemática como *razão*. É assim que, na sequência, descobrimos que é esta a relação sugerida da justiça com a alma e a cidade<sup>64</sup>:

"Por conseguinte, o homem justo, no que respeita ao *eidos* (forma) da justiça, em nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela. / Será semelhante."

<sup>62</sup> PLATÃO, *República*, 435a5-8 : Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ γε ταὐτὸν ἂν τις προσείποι μεῖζόν τε καὶ ἔλαττον, ἀνόμοιον τυγχάνει ὄν ταύτη ἢ ταὐτὸν προσαγορεύεται, ἢ ὅμοιον; Ὅμοιον, ἔφη.

<sup>63</sup> Cf. Lidell-Scott : ταὐτός, ἢ, ὄν, identical

<sup>64</sup> PLATÃO, *República*, 435b1-3: Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται. Ὅμοιος, ἔφη.

Antes de passar a analisar esta nossa analogia mais de perto, entretanto, precisamos nos lembrar de que, embora pareça correto que a analogia seja uma estrutura imagética que, ainda assim, pretende colocar os seus limites e elementos em evidência, este fio condutor não pode ser rígido demais ou tomado como regra geral platônica, pois é relativamente raro encontrar nos diálogos os limites de uma imagem sendo examinados pelos interlocutores<sup>65</sup>.

Ao contrário, a maior parte das imagens propostas é aceita imediatamente<sup>66</sup>. Por outro lado, no meio desta convivência com as imagens, encontramos também lembretes de que há uma diferença entre perceber semelhanças que indicam um argumento provável, por um lado, e fazer uma demonstração, por outro.

No *Fédon*, por exemplo, depois de uma comparação entre a cautela na observação do sol e aquela com que se deve investigar (por causa do receio de que a alma, como os olhos, poderia ficar cega), Sócrates diz<sup>67</sup>:

"É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação dos objetos – que é uma observação por imagens – seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência das ações. Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei."

<sup>65</sup> Como sinteticamente colocado por ROBINSON (1953), "O método hipotético é menos usado nos diálogos do que é abstratamente discutido. Analogia e imagens, por outro lado, são muito usadas e pouco discutidas", P.209

<sup>66</sup> Basta lembrar que o instrumento elêntico de Sócrates por excelência é o contra-exemplo, que nunca é examinado. E, mesmo em contextos diferentes, nos diálogos considerados de maturidade e de velhice, eles continuam sendo usados para conduzir a investigação.

<sup>67</sup> PLATÃO, *Fédon*, 99e6-100a3: ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα

Aqui o Sócrates do *Fédon*, se referindo ao embate entre a sua maneira de proceder e aquela dos sensualistas, nos indica que imagens também podem ser defeituosas, e que é preciso ter atenção quando lidamos com elas. Mas isto não significa que constituam um caminho de investigação necessariamente ruim, se ele permite que examinemos as coisas a partir do modo como elas nos parecem, e nem que não possa ser melhorado a cada vez<sup>68</sup>.

Assim, à objeção de Trasímaco no livro I “Como se isso fosse semelhante ao que eu disse!”<sup>69</sup>, a resposta de Sócrates só pode ser:

"ainda que não haja semelhança, se os casos parecerem iguais àquele que é interrogado, julgas que ele desdenhará responder o que lhe parecer bem, quer lho proibamos quer não?"<sup>70</sup>

O que Sócrates se preocupa em mostrar aqui é que *sempre* pensamos a partir daquilo que nos parece. Ignorar isto é querer atribuir a qualquer discurso, que ele possa *ser* a realidade, e não apenas uma maneira como dispomos as palavras em torno do que nos parece. E, embora isto possa soar relativista, a atenção a este detalhe é, ao contrário, justamente o que permite o aprendizado, pois é a partir da análise das semelhanças aparentes que podemos descobrir eventuais dessemelhanças nelas e, portanto, nos aproximar de conhecer as coisas.

Se, num outro caminho, nunca examinarmos o mundo a partir daquilo que imediatamente se mostra para nós como semelhanças, padrões, ou como quer que

<sup>68</sup> Ou seja: "Try again. Fail again. Fail better", como diz Samuel Beckett, em *Worstward Ho*.

<sup>69</sup> PLATÃO, *República*, 337c2: ὡς δὴ ὅμοιον τοῦτο ἐκείνω.

<sup>70</sup> Idem, 337c3-6 : εἰ δ' οὖν καὶ μὴ ἔστιν ὅμοιον, φαίνεται δὲ τῷ ἐρωτηθέντι τοιοῦτον, ἤτιόν τι αὐτὸν οἶε ἀποκρινεῖσθαι τὸ φαινόμενον ἑαυτῷ, ἕαντε ἡμεῖς ἀπαγορεύωμεν ἕαντε μὴ;

queiramos chamá-los; mas sim nos ativermos à repetição e combinação de algumas teses que escutamos de alguma autoridade (seja religiosa, filosófica ou físico-nuclear), podemos nos agarrar a elas como se fossem verdadeiras, mas não chegaremos nunca a aprender *com* elas sobre a realidade das coisas.

É por isto que, *me* parece, as imagens não são usadas primeiramente como modos de provar teses, mas sim como indícios para constituir um caminho de análise. E que são úteis porque tão evidentemente incluem na investigação o investigador.

Além disto, quando nos voltamos efetivamente ao menos para as imagens mais marcantes da *República*, não encontramos Sócrates dizendo ter *provado* ou *demonstrado* relações a partir das suas muitas imagens. A nau do estado (487e), a alma comparada com uma besta mítica multiforme (588b), e a educação comparada à subida da caverna (514a, 517a), todas derivam de pontos no diálogo que, segundo Sylvain Delcomminette<sup>71</sup>, servem para descrever a prática dialética que, justamente por ser uma *prática*, não pode ser teorizada e, portanto, é mais facilmente discursiva com a ajuda de imagens.

É por isto que, neste trabalho, colocaremos em suspenso a urgência de decidir se sim ou se não a um problema que grandes comentadores como Geoffrey Lloyd, Richard Robinson, Giovanni Ferrari e Norbert Blössner se puseram a debater sem chegar a conclusões finais: a questão acerca de saber se a analogia entre alma e cidade é ou não um método demonstrativo.

Assim, em vez de procurar saber se por meio da analogia é possível demonstrar alguma tese ou se qualquer tipo de tese depende do método hipotético

---

<sup>71</sup> In DELCOMMINETTE, 2012, p.1; em que o autor não usou exatamente os exemplos listados acima, mas, como falava de imagens no geral, creio que a sua citação não seja uma traição.

que Platão apresenta (mas não usa muito) no *Fédon*, acataremos a sugestão de Delcomminette ao menos no sentido de compreender que exista na maneira como Platão faz Sócrates introduzir a analogia, uma série de indícios que podem nos ajudar a interpretá-la.

### 3. O motivo psico-político e a introdução da analogia na *República*

Até agora, quando olhamos para o funcionamento das relações analógicas, vimos relações de quatro termos simples. Mas, que a *República* é um texto complexo, nós já acordamos desde a introdução. Chegando ao ponto em que estamos, não é surpresa que Platão, ao escolher usar uma analogia, cometa umas duas extravagâncias.

A primeira consiste no fato de que ele introduza a analogia alma-cidade por meio de uma analogia com outra analogia, - discutiremos isto em breve. E a segunda, na elaboração de um tipo de analogia que depende, não só da relação entre quatro termos simples, mas sim da relação entre os elementos que compõem os seus termos.

Uma extravagância está ligada à outra. Começemos, então, pela primeira.

#### 1.2.3.1. Analogia entre analogias

A primeira imagem da *República* que segue a estrutura analógica<sup>72</sup> como a vimos no capítulo anterior, aparece no passo 368d do livro II. Na economia do diálogo, este é o momento em que Sócrates começa a sua resposta ao desafio de Glauco, que dera novo vigor à discussão quando mostrou a sua insatisfação com as proezas retóricas que acabara de ouvir no embate entre Trasímaco, o sofista que

---

<sup>72</sup> Ou seja, a estrutura que consiste na explicitação dos termos e da sua *razão*. Não confundir com metáforas proporcionais, que aparecem já no livro I.

defendia a superioridade da vida do injusto, e Sócrates, aquele na frente de quem é impiedade atacar a justiça (368c).

Em seguida, o discurso que Sócrates oferece sob a expectativa de persuasão verdadeira<sup>73</sup> é, finalmente, uma primeira analogia que estará em analogia com a grande analogia do diálogo.

Talvez isto soe labiríntico, mas observemos a passagem:

“(…) uma vez que não somos hábeis, disse eu, parece-me que devemos produzir a investigação da mesma maneira que faríamos se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas se desse conta de que estas letras existiam em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla”<sup>74</sup>

Nossa primeira analogia consiste, portanto, no que pode ser representado assim:

1ª letra pequena / 1ª letra grande = 2ª letra pequena / 2ª letra grande

2ª letra pequena / 2ª letra grande = 3ª letra pequena / 3ª letra grande, etc.

E o que ela mostra no geral é o reconhecimento hipotético de alguma coisa que parece indiscernível em escala pequena depois de se ver o que parece ser o mesmo em grande escala. Não enxergar bem, neste caso, significa não conseguir compreender algo indiscernível ao primeiro olhar, mesmo quando esta pessoa é

<sup>73</sup> Cf. PLATÃO, *República*, 357a

<sup>74</sup> “(…) ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκῶ μοι, ἦν δ' ἐγὼ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἷαν περ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὀξὺ βλέπουσιν, ἔπειτά τις ἐνενόησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι” (Ibidem, 368d 1-5).

capaz de compreender coisas quando em escala grande o suficiente para a fraqueza da sua vista.

Neste ponto do diálogo, ainda não sabemos como Sócrates irá relacionar esta analogia com a investigação sobre a justiça, mas já podemos ver que há uma relação entre *ter a vista fraca* (*mē pánu oxù blépousin*) para a leitura, por um lado, e não ser hábil<sup>75</sup> (*ou deinoi*), como Sócrates caracterizou a si e aos interlocutores quanto à busca pela justiça. Como é preciso *enxergar bem* (*oxù bléontos*)<sup>76</sup> se quiserem vê-la, o método é aquilo que assessora os investigadores.

Na sequência, a nossa segunda analogia aparece advinda de uma formulação bastante cuidadosa, da parte de Sócrates. Quando Adimanto pergunta pela semelhança (*toiouton*)<sup>77</sup> entre a imagem das letras e a investigação deles sobre a justiça, Sócrates responde perguntando “a justiça é de um só indivíduo ou é também de toda a cidade?”<sup>78</sup>. Como Adimanto consente, ele complementa “e a cidade é maior do que o indivíduo?”<sup>79</sup>.

Como podemos ver, Sócrates não supõe que cidade e alma sejam exatamente proporcionais. Supõe apenas que entre ambos há um *toiouton*, a justiça; e constata que uma é maior do que a outra. Assim como a primeira, portanto, esta nossa segunda analogia, para todos os efeitos, é hipotética, pois não sabemos de antemão se a proporção *alma/cidade* é exata; assim como as pessoas *de vista fraca*

---

<sup>75</sup> Ibidem, 368d1

<sup>76</sup> Ibidem, 368c8

<sup>77</sup> Ibidem, 368d8, A rigor *toiouton* é uma palavra de difícil tradução, sendo talvez mais aproximada em português à expressão *tal qual* (ou à palavra em inglês *such, suchlike*) do que à noção técnica de semelhança.

<sup>78</sup> Ibidem, 368e2-3: δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δὲ πού καὶ ὅλης πόλεως;

<sup>79</sup> Ibidem, 368e5: Οὐκοῦν μείζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός;

não sabem se a proporção *aquela letra pequena/aquela letra grande* é, afinal, exata ou não, pois, até verificarem, não sabem se consistem na mesma letra.

Para nos mantermos formais, registremos esta segunda analogia:

Palavra em letras pequenas / Palavra em letras grandes = Justiça na Alma / Justiça na  
Cidade

Em seguida somos, finalmente, apresentados à nossa terceira analogia, aquela entre alma-cidade<sup>80</sup>:

“Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual é a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.”

E esta é, das analogias que observamos, aquela cujos elementos são incógnitas, pois tudo o que conhecemos da igualdade são os conjuntos unitários que derivam da justiça como *razão* suposta:

$$x / Alma = y / Cidade$$

O mínimo que podemos perceber nisto é que, antes de estabelecer a equação mais longa do diálogo, Sócrates precisou mostrar em que sentido ela deveria ser compreendida para mostrar em que sentido ela deveria ser analisada. E quais são estes sentidos?

<sup>80</sup> PLATÃO, *República*, 368e7-69a3: Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥάων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες.

A escolha da imagem dos caracteres é engenhosa em vários níveis. No primeiro, ela coloca em evidência a escala. Se alguma coisa é *toiouton*<sup>81</sup> tanto quando aparece em alguma coisa grande, quanto em pequena, estas são proporcionais entre si.

Um segundo nível está contido na maneira como Sócrates descreve a verificação da proporção, que aparece na imagem das letras quando ele mostra que encontrar a palavra em caracteres grandes só é um *autêntico achado* se, depois de voltar à palavra de caracteres menores, o leitor vir *a mesma coisa (tà autà ónta)*<sup>82</sup>. Isto se repete lá no livro IV, quando é chegado o momento de fazer a justaposição entre cidade e alma (435a).

Um terceiro nível da engenhosidade no uso da imagem das letras está relacionado à segunda extravagância de Platão no uso de analogias, que mencionamos antes. Ele consiste no fato de que as letras têm certas características que serão mimetizadas no processo de verificação, fazendo da analogia alma-cidade, não só uma relação proporcional cuja *razão* é conhecida, a justiça; mas também mostrando quais elementos e em qual ordem, tanto na alma quanto na cidade, produzem esta proporção.

O leitor não precisa franzir o sobrolho por muito tempo pensando que a extravagância é minha, e não do nosso Platão. Veremos já de onde vem esta proposta.

---

<sup>81</sup> Ver nota 80.

<sup>82</sup> PLATÃO, *República*, 368d7

Mas, por enquanto, apenas relembremos da nossa discussão do capítulo anterior acerca da importância da estrutura dos termos, ou seja, acerca de uma analogia ser feita de relações de igualdade, e não da aparência dos termos.

Agora pensemos em como funciona o alfabeto na representação de palavras. Em primeiro lugar, uma letra não é um objeto determinado pela quantidade de centímetros que ocupa numa superfície; nem pela quantidade, espessura ou cor da tinta que, no entanto, compõe a totalidade do que vemos nela. Uma letra é um elemento não-sensível cujo aprendizado depende de um esforço intelectual.

Em segundo lugar, uma palavra é um conjunto de sons, cuja representação escrita depende da sua decomposição para que cada uma das suas partes seja representada propriamente. Só somos capazes de ler uma palavra escrita, portanto, depois de termos aprendido qual é o formato e que som representa cada uma das suas letras, e como se combinam.

Como veremos, o livro IV depende de uma questão toda análoga: depois de terem constituído uma cidade justa, os interlocutores aprenderam algumas coisas sobre as origens das cidades e as relações de necessidade e desejo que são o germe de qualquer associação, além de terem discutido que tipo de educação pode cultivar pessoas justas. Mas o que leva as cidades a serem mais, menos, ou completamente justas, permanece misterioso.

Para compreender isto, Sócrates empreende uma decomposição da cidade em classes, seguida ainda de uma decomposição da alma em partes. E, se visto a partir do passo 435a, que inaugura um retorno ao começo quando propõe a

verificação da semelhança entre cidade e alma, o livro IV parece retomar também o sistema alfabético enquanto modelo de inteligibilidade.

Mas em que sentido o alfabeto seria habilitado para cumprir esta função?, quando pensamos nisto assim, também parece que percebemos muito pouco sobre que tipo de instrumento é o alfabeto. Então, antes de nos voltamos ao livro IV, vejamos o que podemos apreender da representação alfabética.

### 1.3.3.2. Letras e limites

In letters as in Love, you address yourself to what is not.

Anne Carson, *Archilochos at the Edge*<sup>83</sup>

A constituição do alfabeto grego é tradicionalmente celebrada como um salto conceitual quanto à maneira de expressar a linguagem. E, embora tenha sido indicado<sup>84</sup> que a sua aquisição tenha sido lenta, difícil e, sobretudo, fruto de uma elaboração comum por troca e importação, o resultado do seu impacto cultural é, como diz Claude Gaudin<sup>85</sup>, que:

“o alfabeto ilustra o começo da marcha habitual do pensamento ocidental, que é caracterizado por um duplo movimento (...) que implica, por um lado, um corte entre dados empíricos e não-empíricos, e por outro, uma tentativa de explicação e, portanto, de reconstrução do empírico a partir do não-empírico.”

---

<sup>83</sup> In CARSON, 1986, p. 52

<sup>84</sup> Ver Havelock, *Os gregos antes da escrita* in *A revolução da escrita na Grécia*.

<sup>85</sup> GAUDIN, 1990, p.32

Mas, efetivamente, o que há de tão especial no alfabeto grego em relação às outras formas de escrita e representação? De fato, dentre as representações gráficas, já havia antes do grego, o cuneiforme assírio, os hieróglifos egípcios, vários modelos de silabários no Oriente Médio, e mesmo os lineares<sup>86</sup> entre os cretenses e micênicos.

Esses, no entanto, operavam de acordo com o princípio de simbolizar sejam ideias completas, no caso das escritas pictóricas, sejam sílabas, no caso das escritas silábicas. Eram necessários para ambos os tipos, entretanto, centenas de símbolos<sup>87</sup>.

É neste sentido que a criação do alfabeto grego foi responsável por um engenho sem precedentes: ele quebrou as unidades de som pronunciáveis em componentes acústicos. Assim, os elementos para cada fonema são 1) o som, produzido pela vibração da coluna de ar da laringe (a vogal), e 2) o começo e o fim do som, por interação com a língua, os dentes, o palato, os lábios e o nariz (a consoante)<sup>88</sup>.

É esta possibilidade de combinações o que permite a simbolização dos fonemas da linguagem *exaustiva e economicamente*. Isto só é possível porque, se por um lado o alfabeto tem como requisito que nenhum símbolo tenha função dupla ou tripla, por outro, ele consiste num sistema atômico que permite a união de pelo menos dois, senão mais, componentes, para representar um único som.

---

<sup>86</sup> Tipo de escrita pictórica que, ainda assim, é resultante de sucessivas simplificações do hieróglifo através de tipos intermediários. Cf. PARREIRAS HORTA, 1991, p. 86.

<sup>87</sup> Para o catálogo geral dos sinais hieroglíficos, ver A. Evans, *Scripta Minoa*

<sup>88</sup> Cf. CARSON(1986), p.54

O alfabeto é, por isto, “um ato de abstração de tudo o que o ouvido ouve e a voz diz; pois qualquer consoante é impronunciável sem a adição de alguma sugestão de som vocálico”.<sup>89</sup> Em outras palavras, as consoantes representam um objeto de pensamento, e não de sensação.

É assim que as consoantes são chamadas por Platão *aphonaa* e *aphthogga*<sup>90</sup>, ou seja, “mudas”; pois só representam efetivamente algum som quando ordenadas com outras letras. É característica da leitura em escrita alfabética, portanto, a decifração de cada letra e do produto da sua interação com as demais; o que depende do reconhecimento da função de cada uma dentro de um dado ordenamento para um grupo de letras.

Quando pensamos na engenhosidade desta invenção, e pensamos sobre como a mente humana opera, percebemos que há aqui algo em comum: a marcação do limite. Pois, como vimos, o alfabeto grego é um sistema fonético orientado somente em função de representar o começo e o fim de cada som. As consoantes, representações inteligíveis, são, para isto, o fator crucial.

Entender o funcionamento do sistema alfabético, portanto, significa separar o valor formal da linguagem do empirismo, seja do sujeito que fala, seja da natureza física dos sons.

---

<sup>89</sup> ROBB, K, *Poetic sources of the greek alphabet* in CARSON, A, *Eros, the bittersweet*.

<sup>90</sup> Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 203b e *Filebo* 18b

### 1.4.3.3. Supercalifragilisticexpialidamente

Com o funcionamento do alfabeto em mente, podemos apreciar ainda mais a adequação da imagem dos caracteres em analogia com a relação alma-cidade. Pois, como vimos, as semelhanças, embora úteis na apresentação de um caminho investigativo, não garantem precisão. É por isto que, quando nos propormos a investigar as relações internas que promovem como resultado ao menos a aparência de uma semelhança, o que é fundamental examinar são os seus elementos.

Então, seja no caso de a nossa semelhança alma-cidade eventualmente se provar verdadeira, seja no caso de se provar falsa, ambas as conclusões só podem seguir da análise do regimento interno que produz os seus termos em relação, por um lado na alma, por outro na cidade; precisamente como faríamos com a decifração e comparação de letras em palavras que parecem, à primeira vista, semelhantes.

Isto pode não parecer muito evidente à primeira vista, mas não é o caso quando nos deparamos com palavras como *Supercalifragilisticexpialidamente* e *Supercaligrafilixticespialidamente*, ou seja, palavras que não conhecemos de antemão e que parecem semelhantes?

O que devemos retirar do sistema alfabético enquanto modelo de relações elementares, assim, é que as letras são ferramentas de composição, de maneira que podemos nomeá-las diferentemente entre si, reconhecendo que os seus formatos lhes distinguem umas das outras; mas, sozinha, uma letra não é mais do que a representação do começo, do fim ou do próprio barulho.

É por isto que, para toda palavra escrita, o que produz significado e pode ser cognoscível se dá a partir das *relações* entre as letras (partes), e não de uma

sequência de explicações sobre cada um dos elementos irreduzíveis que compõem uma palavra (composto unitário)<sup>91</sup>.

Além disto, não basta enxergar, é preciso conhecer o alfabeto (um paradigma não sensível) e reconhecer cada letra em qualquer caligrafia discernível para apreender o ordenamento entre aquelas que formam uma palavra e, por fim, o seu significado.

Então, se concordarmos que o alfabeto é um código que nos dá acesso à decifração da escrita de maneira confiável, podemos nos perguntar, será que ele serviria como modelo para a resolução de outros tipos de enigma? Quais? Como?

---

<sup>91</sup> Sobre este ponto e, sobretudo sobre a comparação com o uso que Platão faz das letras no *Crátilo*, ver o capítulo sobre as letras do alfabeto em Goldschmidt, *Le paradigme dans La dialectique de Platon*.

## 4. Enigma e decifrações - desejos e satisfação

No único fragmento sobrevivente da peça perdida de Eurípedes, *Teseu*, lê-se<sup>92</sup>:

"Não sou habilidoso com as letras, mas vou explicar as formas  
E os símbolos claros para você.  
Há um círculo marcado como por um compasso  
E que tem um sinal claro no meio.  
A segunda letra é, antes de tudo, dois traços,  
Depois outro traço mantém-nos separados no meio.  
A terceira letra é sinuosa como um cacho de cabelo  
E a quarta é uma linha vertical  
E três horizontais presas a ela.  
A quinta não é fácil de descrever  
Há duas linhas que correm juntas a partir  
De pontos separados para um único suporte.  
E a última é como a terceira."<sup>93</sup>

A personagem que ouvimos descreveu pela forma as seis letras da palavra ΘΗΣΕΥΣ (*Theseus*) escrita, ao que podemos supor, numa embarcação que se aproximava. Trata-se de uma pessoa analfabeta, mas que, no entanto, enxerga bem

---

<sup>92</sup> TGF, fr. 382: ἐγὼ πέφυκα γραμμάτων μὲν οὐκ ἴδρις,  
μορφὰς δὲ λέξω καὶ σαφῆ τεκμήρια.  
κύκλος τις ὡς τόρνοισιν ἐκμετρούμενος,  
οὗτος δ' ἔχει σημεῖον ἐν μέσῳ σαφές·  
τὸ δεύτερον δὲ πρῶτα μὲν γραμμαὶ δύο,  
ταύτας διείργει δ' ἐν μέσαις ἄλλη μία·  
τρίτον δὲ βόστρυχός τις ὡς εἰλιγμένος·  
τὸ δ' αὖ τέταρτον ἢ μὲν εἰς ὀρθὸν μία,  
λοξαὶ δ' ἐπ' αὐτῆς τρεῖς κατεστηριγμέναι  
εἰσίν· τὸ πέμπτον δ' οὐκ ἐν εὐμαρεῖ φράσαι·  
γραμμαὶ γάρ εἰσιν ἐκ διεστώτων δύο,  
αὗται δὲ συντρέχουσιν εἰς μίαν βάσιν·  
τὸ λοιπὸν δὲ τῷ τρίτῳ προσεμπερές.

<sup>93</sup> Tradução da versão inglesa in CARSON (1986), p.58.

o suficiente para perceber não só onde começa e onde termina cada letra, quanto também a semelhança naquela que se repete. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma cena que expõe um enigma (o nome do navio) e a sua decifração (letra a letra). Trata-se, finalmente, de uma cena que nos leva a mais uma pergunta: o que podemos dizer, afinal, sobre enigmas e modos de decifração?

Segundo a antiguidade, muita coisa. A seriedade e importância dos enigmas no desenvolvimento da cultura arcaica grega é dificilmente superestimada: a sua documentação é ampla, mundanamente preocupada com o problema da medida<sup>94</sup>, geralmente investida em mostrar a crueldade dos deuses (que sabem) para conosco (que tentamos adivinhar)<sup>95</sup>.

Chegando ao fim desta primeira parte da dissertação, convém esclarecermos o que é isto a ser decifrado dentro do contexto da *República*, o que estamos entendendo como *decifração* e de que maneira o alfabeto pode servir como modelo de investigação.

O mito cretense de Minos é provavelmente o mais antigo de que temos notícia<sup>96</sup> e já nele vemos um problema de decifração. Segundo Homero<sup>97</sup>, Ariadne é esposa de Dioniso, mas se apaixona por Teseu; ela é, portanto, deusa e mulher, e

---

<sup>94</sup> Segundo COLLI (1992, p. 44), o geógrafo Estrabão narra a disputa entre dois sábios acerca da quantidade exata de figos em uma pequena figueira carregada. O tema é banal, mas o desfecho é trágico: um oráculo previra a um dos sábios que ele morreria quando encontrasse um adivinho superior. Enigmas, para a tradição, são casos de vida ou morte.

<sup>95</sup> Para uma análise mais detalhada da função do oráculo na cultura arcaica e a sua relação com a origem disto que chamamos filosofia, ver sobretudo os capítulos 3 e 4 do mesmo livro, *O nascimento da filosofia*, COLLI (1992).

<sup>96</sup> Cf. COLLI (1992), p.19

<sup>97</sup> HOMERO, *Odisséia*, 11. 320 ff

é através desta ambiguidade que ela permite a mediação entre os dois elementos estruturais do mito: o labirinto (um enigma) e o novelo (uma estratégia).

Ambos são obra do ateniense Dédalo, e materializam a inventividade do saber técnico, sendo, segundo Giorgio Colli "também a primeira fórmula de um *lógos* (...), artifício da mente para resolver uma sombria, mas concretíssima, experiência vital"<sup>98</sup>. Construído diante da tensão entre animalidade e divindade, este é o mito a que Platão faz referência no *Eutidemo* para aludir à dificuldade dialética<sup>99</sup>.

Mas por que enigmas nos intrigam tanto? Assim como no próprio mito, talvez seja Ariadne que possa nos conduzir à compreensão disto, se pensarmos nas partes em que ela mesma é composta: mesmo partindo de um ponto de vista eterno (pois é esposa do deus), suas pulsões são de espontaneidade animal (quando se apaixonou por um mortal, Teseu) e, ainda assim, sua ação é assessorada por uma sabedoria humana (a estratégia de Dédalo). Como o labirinto, ela mesma é uma figura dividida internamente.

A decifração, no caso de Ariadne, portanto, não é um passatempo despreocupado, mas a lida com a sua própria vida. E é nestas divisões internas onde parecem convergir a heroína mítica e o projeto platônico como expresso sobretudo na *República*: Como alguém pode escolher o seu próprio caminho? Seria possível harmonizar os nossos desejos múltiplos e contraditórios? Qual é a diferença entre os tipos de motivação que podem nos levar a agir? E qual é aquela que nos torna feliz?

---

<sup>98</sup> COLLI (1992), p. 22

<sup>99</sup> *Eutidemo*, 291 b-c: "Chegando, porém, à arte real, e examinando cabalmente se esta seria a que traz e realiza a felicidade, aí, como que caindo num labirinto, quando acreditávamos já estar no fim, ficou evidente que, tendo retornado sobre nossos passos, estávamos, de novo, como que no início da pesquisa, e carentes igualmente de quanto quando pesquisávamos no começo."

Em última instância, o enigma que subjaz a toda a tradição oracular e passa por Platão sem chegar a nós resolvido é mais eloquentemente formulado pelos *Rolling Stones*: por que *I can get no satisfaction*?

E é no contexto desta questão que quase chegamos a ouvir Ariadne se perguntar: quando as leis não satisfazem, não *me* tornam, individualmente, feliz, elas devem ser mudadas? A partir de qual critério? E em conflito com quais outros interesses?

A cidade, um campo de forças no qual aquilo que é público é cenário para a demonstração de motivações individuais diferentes e, frequentemente, contraditórias, é, para Platão, um modo de acesso à compreensão do próprio indivíduo, também ele um campo de forças.

E será através deste processo de *decifração*, entendido no nosso contexto à semelhança da leitura de caracteres numa palavra (ou seja, reconhecendo e organizando em partes aquilo que aparece inicialmente indefinido), que o livro IV nos apresentará um modo possível de, analogamente, reconhecer e organizar a ação humana através de tipos diferentes de desejo - o fio que conduz as nossas escolhas dentro do enigma que é a vida, este *labirinto*.

Mas voltemos ao começo: antes do experimento mental de Sócrates sobre esta possível harmonização de desejos, Platão nos mostra um quadro bastante detalhado do modo como comumente esperamos pela satisfação. Vejamos se, antes de Sócrates, Trasímaco nos persuade.

## **PARTE 2 - A estátua de olhos púrpuras: o conflito como erro de decifração**

## 1. Governo como promessa de satisfação - Os termos de Trasímaco

A abertura do livro IV reformula um embate a esta altura já conhecido dos convidados de Polemarco: os governantes governam, afinal, para quem<sup>100</sup>? Ou ainda: qual é a sua conveniência? Já no livro I, é em torno da tentativa de responder a isto que se centra a divergência entre Trasímaco e Sócrates, e toda a segunda metade deste livro mostra o cuidado de Platão ao deixar claro o quanto justamente esta questão é determinante para examinarmos o que vêm a ser justiça e injustiça.

A posição de Trasímaco é emblemática:

"cada governo estabelece leis de acordo com a sua **conveniência** (*sumphéron*) [...] uma vez promulgadas essas leis, [os governantes] fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes **convém**, e castigam os transgressores, a título de que **violaram a lei** e cometeram uma injustiça."<sup>101</sup>

Sócrates concorda com parte da tese de Trasímaco: a justiça é algo *sumphéron* (339b). Mas o que significa isto, *conveniência*? Segundo o dicionário Liddell-Scott, em sua primeira acepção (mais literal) *sumphéron* significa *juntar, coletar*; mas também, *permitir o conflito, suportar em conjunto*, e, daí, *conferir um benefício, ser útil, até ser vantajoso para mais de um, adaptar-se a, estar em*

<sup>100</sup> 419 a.1-10

<sup>101</sup> 338e: Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ **Συμφέρον** (...) θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι **συμφέρον**, καὶ τὸν τοῦτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς **παρανομοῦντά** τε καὶ ἀδικοῦντα.

*harmonia com, viver em termos amigáveis com, concordar, ser de uma única mente.*<sup>102</sup>

Se a tradução por *conveniência* for uma boa escolha, parece que precisa ficar claro para nós, falantes do português, o quanto está embutido na sua acepção mais imediata - o proveito para o sujeito da situação - um sentido literal cujo movimento depende de agregar partes; ou seja, literalmente, *vir junto*, con-*vir*. Mas de que *partes* estamos falando? E que *vão* para onde?

Se seguirmos a investigação do livro I, encontraremos uma primeira hipótese, aquela proposta pelo próprio Trasímaco<sup>103</sup>:

"Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todas as cidades - o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: **a conveniência do mais forte.**"

<sup>102</sup> συμφέρω,

Act. **bring together, gather, collect**, τὰ κακὰ ἐς μέσον Hdt. 7.152; **bring into conflict**, (...) **bear along with** or **together**, (...) **bring with**, (...) hence, **suffer, bear with, indulge**, (...) intr., **confer a benefit, be useful** or **profitable**, (...) **it is of use, expedient**, mostly c. part. συμφέρων, ουσια, ον, **useful, expedient, fitting**, S.OT875 (lyr.), etc.; βίος . . . ἐκεῖσε συμφέρων **profitable** even beyond the grave, in neut. as Subst., συμφέρον, οντος, τό, **use, profit, advantage**, (...); ἡδίων τοῦ συμφέροντος more pleasant **than is good for one**, (...) **work with, assist**, σφῶν ὅπως ἄριστα συμφέροι θεός (...) **agree with**, (...); **come to terms with, give way to**, (...) **fit, suit**, ἢ μήτε Χλαῖνα μήτε σισύρα συμφέρει (...) **live on friendly terms with**, τισι Hdt.4.114, Opp.H.5.34: abs., **agree together, be of one mind**, εἰ δὲ μὴ συμφερόιατο, **settle their affairs** by themselves, Id.6.13; **concur**, τῆδε γὰρ ξυνοίσομαι S.OC641; ἐγὼ δὲ τούτοις κατὰ τοῦτο εἶναι οὐ συμφέρομαι Pl.Prt. 317a. **to be in harmony with**, εὖ τοῖς πράγμασι ζ. Id.Cra.419d; **adapt oneself to**, τοῖς παροῦσιν Plu.Tim.15; ζ. τὰ πολλά πολλοῖς **correspond with**, ...

<sup>103</sup> 339a: τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταυτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. [Tradução adaptada]

O desafio que Sócrates toma para si, a esta altura, é investigar o acréscimo *do mais forte*, o que, na construção do argumento de Trasímaco está identificado com quem ocupa o governo<sup>104</sup>:

"Pelo visto não sabes que, dentre os estados, há os que vivem sob o regime da **monarquia**, outros da **democracia**, e outros da **aristocracia**? (...)

Ora, em cada cidade, não é o governo que detém a **força**? (...)

Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua **conveniência**: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira."

Tão marcante será a importância desta estrutura de relação entre os indivíduos, governos e cidades no escopo de investigação da *República*<sup>105</sup> que, se Sócrates procura refutar Trasímaco, ele o faz sobretudo concentrado na tentativa de mostrar a inconsistência da sua posição baseada no problema do erro: se aquele que é mais forte não for infalível, ele pode errar quanto ao que lhe é conveniente (339c).

No contexto do livro I, no entanto, o resultado da investigação não é muito encorajador.

Trasímaco só permanece na discussão por uma irônica performance de força *democrática*, uma vez que foram os muitos convidados de Polemarco que não o deixaram sair depois da sua grande argumentação sobre a superioridade da injustiça

<sup>104</sup> 338e: Εἴτ' οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι τῶν πόλεων αἱ μὲν **τυραννοῦνται**, αἱ δὲ **δημοκρατοῦνται**, αἱ δὲ **ἀριστοκρατοῦνται**; (...) Οὐκοῦν τοῦτο **κρατεῖ** ἐν ἐκάστη πόλει, τὸ ἄρχον; (...) Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ **συμφέρον**, δημοκρατία μὲν ημοκρατικῶς, τυραννὶς δὲ τυραννικῶς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως·

<sup>105</sup> Curioso pensar que a formulação que Bernard Williams (1973) retira da analogia alma-cidade, sobretudo como aplicada no livro VIII (a saber, a regra da predominância, em que "uma cidade é F se e somente se os seus cidadãos predominantes são F") pode ser lida também como uma especificação da fórmula de Trasímaco; o que evidentemente não diminui em nada a leitura de Williams, ao contrário só corrobora a pertinência dialética desta relação à medida que ela vai sendo retomada ao longo da obra .

completa sobre a justiça (345a). Além de, mais adiante, mostrar o caráter coagido da sua cooperação com Sócrates, dizendo<sup>106</sup>:

"Banqueteia-te à vontade com a tua argumentação, disse ele, que não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes."

Não bastasse isto, Sócrates também termina o seu discurso insatisfeito: a passagem é rápida demais entre a discussão acerca de (i) qual é a função (e a conveniência) do governante e (ii) o desafio que delineará o restante do diálogo - quem é mais feliz, o injusto ou o justo. O resultado da pressa é o seu reconhecimento final "de nada ficar a saber com a discussão"<sup>107</sup>.

Se a *República* não termina por aqui, no entanto, pelo menos o ensejo dramático de Platão para seguir examinando a justiça nós conhecemos: com a abertura do livro II entram em cena outros insatisfeitos que, no entanto, estão dispostos à escuta - Glauco e Adimanto, que transformam o muxoxo desalentado em discursos para clarear melhor a investigação.

Como vimos na Parte 1, Glauco, cuja educação aristocrática impelira ao entusiasmo com o projeto de Sócrates de enumerar para Trasímaco os benefícios que ser justo traz a alguém (347a-348b), se decepciona com a rapidez e insuficiência da exposição, procurando, por sua vez, recolocar a discussão acerca da justiça em termos claramente centrados nas escolhas que todos fazemos individualmente (357a-362d). Logo depois Adimanto segue, por via da memória coletiva, do papel dos mitos e da atitude humana com relação aos deuses (362d-367e), um propósito

<sup>106</sup> 352b3-4: Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, ἔφη, θαρρῶν· οὐ γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἵνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι.

<sup>107</sup> 354b9-c1: ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι

parecido. Mas ambas as intervenções podemos traduzir numa pergunta simples: há motivos por que *convém* a mim ser justo?

Como sabemos, a resposta de Sócrates consiste na construção de uma imagem, a fundação da cidade, e, na altura em que termina de descrever os princípios educativos que, segundo ele, cultivariam guardiões livres, o conflito entre os interesses pessoais (sobretudo os prazeres) e a vida coletiva domina a cena<sup>108</sup>:

"Tomando a palavra, Adimanto perguntou:  
- que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de fato, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a **felicidade**?"

A preocupação é legítima sobretudo se entendemos que o escopo da investigação é sobre gêneros de vida, e tem um compromisso dialético claro: refutar a dupla tese de Trasímaco de que (i) "a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre, mais senhora do que a justiça"<sup>109</sup> e que (ii) "a conveniência

<sup>108</sup> 419a1-10: Καὶ ὁ Ἀδείμαντος ὑπολαβὼν, Τί οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀπολογία, ἐάν τις σε φῆ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας, καὶ ταῦτα δι' ἑαυτοῦς, ὧν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῆ ἀληθείᾳ, οἱ δὲ μηδὲν ἀπολαύουσιν ἀγαθὸν τῆς πόλεως, οἷον ἄλλοι ἄγροὺς τε κεκτημένοι καὶ οἰκίας οἰκοδομοῦ-μενοὶ καλὰς καὶ μεγάλας, καὶ ταύταις πρέπουσαν τασκευὴν κτώμενοι, καὶ θυσίας θεοῖς ἰδίας θύοντες, καὶ ξενοδοκοῦντες, καὶ δὴ καὶ ἅ νυνδὴ σὺ ἔλεγες, χρυσὸν τε καὶ ἄργυρον κεκτη-μένοι καὶ πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσιν **μακαρίοις** εἶναι;

<sup>109</sup> 344.c.5-6: καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη,

do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de conveniente"<sup>110</sup>.

Se os irmãos, por um lado, parecem resistir à primeira parte da tese porque coadunam com a "opinião geral" de que a injustiça é "um vício e uma coisa vergonhosa" (348e), por outro, a segunda parte parece ter algum respaldo prático. Mas uma combinação assim só leva, como descobrimos com os seus discursos no livro II, a conclusões constrangedoramente hipócritas: a vida boa consistiria em ter vergonha de ter vantagens e conseguir coisas úteis?, ser justo seria ser feliz apenas *por* não ser punido?

É assim que, se pensamos na fundação da cidade primeiramente como uma resposta, um modo de percebê-la na sua função dialética é como uma tentativa de mostrar que as decisões individuais são *sempre* ações políticas. Respondendo ao desafio de Glauco e de Adimanto com uma hipótese de proporção entre o espaço público e o espaço individual, Sócrates parece sugerir que estes dois campos de força não são isoláveis, como gostariam os aristocratas quietistas (*apragmon*). Afinal, ser *apragmon*, ou seja, ter direitos políticos, mas escolher não exercê-los sobretudo por temer uma má reputação (o que é o risco de toda exposição), sugere Sócrates, é procurar evitar uma tarefa inescapável<sup>111</sup>.

Ser justo não advém da omissão, portanto, mas de um engajamento ativo com a cidade que (se quisermos verdadeiramente comunitária e não partida pela

<sup>110</sup> 344c.7-8: καὶ (...) τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῶ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον. (tradução adaptada)

<sup>111</sup> Para uma contextualização mais generosa sobre o *quietismo* e os ideais aristocráticos dos irmãos, ver Ferrari (2005), capítulo 1. Opor, no entanto, a Adkins (1976) e à tese sobre o *kairós* na carta VII de Platão.

concentração do poder com a riqueza)<sup>112</sup> implicara num gênero de vida bastante comedido<sup>113</sup>:

"Nenhum [governante] possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. Quanto a víveres, de que necessitarem atletas guerreiros sóbrios e corajosos, ser-lhes-ão fixados pelos outros cidadãos, como salário da sua vigilância, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano. As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha.

Quanto ao ouro e à prata, dir-lhes-á que os têm sempre e na sua alma, divinos e de procedência divina, (...) [não lhes é] lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo teto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata e de ouro..."

O estupor de Adimanto com essas prescrições é ainda corroborado pelas acusações que o próprio Sócrates ajuda a fazer contra si mesmo (420a)<sup>114</sup>. E pode ser compreendido segundo um enquadramento meritocrático de recompensas em que aqueles descritos como os melhores, ou seja, os que possuem "inteligência,

<sup>112</sup> Cf. adiante 422e-423a

<sup>113</sup> 416d4-e5: πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμείον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι· τὰ δ' ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι, ταξαμένους παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν· φοιτῶντας δὲ εἰς συσσίτια ὥσπερ ἐστρατοπεδευμένους κοινῇ ζῆν· χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἄει ἐν τῇ ψυχῇ (...) 417a2-5: μεταχειρίζεσθαι καὶ ἄπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις, οὐδ' ὑπὸ τὸν αὐτὸν ὄροφον ἰέναι οὐδὲ περιάψασθαι οὐδὲ πίνειν ἐξ ἀργύρου ἢ χρυσοῦ.

<sup>114</sup> Os governantes também não têm salário, não podem viajar por conta própria nem pagar cortesões nem qualquer outro tipo de gasto pessoal.

autoridade e cuidado com a cidade"<sup>115</sup>, sejam conseqüentemente os de vida mais deleitosa.

Mas, à acusação de tornar os governantes infelizes, a resposta de Sócrates segue nas linhas de mostrar ao interlocutor que o critério para o reconhecimento da sua função não pode ser este e, em último caso, se o gênero de vida proposto aos guardiões lhe soa estranho, isto se dá porque ele ainda não compreendeu de fato qual é a função de um governante. Mas se aquilo que reconhecemos como agradável não for o critério da vida boa, o que pode ser? Haveria algum ainda mais legítimo do que este? E como os fundadores de cidade podem descobri-lo?

Sócrates aproveita a ocasião do conflito para deixar claro qual é o projeto que ancora a fundação desta cidade<sup>116</sup>:

"Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito **felizes** deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira.

Supúnhamos, na verdade, que seria numa cidade desta espécie que se encontraria mais a justiça, e na mais **mal organizada** que, inversamente, se acharia a injustiça; observando-as, determinaríamos o que há muito estamos a procurar. Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a este estado, mas a cidade inteira."

<sup>115</sup> Cf. 412c: Οὐκοῦν φρονίμους τε εἰς τοῦτο δεῖ ὑπάρχειν καὶ δυνατοὺς καὶ ἔτι κηδεμόνας τῆς πόλεως;

<sup>116</sup> 420.b4-c. ὡς ἐγῶμαι, ἃ λεκτέα. ἐροῦμεν γὰρ ὅτι θαυμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἴη εἰ καὶ οὗτοι οὕτως **εὐδαιμονέστατοι** εἰσιν, οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἐν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις. ᾤθημεν γὰρ ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστα ἂν εὐρεῖν δικαιοσύνην καὶ αὖ ἐν τῇ **κάκιστα οἰκουμένη** ἀδικίαν, κατιδόντες δὲ κρῖναι ἂν ὁ πάλαι ζητοῦμεν. νῦν μὲν οὖν, ὡς οἴομεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ' ὅλην·

Refrão numerosas vezes antecipado na *República*, a justiça é um tipo de organização, aqui com acepção espacial (*oikouméne*); um pouquinho mais adiante, figurada, *schema* (421a) e, quanto à educação das crianças, uma boa convenção, *eunomían* (425a)<sup>117</sup>. Nesta medida, ser fundador da cidade significa ter um conhecimento específico, o das funções e relações das partes que a compõem. E é na comparação com a tarefa do pintor de estátuas que isto fica mais visível<sup>118</sup>:

"Era como se estivéssemos a pintar uma **estátua** e alguém nos abordasse para nos censurar, dizendo que não aplicávamos as tintas mais belas nas partes mais formosas do corpo (de fato, os olhos, sendo a coisa mais linda, não seriam sombreados com cor de púrpura, mas de negro).

Parece que nos defenderíamos convenientemente replicando: 'meu assombroso amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que **não se pareçam olhos**, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo.

E em particular neste caso, não nos forces a atribuir aos guardiões uma **ventura** tal que os transforme em tudo quanto há, exceto guardiões."

Contra o projeto de uma cidade populista que simplesmente distribuiria prazeres indiscriminadamente (420e), a tarefa dos fundadores da *Callípolis* é "consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza"<sup>119</sup>; em

<sup>117</sup> O vocabulário platônico em torno da noção de organização é impressionantemente rico e mereceria um estudo à parte.

<sup>118</sup> 420c4-e1: ὥσπερ οὖν ἂν εἰ ἡμᾶς **ἀνδριάντα** γράφοντας προσελθὼν τις ἔψεγε λέγων ὅτι οὐ τοῖς καλλίστοις τοῦ ζῴου τὰ κάλλιστα φάρμακα προστίθεμεν – οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κάλλιστον ὄν οὐκ ὀστρεῖω ἐναηλιμμένοι εἶεν ἀλλὰ μέλανι – μετρίως ἂν ἐδοκοῦμεν πρὸς αὐτὸν ἀπολογεῖσθαι λέγοντες: “Ὁ θαυμάσιε, μὴ οἴου δεῖν ἡμᾶς οὕτω καλοὺς ὀφθαλμοὺς γράφειν, ὥστε **μηδὲ ὀφθαλμοὺς φαίνεσθαι**, μηδ’ αὖ τᾶλλα μέρη, ἀλλ’ ἄθρει εἰ τὰ προσήκοντα ἐκάστοις ἀποδιδόντες τὸ **ὅλον καλὸν** ποιῶμεν· καὶ δὴ καὶ νῦν μὴ ἀνάγκαζε ἡμᾶς τοιαύτην εὐδαιμονίαν τοῖς φύλαξι προσάπτειν, ἢ ἐκείνους πᾶν **μᾶλλον** ἀπεργάσεται ἢ φύλακας.

<sup>119</sup> 421.c.5: τοῖς ἔθνεσιν ἢ **φύσις** ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.

outras palavras, a tarefa, tal como a dos leitores da imagem dos caracteres (368d), é uma de decifração.

O critério para o reconhecimento disto que chamamos felicidade não é centrado, portanto, no acúmulo de prazeres, mas sim na distinção e realização do *ergon* próprio. Uma pessoa que ocupasse o cargo de governante como meio para obter outro fim que não governar poderia, neste sentido, ter uma vida deleitosa, por assim dizer. Mas não propriamente *feliz*, no sentido rigoroso do projeto da *Callípolis*. A felicidade individual isolada de uma cidade harmoniosa, nesse contexto, é uma formulação sem sentido.

Isto pode parecer uma exigência idealizada de Platão aos nossos olhos contemporâneos cultivados em modelos de *self-made men* e de acúmulo de privilégios como sinônimo de bem-estar, mas quando pensamos em como a opressão a todas as minorias sociais persiste sendo culturalmente transmissível, que de 2003 a 2012 a sociedade brasileira testemunhou, sem escândalo porque tão naturalizado, o assassinato por armas de fogo de 320 mil pessoas negras<sup>120</sup>, talvez possamos entender melhor o argumento de Platão de que a felicidade **não** é uma condição individual, mas sim o resultado de uma vida de decisões particulares atravessada por condições da comunidade.

---

<sup>120</sup> Cf. BRUM (2015), *No Brasil, o melhor branco só consegue ser um bom sinhozinho*, que conclui dizendo "Quando [pessoas negras] questionam, e em especial quando questionam gente bacana, aqueles que têm certeza de fazer o certo, a conversa muda de tom. É fácil se unir contra os trogloditas, e no Brasil há sobra deles. E contra os bacanas, os *cool*, como é que fica? E escrevo sem ironia, porque me incluo nessa conta. Escrevo com dor, porque a incompletude da abolição [da escravatura] colocou gente de fato digna, brancos dignos, numa situação com poucas saídas a não ser um confronto que começa dentro, com a dureza dessa realidade que, enquanto não mudar, impede qualquer branco de ser de fato digno. É essa a tragédia que precisamos encarar: a impossibilidade de um branco ser digno neste país enquanto a realidade dos negros não mudar."

De volta à *República*, se até agora descobrimos o que os *guardiões verdadeiros* (420a) não farão à cidade (banquetear-se como se estivessem numa festa, e não em uma cidade<sup>121</sup>) e a organização prática individual das suas vidas (416d-417b, 419a-420a); nós, leitores da *República*, ainda não deixamos de ser como Adimanto: não sabemos qual é a contribuição efetiva dos guardiões para a cidade na medida em que desconhecemos a sua *relação* com os demais cidadãos. Será por meio da investigação das virtudes políticas que a descobriremos.

Mas, para que também nós possamos aprender a decifrar, retomemos a imagem dos caracteres. Nos capítulos anteriores, procuramos compreender o que devemos retirar do sistema alfabético enquanto modelo de relações elementares: as letras são ferramentas de composição, de maneira que podemos nomeá-las diferentemente entre si, reconhecendo que os seus formatos lhes distinguem umas das outras; mas, sozinha, uma letra não é mais do que a representação do começo, do fim ou do próprio barulho.

Se transportarmos esta estrutura de relações para o contexto do livro IV, veremos o porquê de não interessarem aos investigadores discursos genéricos - nem mesmo sobre as virtudes. Na medida em que elas servirão como caminho de investigação, o que interessa é a sua função relativa à justiça a definir<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> Cf. 421a9-b3: εἰ μὲν οὖν ἡμεῖς μὲν φύλακας ὡς ἀληθῶς ποιούμεν ἥκιστα κακούργους τῆς πόλεως, ὁ δ' ἐκεῖνο λέγων γεωργούς τινας καὶ ὡσπερ ἐν πανηγύρει ἀλλ' οὐκ ἐν πόλει ἐστιάτορας εὐδαίμονας, ἄλλο ἄν τι ἢ πόλιν λέγοι.

<sup>122</sup> Cf. 430c 4-5: : "...para outra vez, se quiseres, havemos de analisar [a coragem política] melhor. Porque agora não é esse o objeto da nossa investigação, mas sim a justiça."/ αὐθις δὲ περὶ αὐτοῦ, ἐὰν βούλη, ἔτι κάλλιον δίμεν. νῦν γὰρ οὐ τοῦτο ἐζητοῦμεν, ἀλλὰ δικαιοσύνην

## 2. A cidade como obra de arte

### 2.1. Decifração das virtudes políticas

O começo das divisões da cidade em partes se dá num fim. De fato, depois da consideração sobre a felicidade dos guardiões, da relação da cidade com as riquezas e do modo como procederiam em guerras, o que fica claro é que os limites da cidade se demarcam até onde ela permanecer unida (423b); e que isto só seria possível através da educação e cultivo de indivíduos comedidos (423e<sup>123</sup>); sendo tudo, o mais possível, comum entre os amigos (424a).

É assim que, passados quase sessenta passos<sup>124</sup>, Sócrates declara terminada a fundação da cidade (427c6), e chama os interlocutores para procurar, finalmente, a justiça que possivelmente há nela. O que Sócrates chama seus interlocutores para fazer é, em outras palavras, procurar partes em que se possa decompor aquilo que já aparece como uma unidade. Com efeito, a cidade que construíram no discurso deve ser tão unida que Sócrates já havia dito que a maneira como deve crescer é *como um círculo*<sup>125</sup>, ou seja, proporcionalmente equivalente.

Ainda assim, o desconhecimento da ordenação que torna possível uma cidade tão unida impede os interlocutores, num primeiro momento, de compreenderem a justiça. Para avançar na investigação, então, Sócrates toma como

<sup>123</sup> Quanto a esta passagem, acho difícil dizer que a *paideia* e a *trophé* para homens *métrioi* se destinaria exclusivamente aos guardiões. Tendo a entender que aqui Sócrates já fala de todos porque o que está em questão é principalmente a obediência, por assim dizer, ou ainda os princípios que conduzem a pragmática das relações dentro da cidade.

<sup>124</sup> Na paginação de Trasiló, ou seja, entre 368b e 427c

<sup>125</sup> Cf. 424a Καὶ μὴν, εἶπον, πολιτεία ἐάνπερ ἅπαξ ὀρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη·

pressuposto que “se foi bem fundada, [a cidade] é totalmente boa (*teléos agathen*)”<sup>126</sup> e, portanto, ela “é sábia, corajosa, temperante e justa”<sup>127</sup>.

Neste passo, o texto de Platão avança tão rápido quanto está transcrito aqui. E o leitor acaba se perguntando se não deveria haver alguma justificativa para que a cidade fosse prontamente declarada como tão especificamente virtuosa. O que daria a Sócrates o motivo desta implicação?

Gerasimos Santas nos abre um caminho de resposta. Segundo ele as virtudes (*aretai*) estão associadas a duas acepções de *bem* em jogo na *República*, uma funcional e a outra moral. Até o livro V, a noção predominante que encontramos é a que vincula claramente o *érgon* de um objeto à sua *areté*<sup>128</sup> (cf. sobretudo 352d-354a), a isto ele chama noção funcional de bem. Consequentemente, uma cidade *teléos agathen* pode ser compreendida no seu sentido literal, ou seja, *teleológico*, funcional, o que significa que<sup>129</sup>:

"A teoria da função provê uma justificativa clara para esta passagem [427d-e]. Tendo identificado a função da cidade, Sócrates e Glauco construíram uma cidade que, eles supõem, cumpre a sua função no melhor possível. Se eles não cometeram nenhum erro, então o que integra este bom funcionamento é a presença das virtudes sociais"

Esta hipótese é especialmente interessante para nós porque torna dois pontos mais visíveis:

<sup>126</sup> Idem, 427e7-8 οἶμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾤκισται, **τελέως ἀγαθὴν** εἶναι.

<sup>127</sup> Ibidem, 427c10 Δῆλον δὲ ὅτι **σοφὴ** τ' ἐστὶ καὶ **ἀνδρεία** καὶ **σώφρων** καὶ **δικαία**.

<sup>128</sup> SANTAS (1985), p.228

<sup>129</sup> Idem, p.232

(i) o quanto a determinação das partes da cidade depende de uma habilidade de decifração baseada no apelo a virtudes, sim, francamente convencionais, justamente por apelo à sua função dialética: Glauco (mas podemos imaginar também Adimanto e o restante dos ouvintes) já reconhece de antemão essas quatro virtudes como valores; mas

(ii) cuja pertinência não consiste apenas na sua declamação direta ou mesmo definição genérica, e sim no exame das relações entre partes que as tornariam possíveis. É isto o que o separa de um discurso sofístico, por exemplo, e só pode ser realizado (a exemplo do modelo alfabético) através da compreensão funcional das suas partes.

Apenas a título de antecipação, gostaria de marcar aqui a hipótese que pretendo examinar: a de que a tarefa filosófica consiste numa extensão deste esquema, ou seja, na decifração dos objetos *tais como* eles aparecem, mas cujo valor principal está na educação do próprio investigador que, ao procurar as relações de onde advêm os objetos do seu interesse e a sua organização, transforma-se em alguém que, igualmente, vem a entender melhor a si mesmo e a sua própria organização interna; em outras palavras, alguém progressivamente mais capaz de governar a si mesmo.

Quanto ao susto com a aparente violência do pressuposto, isto basta. Mas quanto às consequências da leitura funcional proposta por Santos, só podemos examiná-las voltando à sequência do texto.

### 2.1.1. Sabedoria - arte de decifrar?

Podendo começar a decifração por qualquer uma destas famosas virtudes cardinais, como são tradicionalmente referidas, Sócrates começa por aquela que diz respeito ao contexto de deliberação sobre a totalidade (*holés*)<sup>130</sup>, procurando, em seguida, saber em quem existe (428d5). Conseguimos, aqui, a resposta que procurávamos há pouco:

Essa ciência é a da *phulakiké* (guarda) - respondeu ele -, e encontra-se naqueles chefes que agora mesmo classificamos de guardiões *teléous* (perfeitos/finais/completos).<sup>131</sup>

A contribuição ativa dos governantes (guardiões perfeitos) na cidade, embora sugerida em outros momentos, agora está dita expressamente: "[deliberar] sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades".<sup>132</sup>

É, portanto, pela coincidência entre sabedoria (*sophía*) e a boa deliberação (*euboulía*), sendo a última uma forma de ciência (*epistéme*)<sup>133</sup> que, junto a Glauco, Sócrates descobre haver *boas deliberações* possíveis a muitas ciências relativas às suas artes (como a carpintaria e a agricultura), mas aquela que age sobre a totalidade da cidade é a ciência existente na arte do guardião (*phulakiké*)<sup>134</sup>, graças à qual *toda*

<sup>130</sup> Cf. *República*, 428c8-d3: Τί δ'; ἦν δ' ἐγώ· ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ' ἡμῶν οἰκισθείση παρά τισι τῶν πολιτῶν, ἣ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὀμιλοῖ;

<sup>131</sup> *Idem*, 428d: Αὕτη, ἣ δ' ὅς, ἡ φυλακική, καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν οὕς νυνδὴ τελέους φύλακας ὀνομάζομεν.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 428d1: [βουλευέται] τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὀμιλοῖ;

<sup>133</sup> *Ibidem*, 428b Καὶ μὴν τοῦτό γε αὐτό, ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τις ἐστίν· οὐ γάρ που ἀμαθία γε ἀλλ' ἐπιστήμη εὖ βουλευόνται.

<sup>134</sup> *Ibidem*, 428d6 Αὕτη, ἣ δ' ὅς, ἡ φυλακική.

a cidade é *ponderada e sábia*<sup>135</sup>. Sócrates conclui, em seguida, que a arte dos guardiões participa da única ciência (*epistéme*) que deve chamar-se sabedoria (*sophía*)<sup>136</sup>.

Na divisão das partes da nossa cidade, assim, Sócrates coincide por completo a sabedoria com a classe dos guardiões, dizendo ainda que esta é, por natureza, um *génos* pequeno (pouco numeroso)<sup>137</sup>; o que, se não acrescenta muito para a compreensão específica do que é a sabedoria aqui, enfatiza a capacidade de uma parte, e ainda por cima pequena, de ser responsável pela atribuição geral de uma dada virtude. A *phulakiké* é sabedoria, portanto, no sentido em que ela constitui uma verdadeira ciência política, pois tem por objeto o modo em que a cidade se põe em relação consigo mesma e se organiza enquanto unidade.

Neste sentido, talvez não seja exagero pensar na proximidade entre as funções dos guardiões e as dos fundadores de cidade. A ambas, a tarefa se coloca como aquela da discriminação dos elementos e harmonização das suas relações. E não é o caso de guardarmos aqui nenhum suspense: se no livro V descobriremos com a terceira onda a necessidade de os governantes serem filósofos, isto se dará pelo mesmo motivo.

Temos, assim, uma primeira combinação *silábica*: a virtude da sabedoria aparece na cidade nos limites da classe dos governantes.

---

<sup>135</sup> Ibidem, 428d 10 Εὔβουλον, ἔφη, καὶ τῷ ὄντι σοφίην.

<sup>136</sup> Ibidem, 429a2-3 ἦν μόνην [ἐπιστήμη] δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι.

<sup>137</sup> Ibidem, 428e9-28a1: φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος

### 2.1.2. Coragem

A seguir, Sócrates diz não ter dificuldade em discernir a coragem, pois é sempre a parte (*méros*) que luta e combate pela cidade que a torna, no todo, covarde ou corajosa<sup>138</sup>. Mesmo assim, a coragem só transparece através de certo tipo de opinião bem formada, e, neste sentido, Sócrates a qualifica como *sotería*<sup>139</sup>(428c), pois é algo aprendido por educação e em que se pode se segurar, permitindo atravessar as vicissitudes que nem sempre são compreensíveis.

Assim, serão os guerreiros os responsáveis pela coragem da cidade como um todo. E, tanto quanto os governantes, a sua virtude é completamente identificada com a sua classe (*ethne*). Temos, portanto, uma segunda *sílaba*: a virtude da coragem é percebida na cidade nos limites da classe dos guerreiros.

Mas, para atingir a excelência na sua classe será necessário educar os guerreiros pela música e pela ginástica, imbuindo-os dos melhores costumes, para que, na iminência da ação, se agarrem àquilo que é a sua “salvação” (*sotería*), ou seja, as opiniões que vêm da sua boa educação<sup>140</sup>. A coragem, portanto, *depende* da educação, senão simplesmente não se trata de coragem (430b6-9), pois aquele que tem a natureza que convém ao ato corajoso, sem a educação adequada, não sabe o que defender<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Ibidem, 429b1-3: Τίς ἄν, ἦν δ' ἐγώ, εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας ἢ δειλὴν ἢ ἀνδρείαν πόλιν εἴποι ἄλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς;

<sup>139</sup> Cf. Liddell-Scott, σωτηρ-ία, deliverance, preservation, bodily health, well-being.

<sup>140</sup> Sócrates explicita este ponto por ἀπεικάσαι (modelo, comparação): é preciso educar os guerreiros assim como se prepara os fios para que, uma vez tingidos, a sua cor seja indelével. (429d-e)

<sup>141</sup> Voltaremos a esta questão adiante, no âmbito da discussão sobre a parte irascível da alma; mas, para uma análise da complexidade da noção cultural de coragem (e masculinidade) no período clássico, ver HOBBS (2000)

A ênfase no papel da educação acertada para a parte da cidade que a defende retoma, em alguma medida, tanto o trecho sobre a educação dos guardiões no livro III, quanto o papel dos procedimentos não-rationais naquilo que é a reivindicação de uma cidade propriamente humana, ainda no começo da fundação da cidade. Isto quando Glauco interrompe a exposição de Sócrates da sua cidade sã<sup>142</sup> (em que todas as disposições da cidade aparecem espontaneamente regradas, mesmo que surjam por necessidade<sup>143</sup>); e diz que ela se parece com uma cidade de porcos (372d)<sup>144</sup>, porque não conta com os prazeres que um ateniense comum espera da vida boa.

A cidade que termina de ser fundada no livro IV ainda é, então, aquela fruto de uma segunda tentativa de Sócrates de constituir uma cidade no livro II, mas que obedece à objeção do interlocutor. Mesmo qualificada inicialmente como *cheia de humores*<sup>145</sup>, ela foi purgada, à altura do diálogo em que estamos, mas não perdeu os componentes que, unicamente pela necessidade das relações, poderiam dizer-se inexplicáveis, ou seja, atitudes que não são baseadas em raciocínios.

Assim, o que devemos nos lembrar para compreender a divisão da cidade é que o seu fundamento é baseado na dificuldade de separar claramente os desejos e as necessidades humanas. Pensando deste modo podemos desconfiar de que a divisão em partes aqui no livro IV revolva justamente em torno do reconhecimento

<sup>142</sup> PLATÃO, *República*, 372e 6-7 ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιῆς τις·

<sup>143</sup> Idem, 371d4-5 Αὕτη ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, ἡ χρεια κατήλων ἡμῖν γένεσιν ἐμποιεῖ τῇ πόλει.

<sup>144</sup> Ibidem, 372 d 4-5 Καὶ ὅς, Εἰ δὲ ὅων πόλιν, ὃ Σώκρατες, ἔφη, κατεσκευάζεις, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζεις;

<sup>145</sup> Ibidem, 372 e8 φλεγμαίνουσαν πόλιν

das relações entre procedimentos racionais e não-rationais. Mas guardemos esta questão e voltemos a acompanhar o nosso Sócrates.

### 2.1.3. Temperança e Justiça

Se até aqui a investigação sobre como e em que parte da cidade se manifestam as virtudes resultou na completa identificação com dois grupos diferentes de cidadãos<sup>146</sup>; restando duas virtudes a serem examinadas, será que ainda restariam duas classes, para manter a proporção? Logo percebemos que não, ainda que, de toda maneira, a investigação sobre a temperança (*sophrosúne*) dê espaço para a compreensão de um terceiro grupo de indivíduos na cidade.

Isto porque a temperança é descrita como um acorde, e o que ela ordena são os desejos e prazeres. Dizendo isto, e analisando a relação escravista que há na expressão ser “senhor de si” que muitos usam para descrever pessoas temperantes, Sócrates chega a uma divisão da alma humana em duas naturezas, uma pior e outra melhor. Quando esta última domina a pior, o resultado seria um todo temperante. Quando acontece o contrário, o resultado seria um “escravo de si”. Importante notar, na escolha deste vocabulário, uma contra-proposta em relação à tese de Trasímaco, que, como vimos, havia colocado a injustiça como mais *senhora* (*despotikóteron*, 344c).

Além disto, se voltarmos a pensar na nossa analogia alma-cidade, é interessante perceber neste passo o uso da mesma suposta semelhança, mas que, ao

---

<sup>146</sup> Lembrando que um dos princípios de fundação da cidade fora o de especialização, portanto não há mistura nem superposição entre as atribuições de indivíduos pertencentes a classes (*ethne*) diferentes. Cf. *Ibidem*, 370c 3-5: “o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma coisa só, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.” Ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἷς ἕν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολῆν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη.”

invés de usar os *grandes caracteres* da cidade para mostrar melhor os *pequenos caracteres* da alma, aqui é o contrário que acontece.

Deveríamos entender, com isto, que a temperança é uma virtude que tem primado na alma e, apenas por extensão, pode ser atribuída à cidade? Para isto precisamos examinar brevemente o que seria uma virtude da alma, e o que seria uma virtude social. Se uma cidade é composta de indivíduos, os agentes que produzem essa virtude, claro, são os cidadãos.

Mas a cidade não poderia ser qualificada como temperante na medida em que apenas quatro ou cinco dos seus cidadãos reconheça a legitimidade do governo proposto, e sim na relação entre as três das suas partes; portanto apenas na medida do que se pode fazer coletivamente. Se quisermos usar uma imagem, parece coerente entender as virtudes sociais assim como entendemos os atributos de um cardume.

E, além disso, a atenção ao modo como Sócrates introduz a discussão sobre a temperança da cidade é muito mais segura e razoável como corroborando uma leitura proposta por FERRARI (2005) sobre a relação alma-cidade ser uma metáfora proporcional, justamente na medida em que é conversível, ou seja, capaz de transpor características de um lado da igualdade para o outro<sup>147</sup>. Pois neste caso, da noção de temperança individual, tiramos uma estrutura para entender como se daria a temperança coletivamente.

Outro ponto a destacar é que o grupo de pessoas que Sócrates coloca em analogia com a *pior parte* da alma não é nomeadamente associado à classe dos

---

<sup>147</sup> FERRARI (2005), capítulo 3, em especial, p.59-61.

artesãos, mas sim a uma “multidão de homens de pouca monta”<sup>148</sup>. Assim, a temperança não é uma atribuição exclusivamente destes ou da sua técnica, mas sim estendida a toda a população da cidade, sendo “concordia e harmonia entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade, quer num indivíduo”<sup>149</sup>.

A temperança (*sophrosúne*), sendo uma virtude que depende de um acordo entre as partes, portanto, é realmente uma virtude cujo funcionamento na alma nós descobrimos antes mesmo de passarmos à análise das partes da alma, mas, ao que parece, isto se dá na medida em que estamos tratando de uma virtude cuja operação depende de interações de tipos diferentes para que o todo seja ordenado.

Isto porque a fórmula da temperança é “simplicidade, moderação e raciocínio conduzido pelo entendimento (*noûs*) e pela reta opinião”<sup>150</sup>, o que mostra claramente o papel dos guardiões como *moderadores* dos desejos e impulsos das outras classes. Mas é interessante notar, por outro lado, que, se a questão numérica havia sido antes frisada quanto ao grupo dos guardiões, agora, quanto aos *muitos*, ela volta à cena. Isto acontece porque a *sophrosúne* na cidade depende, em grande medida, de a multidão não usar a sua força quantitativa para sobrelevar a minoria que, no entanto, tem a ciência da boa deliberação (*euboulía*) e deveria, por direito, governar<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> PLATÃO, *R*, 431c10-d1 τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις

<sup>149</sup> *Idem*, 432a7-9 χείρονός τε καὶ ἀμείνωνος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ.

<sup>150</sup> *Ibidem*, 431c5-6 Τὰς δὲ γε ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἱ δὲ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῶ ἄγονται.

<sup>151</sup> Lembrar aqui que esta parece não ter sido uma noção estranha para os gregos, pois, de acordo com Adam, a liberdade (*eleuthería*) consiste na subordinação do inferior ao superior, tanto no âmbito particular quanto no público. Cf. nota 48 de Maria Helena da Rocha Pereira na *República*.

Neste sentido, embora se trate de uma virtude resultante de um acordo, a temperança (*sophrosúne*) é particularmente dependente da aceitação deste acordo por parte da classe dos muitos artesãos. E é nisto que esta virtude se diferencia particularmente da definição de justiça (*dikaiosúne*), como veremos à frente.

Ainda assim, ambas as virtudes, temperança e justiça, são modalidades de ordenamento que procuram estabelecer aquele que por direito deve governar, e não pela força. E, de alguma maneira, consistem em um segundo tipo de *sílaba*, em relação àquelas que já vimos: ambas são o resultado de uma relação específica de ordenamento entre as três classes.

Mas vamos à especificidade da justiça. Sócrates a define com base em um processo de eliminação. Ele presume explicitamente que, se sabedoria, coragem e temperança fossem definidas antes, *aquilo que resta*<sup>152</sup> seria a justiça. Isto implica que estas quatro virtudes devem cobrir o todo das virtudes cívicas e individuais, e presumimos que outras virtudes, como a piedade (*hosiótes*), devem ser consequência da combinação destas quatro.

Interessante é que, depois de ter tratado da coragem, Sócrates diz que seria injusto (*adiko*) examinar a justiça (*dikaiosúne*) antes da temperança (430e1), o que já é uma aplicação da definição de injustiça, ainda por vir, querendo implicar que a sua *injustiça* consistiria em definir as virtudes de maneira desordenada. Mas compreenderemos isto melhor depois de termos analisado propriamente a definição de justiça:

---

<sup>152</sup> Com forte conotação matemática. PLATÃO, *República*, 432b2-5: Pusemos a descoberto três coisas na nossa cidade, segundo nos parece. Quanto à espécie que resta, (...) é evidente que será a justiça. τὰ μὲν τρία ἡμῖν ἐν τῇ πόλει κατῶπται, ὥς γε οὕτωςι δόξαι· τὸ δὲ δὴ λοιπὸν εἶδος (...) τί ποτ' ἂν εἴη; δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη.

Depois da cena bastante cômica da caça à justiça<sup>153</sup>, Sócrates diz:

"parece que há muito estamos a falar e a ouvir sobre o assunto, sem nos apercebermos de que era da justiça que de algum modo estávamos a tratar"<sup>154</sup>,

e volta às circunstâncias da fundação da cidade e ao princípio de que “cada um deve ocupar a sua função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada”<sup>155</sup>, finalmente concluindo que “a justiça é desempenhar cada um a sua tarefa”<sup>156</sup>, pois temperança, coragem e sabedoria tiram a sua força e são preservadas pela justiça.

Ao que isto indica, se a temperança lidava com o ordenamento do todo em termos de poder político e era indiferente à arte dos artesãos, a justiça depende da ação de todas as partes naquilo que é o seu escopo. Efetivamente, a classe dos artesãos é originalmente necessária; aliás, a própria fundação da cidade partira da percepção das primeiras necessidades humanas, todas satisfeitas por produtos de técnicas dos artesãos: cultivo de alimentos, fabricação de roupas, habitações<sup>157</sup>. Entretanto, em si e pela sua técnica, a classe dos artesãos não congrega nenhuma das virtudes anteriores. Um artesão é temperante (*sóphron*) pela posição de poder que abdica de ocupar em favor dos governantes, e não pela realização do seu trabalho (*érgon*).

---

<sup>153</sup> Idem, 432b-e

<sup>154</sup> Ibidem, 432e5-7 ὡς δοκοῦμέν μοι καὶ λέγοντες αὐτὸ καὶ ἀκούοντες πάλαι οὐ μανθάνειν ἡμῶν αὐτῶν, ὅτι ἐλέγομεν τρόπον τινὰ αὐτό.

<sup>155</sup> Ibidem, 433a5-6 ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη.

<sup>156</sup> Ibidem, 433b4 ἡ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν.

<sup>157</sup> Ibidem, 369d 1-6

Já a justiça depende da realização tanto das virtudes quanto do produto dos trabalhos (*erga*) dos cidadãos; o que, se é coincidente no caso dos governantes e guerreiros (a realização da sua virtude só advém da ação que é produto da sua ciência ou da sua opinião), para os artesãos elas são dissociadas.<sup>158</sup>

Assim, enquanto a temperança se ocupa em conter o aspecto negativo da multidão - que coincide com a classe dos artesãos e, talvez, também com a dos guerreiros; a justiça se ocupa de uma perspectiva ordenadora a um tempo da posição e da produção de cada uma das classes, incluindo os artesãos e, portanto, no bem que elas produzem se fizerem o que lhes é próprio. É neste sentido que a definição, na sequência, de *injustiça* também segue esta linha: é improdutiva<sup>159</sup> a mudança entre classes.

Aqui, o nosso modelo alfabético pode também nos ajudar, pois parece mesmo bastante claro como o ordenamento aleatório de três letras pode ser *improdutivo*: ele pode simplesmente não fazer nenhum sentido. É por isto que, se quisermos responder SIM a um plebiscito, por exemplo, não ajuda em nada escrever MIS, SMI, IMS, MSI ou ISM.<sup>160</sup>

Isto acontece porque palavras grafadas podem ser descritas através de uma dupla determinação: por um lado é em função da sua ordenação final (o som dado ao significado *sim*) que descobrimos quais letras usar para escrevê-la (M, S, I), e,

---

<sup>158</sup> A vantagem desta leitura está também em responder à pergunta que HALL (1959) faz: "The interpretations of the Republic which limit justice to the philosopher rulers seriously challenge Plato's renown as the first great ethical thinker. If he does, in fact, contend that only a philosophically gifted few can be just, he has surely violated the elementary principle of a universal extension among men of the two fundamental ethical concepts of the right and the good.", p.1

<sup>159</sup> Ibidem, 434c1-2 Seria o maior dos prejuízos para a cidade, e com razão se poderia classificar de o maior dos danos. *μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἄν προσαγορευόιτο μάλιστα κακουργία.*

<sup>160</sup> Desenvolver aqui a relação entre este passo 434ab e o 421a (sobre o reconhecimento das diferenças qualitativas das *erga* da cidade)

por outro, a sua escrita é exatamente o resultado da organização destas mesmas letras (SIM!)<sup>161</sup>. A justiça, de modo análogo, ao mesmo tempo em que tem a incumbência especial de ordenar as virtudes e o lugar em que elas são produzidas, é também o resultado desta combinação; sendo, por isto, tida por Sócrates como a virtude mais fundamental<sup>162</sup>.

Finalmente, de fato, ela só poderia ser compreendida depois da ênfase<sup>163</sup> nas perguntas *onde* e *como* cada virtude seria encontrada na cidade, ou seja, quais são os limites dos elementos a serem ordenados. E isso nos leva a crer que a justiça, em sendo aquela garantidora das demais, opera sobre as classes da cidade justamente no sentido de permitir que cada uma produza a ação e a virtude que lhes são próprios.

Neste sentido, as classes da cidade, seguindo o modelo das consoantes, seriam “mudas” ou ainda “improdutivas”, se não estiverem ordenadas segundo o seu fazer próprio e, conseqüentemente, não permitirem a realização das suas virtudes.

Isto poderia ser traduzido ainda na seguinte adequação: se as virtudes forem compreendidas assim como as vogais (o som), e as classes, assim como as consoantes (onde começa e termina o som); enquanto a conjugação vogal-

<sup>161</sup> As interações linguísticas são evidentemente mais complexas do que o exemplo permite comportar. No entanto, não considero apelo a excesso de generosidade do leitor procurar entender que, se existem outros fatores (culturais, temporais, genéticos, alienígenas) que modificam essa interação, eles não são, ainda assim, aquilo por meio do que compreendemos a relação entre a escrita e os sons das palavras.

<sup>162</sup> Cf. Ibidem, 433d-434a, onde, na letra do texto, a justiça é tida como aquela que rivaliza com todas as outras virtudes no sentido de tornar a cidade excelente (Ibidem, 433d11-e1: Οὐκοῦν δικαιοσύνην τό γε τοῦτοις ἐνάμιλλον ἄν εἰς ἀρετὴν πόλεως θεῖς;)

<sup>163</sup> Cf. Ibidem, 428d5 qual é [essa ciência] e em quem existe? Τίς (...) καὶ ἐν τίσιν; e Ibidem 429a 8-9 [discernir] a coragem e o ponto onde reside, na cidade. ἀνδρεία γε αὐτὴ τε καὶ ἐν ᾧ κεῖται τῆς πόλεως

consoante tem como produto o som silábico (no caso das palavras), no caso do par virtude-classe, a conjugação teria como produto o seu componente para o bem da cidade.

Agora, para saber em que medida este modelo serve à alma, passemos à sua *leitura*.

### 3. O indivíduo como obra de arte

#### 3.1. Questão de método

Quanto ao modo como Sócrates propõe transportar as conclusões a que os interlocutores chegaram da cidade para a alma, Norbert Blössner<sup>164</sup> percebe o que ele chama de *deslocamento da analogia*: no livro II a analogia alma-cidade tinha sido formulada enquanto hipótese, uma suposição que deveria ser posta à prova, *a ver se (ei) eram a mesma coisa*<sup>165</sup>. Mas, no livro IV, a analogia é tida como fato assegurado: depois de terem encontrado as virtudes e as classes da cidade, Sócrates anuncia que o procedimento que deve seguir é transferir o que se revelou na cidade para a alma, e, no caso de se manifestar algo diferente, os interlocutores devem voltar à cidade (e não desqualificar a analogia)<sup>166</sup>.

Para ver se é este ou não o caso, voltemos ao diálogo. Chegado o momento de ir “comparando [alma e cidade] friccionando-as uma contra a outra”<sup>167</sup>, Sócrates quer passar rapidamente pela questão sobre se a alma tem três partes ou não<sup>168</sup>, ao que Glauco reage, e Sócrates acaba confessando que acredita que jamais atingirão rigorosamente o fim da discussão, mas que poderiam alcançar uma conclusão digna

<sup>164</sup> BLÖSSNER, 2007 p.345-346.

<sup>165</sup> PLATÃO, *República*, 368d6-7 εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

<sup>166</sup> Cf. Idem, 434e 3-5 aquilo que [na cidade] se nos revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será. Mas se a justiça se manifestar como algo diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade, para tirar a prova. ὁ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα, κἂν μὲν ὁμολογῆται, καλῶς ἔξει· ἐὰν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἐνὶ ἐμφαίνηται, πάλιν ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασανιοῦμεν

<sup>167</sup> Ibidem, 435a 1 παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες

<sup>168</sup> Ibidem, 435c 4-6 σκέμμα ἐμπετώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή.

daquilo que já foi examinado. O que Sócrates confessa, portanto, é que ver caracteres grandes não melhora a visão daquele que examina, quanto aos caracteres pequenos. Mas a maneira sugerida de sair da aporia quanto àquilo que é invisível, indecifrável, ilegível, é partir da confrontação com os aspectos perceptíveis do que, no todo, não é visível.

E é assim que se examinará a alma: para distinguir os seus elementos, Sócrates enumera casos em que pessoas experimentam um conflito interno quanto a alguma ação. Há o caso do homem com sede que se controla para não beber (439b); o caso de Leôncio, que está bravo consigo mesmo por ter espiado os cadáveres dos criminosos executados (439e-440a), e o caso de Odisseu acalmando o coração quando este pede vingança imediata dos pretendentes (441b). Examinaremos cada um à frente, mas já agora podemos compreender que, se uma e única pessoa apresenta atitudes conflituosas com relação ao mesmo resultado, Sócrates argumenta, isto não pode ser a respeito de um e único elemento psicológico.

Estes exemplos, de fato, derivam de uma pequena lição de lógica em que Sócrates mostra o absurdo que seria atribuir certas qualidades ao todo, pois elas podem vir a ser contraditórias umas em relação a outras. É assim que não se pode dizer que um pião está em movimento e parado, ao mesmo tempo, mas sim que ele está parado quanto ao seu eixo e em movimento quanto à sua circunferência (436d-e). Efetivamente, não é possível que “a mesma coisa (*to autò*) esteja, ao mesmo tempo, parada e em movimento, na mesma das suas partes (*katà to autò*)”<sup>169</sup>.

<sup>169</sup> Ibidem, 436c 5-6 Ἐστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν;

Aqueles que conhecem um pouco da língua grega, no entanto, desconfiarão de uma tradução que coloca a terrivelmente versátil palavra *autó* complementada pelas palavras *coisa* e *partes*. Têm razão: embora Platão tivesse empregado também as palavras *méros*, *eide* e *éthne* para se referir às partes, ou classes da cidade, o que este passo (de transição entre a investigação sobre a cidade e a que virá sobre a alma) nos dá é uma desconcertante liberdade em relação àquilo que supomos serem *partes*.

Para efeito de exercício, podemos tirar a gordura da tradução acima e, então, experimentar a impalpabilidade desconfortável de uma versão mais literal: "não é possível que o mesmo (*to autò*) esteja ao mesmo tempo parado e em movimento em relação ao mesmo (*katà to autò*)." O que são os *mesmos* a que Sócrates quer se referir? Por que a sua formulação é tão pouco concreta?

Descobrimos logo adiante que, se quisermos dividir também a alma em partes, o que nos conduzirá a tais separações é a dificuldade que há em decidir como agir. O nosso substrato não está, portanto, em *coisas* - mas em outro tipo de partição, aquela interna a um sujeito dividido por motivações conflitantes.

Na próxima seção, discutiremos em detalhe como os exemplos de Sócrates ajudam a qualificar a nossa percepção do que sejam partes. Mas, por enquanto, basta notarmos que o argumento se centra nos conflitos que são fruto da tensão entre desejos - o que tinha sido reconhecido no germe da fundação da cidade. Este cenário torna conveniente a junção de um terceiro elemento, o *thumós*, à distinção estabelecida entre *logistikón* (raciocínio) e *epithumetikon* (apetite); pois eles traçam limites entre modos de desejos diferentes.

Procurar saber se este terceiro é logicamente justificado ou não é um debate em pleno frenesi entre os comentadores<sup>170</sup>. Para o propósito da nossa investigação preliminar sobre o método, no entanto, vale enfatizar que o aparecimento deste terceiro é conveniente também no sentido de manter a correspondência entre indivíduo e sociedade numericamente equânime. Mas que, ainda assim, ele não reduz unicamente a estes três elementos últimos toda a compreensão possível sobre a alma.

Se prestarmos atenção ao passo 443d-e, o próprio Sócrates deixa a possibilidade de outras divisões em aberto, quando diz<sup>171</sup>:

"ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos de uma proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, **e outros quaisquer que acaso existam de permeio**, e de ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade,..."

Segundo me parece, portanto, a discriminação *nestas* três partes é orientada antes pelo intuito de tornar clara a maneira como a definição da justiça previamente estabelecida no âmbito da cidade poderia ser compreendida no âmbito da alma; deixando para outro momento as demais partes *quaisquer que acaso existam de permeio*.

<sup>170</sup> Ver seção *Quem sou Leôncio*

<sup>171</sup> 443d5-e1: καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, **καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα**, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, ... Também o passo 603d6-7 (livro X) parece reiterar o mesmo ponto: "...a alma está cheia de mil contradições desta espécie [opiniões contrárias sobre os mesmos assuntos], que surgem ao mesmo tempo." / ὅτι μυρίων τοιούτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἢ ψυχή γέμει ἡμῶν.

É assim que, ao contrário do que Blössner sugere, me parece que a verificação suposta na imagem dos caracteres, *a ver se eram a mesma coisa*, não depende da identificação dos termos, como repetimos à exaustão neste trabalho. Depende, em vez disto, do *reconhecimento* da igualdade das relações. Acontece que, em princípio, tanto cidade quanto alma podem ter quantidades de elementos infinitas. Como seria, portanto, a medida desta igualdade?

A meu ver ela precisa de um instrumento de equiparação. Pois pensemos em como seria difícil reconhecer uma mesma palavra escrita no alfabeto árabe e transcrita para o alfabeto ocidental *a partir* da quantidade e da forma das suas letras. Embora grafem a mesma palavra, sendo codificada de maneiras diferentes, não somos capazes de reconhecer a sua semelhança. Da mesma maneira também não poderíamos compreender de que forma a justiça seria *escrita* em dois âmbitos diferentes se não convenionássemos um único *alfabeto*.

Se lembrarmos, então, que o fundamental do projeto da *República* é a definição da justiça, uma vez tendo percebido o paradigma não-sensível<sup>172</sup> que ela é a partir da análise da cidade, o que precisamos fazer no âmbito da alma é investigar se conseguimos reconhecê-lo. É por isto que a divisão da alma em três me parece consistir num facilitador para o reconhecimento de como alguns (poucos) elementos podem se ordenar para formar um todo justo.

Ainda assim, admitir que a alma seja infinitamente mais complexa do que a interação dos três elementos permite perceber não diz contra o engenho da analogia alma-cidade, no sentido de torná-lo apenas heurístico ou até falacioso. Ao

---

<sup>172</sup> Ou seja, não apenas a maneira como a justiça aparece na cidade, mas a definição que decorre dela, em PLATÃO, *República*, 433b4 “ἡ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν”, “a justiça consiste em cada um fazer o seu [próprio]”.

contrário, isto só mostra que a pretensão nunca foi a de compreender o funcionamento da alma ou da cidade em geral, mas sim a de produzir um discurso, ou seja, produzir um esquema compreensível sobre o funcionamento da justiça na medida em que podemos vê-la na alma e na cidade a partir de um código.

Pensar que o diálogo poderia pretender alguma coisa muito diferente disto, me parece, é esperar que ele fosse um manual de instruções; e não um exercício dialético.

A observação de Georges Leroux<sup>173</sup> corrobora este ponto quando ele percebe nuances nos tratamentos de um mesmo tema em diálogos cujas motivações são diferentes. Até a *República*, diz ele, a divisão que estrutura a psicologia abordada nos diálogos é a separação entre alma e corpo, respondendo ao motivo órfico-pitagórico da separação do verdadeiro *eu* exilado do corpo-túmulo.

É assim que, no *Fédon*, a proposição da imortalidade da alma depende de um dualismo profundo porque a sua separação é o princípio mesmo da sua definição (65c9-d8). A alma, solitária e existente por si, tem como única função o conhecimento. Isto porque, de acordo com a cadência do diálogo, a virtude é antes o intelecto, que só pode se realizar na pureza da separação (69b2). E, quando as paixões e o desejo aparecem na alma, isto seria o resultado da interação dela com o corpo (81b1-83d6). Esta *contaminação* é identificada, portanto, como a fonte das confusões na ação das pessoas.

Já a *República* parece movida por interesses bastante diferentes. Aqui, o tema da autoridade da razão é o refrão do diálogo, e ele aparece principalmente na análise das oposições e conflitos. Neste sentido, é muito importante para a sua

---

<sup>173</sup> in LEROUX, 2005, pp.146-148

estrutura argumentativa que o erro, a injustiça, ou a doença não sejam fruto de uma *contaminação*, mas sim de um conflito interno, a *stásis*.

É assim que, tanto quanto para a cidade, a compreensão das partes da alma que *não* devem comandar é tão importante como a daquela que comanda. O *epithumetikon*, por exemplo, não pode ser considerado apenas como um emaranhado de pulsões, cuja relação com o corpo continuaria indeterminada. Do mesmo jeito, o *logistikon* não pode ser simplesmente definido como uma parte destacável da alma.

Então a questão agora se coloca de outro modo: estabelecido o *alfabeto* de partes em que a justiça pode ser lida, as relações que produzem ações justas na cidade e na alma são análogas? Para descobrir, voltemos aos casos de hesitação e às diferentes motivações que, segundo o nosso Sócrates, levam a conflitos internos.

## 3.2. Decifração das motivações individuais

### 3.2.1. Desejos - princípio do conflito

Do I contradict myself?  
Very well then I contradict myself,  
(I am large, I contain multitudes.)

Walt Whitman

A política é comumente percebida através de relações de conflito. Como vimos, uma pessoa tomada individualmente não é menos complexa. É assim que, como numa guerra civil (*stásis*), também a alma pode ser investigada pelas relações de oposição entre forças que motivam a sua ação (436a). Mas que noção de contrariedade nos levaria a perceber estas diferenças de motivação? Em que sentido devemos entender as *partes* que vimos Sócrates atribuir à alma?

Novamente, não é a terminologia que imediatamente nos explica. O termo *méros*, que corresponde literalmente a *parte*, aparece apenas três vezes no livro IV<sup>174</sup>, e é com os termos *eidos* e *génos* que somos levados a distinguir princípios de ação diferentes entre si que co-habitam uma mesma alma. Mas se a divisão não é feita a garfo e faca, como podemos vir a entendê-la?

Para responder a estas questões precisamos entender que há tipos diferentes de oposição. Na literatura sobre este momento do livro IV, há aqueles que vêm na estratégia de Sócrates uma primeira formulação do princípio de não-contradição<sup>175</sup> e aqueles que são mais prudentes e preferem chamar a atenção para o fato de que

---

<sup>174</sup> Em 442 b10, 442 c4 e 444 b3. Embora, como nota DELCOMMINETTE (2006), ele reapareça muitas vezes no livro IX (cf. 577 d4, 581 a6, 586 e5).

<sup>175</sup> É o caso de RENAUT (2006).

opostos não necessariamente se contradizem<sup>176</sup>. Vejamos como podemos perceber esta diferença a partir dos seus exemplos.

### 3.2.2. Um roqueiro, um pião e um arco

Já na transição entre a análise sobre as partes da cidade e o começo da investigação sobre a alma, Sócrates identifica três motivações humanas:

"Mas é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. **Comprendemos**, graças a um; **irritamo-nos**, por outro dos que temos em nós; **desejamos**, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a **alma inteira**. Isto é que será difícil de determinar convenientemente."<sup>177</sup>

Glauco concorda imediatamente, sem adicionar nem questionar nenhuma. Ao que isto indica, estas três motivações são comumente referidas como os movimentos humanos mais visíveis, o que é corroborado pelo seu aparecimento também em outros contextos platônicos<sup>178</sup>. Como apontado por Lorenz (2006, p.18), é o caso da *Apologia*, em que Sócrates pergunta a um interlocutor imaginário se ele não teria vergonha de apenas mostrar apetite pela riqueza e desejo de honra

<sup>176</sup> Ver IRWIN (1995), que usa a expressão *conflito dos opostos*, p. 207 e CORNFORD (1912), que usa *conflito das motivações*, p.259.

<sup>177</sup> 436 a8-b.2: Τόδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· **μανθάνομεν** μὲν ἑτέρῳ, **θυμούμεθα** δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, **ἐπιθυμοῦμεν** δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ **ὅλη τῇ ψυχῇ** καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὀρμήσωμεν. ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου.

<sup>178</sup> Ver BURKERT (1960)

em uma cidade cuja "maior reputação é pela sabedoria"<sup>179</sup>; assim como do *Fédon*<sup>180</sup>, em que Sócrates separa o *philosóphos* (amante da sabedoria) do *philosómatos* (amante do corpo), este ainda subdividido entre o *philochrématos* (amante do dinheiro) e o *philóthumos* (amante da honra).<sup>181</sup>

Nós, leitores da *República*, já estaremos acostumados com esta classificação quando Sócrates mostrar, no livro VIII, os mesmos três tipos não exclusivamente como cidadãos da *Callópolis*, mas como modos de caráter de seres humanos em geral<sup>182</sup>. No contexto do passo que vimos acima, no entanto, a pergunta se pretende ainda mais forte: trata-se de procurar entender se estes três tipos de motivação determinam separadamente cada ação, ou se é pela alma inteira (*hole te psuche*) que agimos.

Para saber, será preciso "**determinar se** [os elementos] são semelhantes ou distintos"<sup>183</sup>, e a proposta de investigação do Sócrates depende de uma premissa:

"o mesmo [sujeito] não pode **realizar e sofrer** efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa. Por consequência, se **descobrimos** que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só [elemento], mas **mais**."<sup>184</sup>

<sup>179</sup> Cf. *Apologia*, 29d7-e3: ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνη ἐπιμελούμενος ὅπως σοὶ ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;

<sup>180</sup> Cf. *Fédon*, 68 c1-2: φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ που οὗτος τυγχάνει ὢν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος.

<sup>181</sup> Lorenz conclui, a partir disto, que no livro 9 estas motivações aparecem numa composição psicológica mais bem-desenvolvida do que nos outros diálogos, mas, ainda assim, seria um erro pensar que se trata se uma ideia nova que resultaria especificamente da teoria política da *República*. LORENZ (2006), P. 19

<sup>182</sup> Especificamente em 581 C 4–5, cf. LORENZ (2006), P.19.

<sup>183</sup> 436.b.5 [Ἔδε τοῖνον ἐπιχειρῶμεν αὐτὰ] ὀρίζεσθαι, εἴτε τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις εἴτε ἕτερα ἔστι.

<sup>184</sup> 436.b.7-c1: [Δῆλον] ὅτι ταῦτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκομεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω.

Para testá-la, Sócrates pergunta se é possível que a mesma coisa esteja, ao mesmo tempo, parada e em movimento, na mesma das suas partes<sup>185</sup>. Esta aparece como uma pergunta muito sagazmente colocada se lembrarmos de que, no *Fedro*, a alma é tida como um princípio de movimento por *ser*, em si mesma, movimento:

"a alma toda é imortal, pois o que sempre move a si mesmo é imortal; porém, o que movimenta outra coisa ou é movido por outra coisa deixa de viver quando cessa o movimento (...) surge daí, ser princípio de movimento o que se movimenta a si mesmo."<sup>186</sup>

Em termos muito simples: isto que *anima* os corpos, que faz de coisas inertes, vivas, é isto a alma<sup>187</sup>.

Se aceitamos *isto* e, ao mesmo tempo, precisamos dividir em partes alguma coisa expressa como um puro movimento, é preciso entender melhor as relações entre movimentos que sabemos perceber.

Começemos por um movimento banal:

"Se alguém dissesse que um homem parado, mas a mexer as mãos e a cabeça, está, ao mesmo tempo, imóvel e em movimento, julgo que não deveria falar-se assim, mas dizer que uma parte da sua

<sup>185</sup> 436c6-7

<sup>186</sup> *Fedro*, 245c5-7: "Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινεῖν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς."; d6-7: "οὔτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν."

<sup>187</sup> Sentido que, a despeito das diferenças de propósito filosófico-literário, encontramos também na bela exposição *mítica* do *Timeu*, 36d8-36e5: "Concluída a composição da alma, de acordo com a mente do seu autor, organizou dentro dela o universo corpóreo e uniu ambos pelos respectivos centros. Então a alma, entretecida em todo o céu, do centro à extremidade, e envolvendo-o em círculo por fora, sempre a girar em torno de si mesma, inaugurou para sempre o divino começo de uma vida perpétua e inteligente."

Ἐπει δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήμοιεν· ἢ δ' ἐκ ἑσού πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

pessoa está imóvel, e outra se mexe. Não é assim?"<sup>188</sup>

A imagem que Sócrates pinta é tão fácil de imaginar que concordamos rapidamente. Então ele passa a um segundo exemplo, este, mais sutil: um pião também se movimenta e, no entanto, parece parado. Podemos dizer que o pião que gira está, ao mesmo tempo, parado?<sup>189</sup>

Neste caso, não há *partes* destacáveis do todo (como seria o caso de um corpo sem mãos ou, pior, sem cabeça), mas sim partes em sentido estritamente conceitual: o eixo (parado) e a circunferência (em movimento) do pião só podem ser entendidos como *partes* em sentido puramente *relacional*.

Aqui deveríamos nos perguntar: a diferença de um exemplo para o outro significa uma escalada do rigor<sup>190</sup> que Sócrates promete ou trata-se de paradigmas diferentes dentre os quais deveríamos escolher um para interpretar a partição da alma?

Um terceiro exemplo, já mais à frente, nos ajuda a formular uma hipótese: enquanto examina a tensão entre apetite e razão, Sócrates reafirma o mesmo pressuposto<sup>191</sup>, mas acrescenta:

"Da mesma maneira, julgo eu que não seria bem dizer que, para um arqueiro, as mãos dele afastam e puxam o arco ao mesmo

<sup>188</sup> 436.c.9 - d2: εἰ γὰρ τις λέγει ἄνθρωπον ἐστηκότα, κινουῦντα δὲ τὰς χεῖράς τε καὶ τὴν κεφαλὴν, ὅτι ὁ αὐτὸς ἔστηκε τε καὶ κινεῖται ἅμα, οὐκ ἂν οἶμαι ἀξιοῦμεν οὕτω λέγειν δεῖν, ἀλλ' ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἔστηκε, τὸ δὲ κινεῖται. οὐχ οὕτω;

<sup>189</sup> Cf. 436.d.4-e7: Οὐκοῦν καὶ εἰ ἔτι μᾶλλον χαριεντίζοιτο ὁ ταῦτα λέγων, κομψευόμενος ὡς οἷ γε στρόβιλοι ὅλοι ἐστᾶσι τε ἅμα καὶ κινουῦνται, ὅταν ἐν τῷ αὐτῷ πῆξαντες τὸ κέντρον περιφέρωνται, ἢ καὶ ἄλλο τι κύκλω περιῶν ἐν τῇ αὐτῇ ἔδρᾳ τοῦτο δρᾷ, οὐκ ἂν ἀποδεχοίμεθα, ὡς οὐ κατὰ ταῦτα ἑαυτῶν τὰ τοιαῦτα τότε μενόντων τε καὶ φερομένων, ἀλλὰ φαῖμεν ἂν ἔχειν αὐτὰ εὐθύ τε καὶ περιφερῆς ἐν αὐτοῖς, καὶ κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἐστάναι – οὐδαμῇ γὰρ ἀποκλίνειν – κατὰ δὲ τὸ περιφερῆς κύκλω κινεῖσθαι, καὶ ὅταν δὲ τὴν εὐθυωρίαν ἢ εἰς δεξιὰν ἢ εἰς ἀριστερὰν ἢ εἰς τὸ πρόσθεν ἢ εἰς τὸ ὀπίσθεν ἐγκλίνη ἅμα περιφερόμενον, τότε οὐδαμῇ [ἔστιν] ἐστάναι

<sup>190</sup> Cf 436c8-9: Ἔτι τοίνυν **ἀκριβέστερον ὁμολογησόμεθα**, μή πη προϊόντες ἀμφισβητήσωμεν

<sup>191</sup> 439b6-7: o mesmo sujeito, na mesma parte e relativamente ao mesmo objeto, não pode produzir ao mesmo tempo resultados contrários. / τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ' ἄ<v> **τάναντία πράττει**. [literalmente: **realizar contrários**]

tempo, mas sim que uma das mãos afasta,  
e a outra puxa."<sup>192</sup>

Um arqueiro é *um* sujeito que, no entanto, é princípio de movimentos contrários; mas tão *relativos* quanto foram descritas as partes do pião: *puxar* e *afastar* não são partes separáveis do arqueiro; são seus próprios movimentos que, mesmo contrários, podem, no entanto, coexistir.

É assim que a unificação da alma no livro X parece só poder ser compreendida, afinal, quando nos baseamos na ideia de que o princípio de partição da alma nunca pretendeu uma *biópsia* que separasse a alma em partes destacáveis umas das outras, mas sim de motivações diferentes que podem habitar um único indivíduo.

As partes da alma parecem destinadas, portanto, a explicar o fenômeno dos nossos diferentes desejos, mas cada um como um princípio de movimento de atração ou repulsa que atua sobre a decisão da alma inteira que, afinal, agirá realizando aquele que for o movimento mais forte.

Neste sentido, não me parece que nenhum dos três exemplos de partição sirva como modelo exato para o modo como Sócrates partirá a alma em três. Em vez disto, eles servem para qualificar a nossa compreensão conceitual acerca do que podemos entender como partes.

O do homem que balança a cabeça e as mãos chamou a nossa atenção para a relação de movimento entre partes concretas; já o do pião nos mostrou partes que não são decomponíveis (eixo e circunferência *são* o pião, apenas em aspectos

---

<sup>192</sup> 439b8-11: "Ὅσπερ γε οἶμαι τοῦ τοξότου οὐ καλῶς ἔχει λέγειν ὅτι αὐτοῦ ἅμα αἱ χεῖρες τὸ τόξον ἀπωθοῦνται τε καὶ προσέλκονται, ἀλλ' ὅτι ἄλλη μὲν ἢ ἀπωθοῦσα χεῖρ, ἑτέρα δὲ ἢ προσαγομένη.

diferentes); e finalmente o do arqueiro mostra como movimentos contrários podem coexistir num mesmo sujeito.

Se estes exemplos nos ajudarem com a tarefa de dividir em partes a alma, precisaremos somar à nossa recém-adquirida compreensão sobre partes, um *princípio* de partição. Qual é ele?

O conflito entre desejos. Ainda que coexistentes, os diferentes desejos que podem nos conduzir muito frequentemente não são harmoniosos entre si e podem resultar num sujeito hesitante.

É por isto que o princípio geral no qual Sócrates baseia a sua divisão da alma será expresso em termos de conflitos, mas conflitos cujo dilema não se centra na coincidência de desejos que não podem ser simultaneamente satisfeitos (como quando dois eventos de que alguém gostaria de participar acontecem na mesma hora), e sim no ensejo de gratificar um desejo e, simultaneamente, resistir a este ensejo. Não se trata de duas inclinações que afinal são incompatíveis, mas de uma inclinação a alguma ação e a restrição a esta mesma ação<sup>193</sup>. Como nota Giovanni Ferrari,

“[são conflitos] em termos de assentimento e dissentimento, desejo e rejeição, empurrar e puxar; no lugar de assentimento e não-assentimento, desejo e não-desejo, puxar e não-puxar (437b-c). Não é meramente através das diferenças, mas pelos conflitos, então, que as partes da alma são descobertas.”<sup>194</sup>

Mas como este tipo específico de conflito acontece?

---

<sup>193</sup> Cf. FERRARI, 2007, p.168

<sup>194</sup> Idem.

A imagem de um sujeito paralisado momentaneamente pela hesitação é, afinal, comum. Platão escolheu três casos assim para fazer Sócrates decifrar as nossas três motivações privilegiadas.

### 3.2.3. Beber ou não beber? - apetite x razão

A urgência da sede me fez temerário.  
Julguei que estava a uns trinta pés da  
areia: de olhos fechados, com as  
mãos atadas às costas, atirei-me  
montanha abaixo. Afundei o rosto  
ensangüentado na água escura. Bebi  
como bebem os animais.

Jorge Luis Borges, *O Imortal*

A sede envolve algum tipo de avaliação moral? E a fome? Em casos de abundância de recursos talvez isto não seja evidente, mas e em casos de escassez? Platão não nos leva a cenários catastróficos para conduzir a nossa investigação desta vez. E, embora em diálogos anteriores tenha repetidamente apresentado o desejo como desejo por alguma coisa julgada como boa ou benéfica<sup>195</sup>, desta vez o apetite é pintado como *indiferente* em relação às qualidades e circunstâncias que o envolvem. Por que esta mudança? Voltemos à sequência do argumento.

Alguém que tem sede deseja *atrair para si* uma bebida (437c), nada mais simples. E, no entanto, há pessoas que, enquanto têm sede, decidem não beber. Como podemos entender isto?<sup>196</sup> Aqui entramos na avaliação dos movimentos contrários. Sócrates começa, de novo, por movimentos corporais:

"Estabelecerás que acenar com a cabeça,  
ou abaná-la, desejar receber alguma coisa

<sup>195</sup> Cf. Górgias, 468bc, 499e; Mênon, 77c-78b

<sup>196</sup> Apenas a título de tornar o exemplo mais palpável, HOBBS (2000) sugere que um caso assim pode ser o de alguém que tem edema, ou seja um sintoma que promove a sensação de sede, mas em cujo caso beber água é mais prejudicial ainda. Eu juntaria também casos de seca (em que é preciso, por exemplo, guardar a pouca água que se tem para mais tarde, ou para dividir com outros). Seja qual for o caso, a decisão que repele um desejo corporal parece ser uma que toma em consideração as *relações* entre as circunstâncias, como veremos abaixo.

ou recusá-la, atrair para a si ou repelir, tudo isto é contrário entre si, quer se trate de ações, quer de paixões - pois neste ponto não há diferença alguma?"<sup>197</sup>

Na sequência, vemos que a sede e a fome estão na classe (*eidōs*)<sup>198</sup> dos que *atraem para si* seus objetos de desejo e que, portanto, *outra* parte é responsável pelo movimento contrário, a sua *recusa* - aquela que força e comanda<sup>199</sup>, o elemento racional. Está resumida, aqui, a *bipartição* da alma.<sup>200</sup> Mas por que ela é importante? E no que esta distinção melhora aquela compreensão mais simples sobre os desejos encontrada nos outros diálogos?

A posição que embute em qualquer desejo também uma avaliação sobre o valor do seu objeto é comumente referida como *intelectualismo socrático*, em grande medida dada a suposição de que a profissão de fé da figura histórica de Sócrates fosse uma de identificar todo erro com a ignorância. Para os nossos propósitos, basta pensar que, segundo esta descrição, desejar alguma coisa *já* significa supor o seu valor (mesmo quando não nos damos conta disto).

<sup>197</sup> 437.b.1-6: Ἄρ' <ἀν> οὖν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαι τινοσ λαβεῖν τῷ παρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων; οὐδὲν γὰρ ταύτη διοίσει.

<sup>198</sup> Cf 437.d.2 Τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἐπιθυμιῶν τι φήσομεν εἶναι εἶδος, καὶ ἐναργεστάτας αὐτῶν τούτων ἦν τε δίψαν καλοῦμεν καὶ ἦν πείναν; / Sendo assim, diremos que existe uma **classe** dos **desejos** e os mais evidentes dentre eles designá-los-emos por **sede** e **fome**?

<sup>199</sup> 439c8: ἄλλο ὃν καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος;

<sup>200</sup> 439.d.4-8: Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o **elemento racional da alma**, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento **irracional** e **apetitivo**, companheiro de certas satisfações e prazeres (πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον).

Ὁὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγώ, ἀξιόσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, [são dois diferentes] τὸ μὲν ὃ λογίζεται **λογιστικόν** προσαγορευόντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται **ἀλόγιστόν** τε καὶ **ἐπιθυμητικόν**, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον.

Assim, se eu desejo matar mil pessoas e colecionar os seus dedos em um colar, dentro deste desejo *já* está suposta uma certa avaliação do que é poder, do que é honra e, em última instância, de que tudo isto é benéfico para mim (mesmo que eu não tenha clareza destas avaliações). Na conta deste chamado *intelectualismo* está o pressuposto de que todo erro é um erro de avaliação, portanto: só um olhar de fora ou ainda resultado de autocrítica poderia perceber que *é porque* eu não levo em conta o valor da vida dos outros, por exemplo, que eu cometeria estes atos de violência.

No contexto do nosso livro IV, no entanto, Platão parece interessado em refinar ainda um pouco mais a compreensão deste processo. Como de hábito, o processo de separação (como a *diáiresis* que o *Político* nos ensina) não é mais do que a tentativa de entender um processo que aparece, em primeira instância, como misterioso. Se estamos separando as diferentes motivações em partes é no mínimo oportuno procurar entender melhor o mecanismo de avaliação de valor que opera junto com o desejo.

É assim que a ênfase de Platão em colocar a sede (e todos os demais apetites, ou seja, relativos às satisfações do corpo) não como *desejo de bebida boa*, ou *desejo de bebida quente*, e qualquer outra qualidade afim, e sim unicamente como *desejo de beber* significa insistir na *indiferença* do apetite a todas as considerações fora ter o que ele quer. A avaliação sobre o todo ficaria a cargo do elemento racional, o *logistikon*.

Mas isto significa que o apetite é um desejo cego? Segundo Charles Kahn<sup>201</sup>, não: A sede é um movimento que precisa do reconhecimento daquilo que é bebível

---

<sup>201</sup> KAHN, 1987, P.85.

e, *então*, como desejável - um mínimo de cognição é, portanto, implicada mesmo para o apetite mais básico.

A separação entre a parte racional e as não-rationais não estaria, portanto, na capacidade de reconhecer objetos, e sim na *avaliação* destes objetos enquanto bons, ou seja, *convenientes* para o todo. A função da parte racional, neste contexto, não é meramente calcular a relação entre meios e fins (esta, concordamos com Kahn, é uma disposição embutida em qualquer tipo de desejo): O que é distintivo da parte racional é a capacidade de decifrar as *relações* entre as circunstâncias, os desejos e aquilo que é benéfico.

Se isto parecer contra-intuitivo pelo menos em relação ao que supomos que é raciocinar, pensemos assim: cada sujeito só percebe os próprios apetites, nunca *sentimos* os apetites, as dores, os prazeres dos outros. Sentir fome é, portanto, uma solidão fundamental a que nos acostumamos, e esta sensação é única; só por efeito de um distanciamento capaz de perceber um outro sujeito como análogo àquilo que se é (e que experimentamos por dentro), podemos nos tornar sensíveis às dores e desejos dos outros.

Neste sentido, podemos dizer que até mesmo a empatia só pode ser consequência da parte racional da alma. Não é *através* dos nossos próprios apetites que percebemos que também o outro tem fome. Os apetites, enfatiza Platão, são indiferentes e insaciáveis (porque sempre renovados) por si mesmos<sup>202</sup>; e é justamente neste sentido que ele dirá não deverem ser tomados exclusivamente como guias da ação, pelo menos não por quem quer ser feliz: eles nos deixam

---

<sup>202</sup> No contexto da *República*, isto é particularmente importante na caracterização do tirano e da sua infelicidade (ver livro IX)

consistentemente insatisfeitos - afinal, sempre posso querer um dedo a mais para colocar no meu colar sinistro.

Mas a reversa também é verdadeira? Ou seja: a parte racional também é desejanter? Ainda seguindo Kahn, somos lembrados de que "nada poderia nos levar a aprender se não *quiséssemos* aprender"<sup>203</sup> - todo aluno e todo professor sabem disto: a aprendizagem é uma erótica. E Platão o sublinha usando, tanto no livro IV quanto no IX, a expressão "amante de aprender" (*philomathein*) como designação alternativa para a parte racional. Portanto, diz Kahn<sup>204</sup>:

"Embora possamos distinguir verbalmente e conceitualmente entre a capacidade e o desejo de conhecer, assim como podemos distinguir entre a capacidade teórica de conhecer a verdade e a capacidade prática de deliberar e regular, estas não são distinções reais em Platão.

Em cada caso - teoria e prática, razão e desejo - estamos apenas distinguindo aspectos que, para Platão, são um único princípio.

**Esta unidade de teoria e prática tem como consequência ou pressuposto que o conhecimento da verdade deve ser também um conhecimento de valor, do que vale perseguir, então o desejo de conhecer a verdade é, em última instância, o desejo de conhecer e possuir [alternativamente, *viver?*] o bem."**

Em outras palavras, o que parece ser distintivo da razão não é apenas o amor contemplativo pelo conhecimento, é também a procura prática pelo que é bom, descrito, neste contexto, como a satisfação de todas as partes naquilo que lhe é próprio. Afinal, diz Kahn, "não é qualquer conclusão teórica sobre a natureza da

---

<sup>203</sup> KAHN (1987), p. 82

<sup>204</sup> Idem.

bebida que explica o porquê de uma pessoa com sede resistir à bebida"<sup>205</sup> - mas sim, por exemplo, a vontade de se curar (no caso de quem tem um edema) e de sobreviver (no caso de quem passa por uma seca).

A parte racional, longe de ser unicamente cálculo e frieza, é aquela que age por desejo de conhecimento (*philosophhein*), ou seja, se acreditarmos de novo no *Fedro*<sup>206</sup>, age movida em direção à espécie mais alta do delírio divino que é o amor.

Mas estas duas pulsões já nos explicam o que seriam a justiça e a injustiça humana? Apetite e raciocínio se relacionam em cabo de guerra em todas as situações ou haveria também um terceiro elemento distinto?

### 3.2.4. Quem sou Leôncio? - thumós x appetite

Uma parte da identidade pessoal é composta pelo ser-para-outro, diz Sartre, afinal, "o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço ao outro*"<sup>207</sup>. E, embora não tenhamos espaço neste trabalho para analisar as diferenças e pontos de contato entre a estrutura (socialmente) ontológica que Sartre propõe e a da nossa partição platônica, é, no entanto, notável como a formulação do francês nos ajuda a entender o fenômeno do

---

<sup>205</sup> FOUCAULT (1987, p.220) corrobora este ponto, mesmo não se atendo estritamente a esta passagem, e sim ao sentido da prática filosófica para Platão : "o real da filosofia não é a sua prática como prática do lógos (...). Será a prática da filosofia como *práticas*, no plural, será a prática da filosofia em seus exercícios. (...) esses exercícios têm que objeto, de que se trata nessas práticas? Pois bem, trata-se simplesmente do próprio sujeito. Quer dizer que é na relação consigo, no trabalho de si sobre si, no trabalho sobre si mesmo, nesse modo de atividade de si sobre si que o real da filosofia será efetivamente manifestado e atestado."

<sup>206</sup> Cf. *Fedro*, 244a.

<sup>207</sup> SARTRE (1943), *O ser e o nada*, P.290

modelamento da identidade individual através do olhar dos outros proposto pelo nosso Platão a partir de uma motivação que ele chama *thumós*.

Aqui, no entanto, de novo nos embaralhamos com a semântica grega - o que exatamente essa palavra significa?

Embora *thumós* seja traduzida como *irascibilidade* nas nossas versões da *República* em português<sup>208</sup>, o sentido exato deste termo no diálogo, assim como a sua função, é tido pela tradição de comentários como difuso e problemático. Em primeiro lugar, acusando Platão de criar um argumento *ad hoc*<sup>209</sup>.

Em segundo, e ainda mais importantemente, porque a acepção da palavra na literatura anterior não parece conferir com o uso curinga que Platão lhe oferece, pois, como veremos adiante, Sócrates usa a palavra *thumós* para fazer referência a uma série de traços específicos, mas que não são, pelo menos evidentemente, sinônimos.

Aliás, se procurarmos em Homero, *específica* é a última qualidade que poderíamos atribuir à palavra *thumós*. Segundo Cornford<sup>210</sup>, tanto na *Íliada* quanto na *Odisseia*, *thumós* inclui todos os poderes vitais que distinguem um ser humano vivo de um cadáver: desejo, sensação, vontade, iniciativa, coragem, pensamento...

"Estes vários significados surgem em compostos: *pensamento* em *enthumeisthai*, *ponderar sobre alguma coisa*; *ímpeto, coragem, vontade*, em *próthumos*, *athumos*, *rathumos*; *desejo* em *epithumía*, 'ter a mente em alguma coisa' (*thumós esti moi*, Herod.).

[Já] em escritores do século cinco (fora os poetas, que mantêm os usos homéricos),

<sup>208</sup> No contexto do livro IV, Maria Helena da Rocha Pereira privilegia esta tradução, mas usa, alternativamente *cólera* (440b4, c5, 441e6, ), mesmo termo que usa também para a palavra *orgé*. No caso do verbo θυμουμένω, ela costuma traduzir por *irritar-se* (440b1, 441c2).

<sup>209</sup> Vimos umas das implicações disto acima, em *Questão de método*.

<sup>210</sup> CORNFORD (1912), p.26

seu sentido é estreitado para 'raiva', 'paixão', ou 'ímpeto'. Em Tucídides I, ii, 7, encontramos [o *thumós*] oposto a *logismós*. (...) Portanto, a acepção corrente era a de paixão ou emoção, ..."211

E quais são os usos da *República*? Já nos livros II e III, em que a educação das crianças é o motor da investigação, *thumós* aparece também como um ímpeto, mas a ênfase que Sócrates dá é à sua sensibilidade ao ritmo, às formas e à beleza<sup>212</sup> (por isto a música seria parte fundamental do cultivo das crianças). *Thumós*, neste contexto, não aparece como uma paixão sem forma, mas sim como um objeto privilegiado das influências sociais e culturais - particularmente pelos heróis da comunidade<sup>213</sup>.

No entanto, no livro IV, quando Sócrates começa a transição entre a divisão da cidade e a da alma, em 435e, ele menciona três motivações exemplificadas por estereótipos de cidades realmente existentes - umas delas é o *thumós*, neste contexto usada como *raiva*. Temos, portanto, dois usos diferentes. Como eles se conciliam?

Curioso é que, depois de concluírem pela divisão da alma em pelo menos duas partes (a apetitiva e a racional), a primeira reação de Glauco é identificar o *thumós* com o apetite<sup>214</sup>. Em resposta, Sócrates conta uma história peculiar:

"Uma vez ouvi uma história a que dou crédito: Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha do norte, percebendo que havia **cadáveres** que jaziam junto do carrasco, teve um grande **desejo de os ver**, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos

<sup>211</sup> Idem, o negrito é nosso.

<sup>212</sup> HOBBS (2000), P. 12

<sup>213</sup> idem

<sup>214</sup> O que parece até mesmo etimologicamente acertado, pois, como vimos, *epithumía* é um composto do prefixo *epi* + a raiz *thum-ós*

e correu em direção aos cadáveres, exclamando: 'aqui tendes, gênios do mal, **saciai-vos deste belo espetáculo!**'"<sup>215</sup>

A luta que Leôncio experimenta é interna: os interlocutores do grito "saciai-vos deste belo (*kalón*) espetáculo!" são os seus próprios olhos. A raiva, aprendemos com esta história, pode se opor, portanto, ao apetite<sup>216</sup>. Mas a ironia histórica de Leôncio é curiosa: Por que ele chama o espetáculo escatológico dos cadáveres apodrecendo de *belo*?

*Kalón*, em grego, é uma palavra usada tanto para designar o moralmente nobre quanto a beleza sensível<sup>217</sup> e, como sugere Angela Hobbs<sup>218</sup>:

"O seu uso irônico provavelmente carrega ambas as conotações: Leôncio está com raiva de si mesmo porque olhar para cadáveres é tanto fisicamente asqueroso quanto moralmente vergonhoso. A feiura física e moral do ato é entrelaçada."

Se o que é belo não consiste unicamente em um prazer sensível, ele é aprendido? Mas com quem poderíamos aprender o que é belo? Para o poeta, com o próprio poeta. Trata-se de uma função influente, pois, "na perspectiva antiga", nos diz Anne Carson<sup>219</sup>, "quando os limites não são claros entre o elogio e o vitupério, a vida moral da comunidade é confusa." Mas quem sabe quem é um poeta de verdade? Para o poeta, o próprio poeta. .

<sup>215</sup> 439 e6 - a4: Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ποτὲ ἀκούσας τι† πιστεύω τούτῳ· ὡς ἄρα Λεόντιος ὁ Ἀγλαΐωνος ἀνιῶν ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τὸ βόρειον τεῖχος ἐκτός, αἰσθόμενος νεκρούς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, ἅμα μὲν **ιδεῖν ἐπιθυμοῖ**, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν, καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιο, κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διελκύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμῶν πρὸς τοὺς νεκρούς, "Ἴδου ὑμῖν," ἔφη, "ὃ κακοδαίμονες, **ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.**"

<sup>216</sup> Cf. 440a6-7: Οὗτος μέντοι, ἔφην, ὁ λόγος σημαίνει τὴν **ὀργὴν** πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς **ἄλλο ὃν ἄλλῳ**. / Esta história, contudo, mostra que, por vezes, a **cólera** luta contra os desejos, **como sendo coisas distintas**.

<sup>217</sup> HOBBS (2006).

<sup>218</sup> Idem.

<sup>219</sup> CARSON (1999), P.126

É neste contexto que devemos entender uma das tarefas que Platão tomou para si: investigar o fundamento deste hábito e suas implicações. No caso de Leônncio, não sabemos se a prescrição contra o desejo mórbido de ver cadáveres era poética ou de codificação tácita, mas a vergonha que ele sente parece, por um jeito ou pelo outro, vir de um desejo de segunda ordem, ou seja, o desejo de preservar a sua auto-imagem como a de alguém que não gostaria de sentir um apetite tido como asqueroso.

É por isto que, de acordo com Lorenz<sup>220</sup>, não é qualquer conflito que parte a alma em motivações relevantes: é preciso ter conflitos de 2a ordem, ou seja, um impulso em direção a um objeto de desejo e, ao mesmo tempo, uma repulsa em relação *a este próprio desejo*. Este é o motivo pelo qual hesitar, por exemplo, entre comer pizza ou pão de queijo, não é um caso que divide a alma em partes: embora possam ser desejos concomitantes que, no entanto, geralmente não são realizados ao mesmo tempo, ambos são desejos de primeira ordem e relativos ao mesmo tipo de apetite, e não movimentos *contrários*<sup>221</sup>.

No caso de Leônncio, a aversão que ele parece sentir não é simplesmente pelos cadáveres, mas, mais gravemente, uma aversão por ter tido o desejo de olhá-los<sup>222</sup>. De onde viria esta aversão? Leônncio parece sentir estar sendo duplamente observado: tanto pelo carrasco que, por ser outro cidadão atualiza o olhar onipresente da comunidade, quanto pela parte de si que internalizou os valores

---

<sup>220</sup> LORENZ (2006), P. 16

<sup>221</sup> *Anaitíoi*, como vimos em 439b7 (acima, em *Desejos - princípio do conflito*, p. )

<sup>222</sup> Cf. LORENZ (2006), P. 16, que me parece uma interpretação mais convincente e atenta ao princípio de partição do que, por exemplo, a tentativa de RENAUT (2006) de organizar a interpretação do *thumós* não enquanto um terceiro, mas como tão somente *intermediário*, sob a justificativa de que o *thumós* não possuiria um objeto de desejo próprio. Como veremos, a função *auxiliar* do *thumós* é marcada, mas a sua posição como elo menos autônomo da tripartição servirá justamente para apoiar o argumento de que o *thumós* possui, sim, um objeto de desejo, a auto-afirmação, mas cuja realização é sempre frágil e penosa porque não depende do seu próprio movimento, e sim do julgamento dos outros.

culturais do seu tempo. A esta parte da alma sensível aos valores e olhares externos, Sócrates chama *tò thumoieidés*.

Outro aspecto interessante está em notar que, em meio ao nosso contexto social da banalização midiática da violência, chegamos até a experimentar uma dificuldade inicial em entender o porquê de uma reação tão forte diante de uma situação sem grandes riscos. Para lidar com este embaraço, alguns comentadores chegam a sugerir que o desejo de Leôncio pelos cadáveres é sexual, para aumentar a tensão da história<sup>223</sup>.

Não me parece que seja este o caso justamente porque a interdição à necrofilia tem uma série de justificativas<sup>224</sup>, o que, no contexto do diálogo, é do escopo da razão - a parte da alma cuja função, como vimos, é perceber (por meio do amor ao conhecimento prático) e justificar (por meio do conhecimento teórico) aquilo que é bom para o todo.

Enxertar a história de Sócrates, neste caso, obscurece o ponto (muito mais interessante) de que também sentimos conflitos internos que não envolvem a razão quando internalizamos valores sociais sem que nem mesmo nos demos conta - nem que pensemos sobre as suas justificativas. Ao contrário e mais marcadamente, a vergonha não precisa de justificativa racional.

Não é à toa que o *thumós* tenha sido objeto de tanta atenção quanto à educação dos guardiões - como todos sabemos, frequentemente não agimos por meio de motivações racionais e, se o discurso sobre a justiça que se está procurando fazer é um discurso sobre a ação, não adiantaria simplesmente pintar pessoas espontaneamente reguladas - é preciso investigar as nossas motivações não-

---

<sup>223</sup> HOBBS (2006), P. 16 (nota 38) e 17 (nota 41)

<sup>224</sup> Além de ser uma violação a um corpo que não pode dar consentimento sexual, o sexo com corpos putrefazendo é também, evidentemente, nocivo à saúde.

racionais, se quisermos *verdadeiramente* harmonizá-las, e não só fingir que as harmonizamos<sup>225</sup>.

Vale comentar que, pelo mesmo motivo, a *Callípolis* não se parece com a cidade que Adimanto havia sugerido (367a), em que cada cidadão seria guardião de si mesmo. Mesmo que ele tenha enfatizado que seria preciso falar sobre a justiça *desde o começo* (*eks archés*), porque jovens, quando estão pesando os prós e contras da justiça e da mera aparência de justiça, consideram as coisas que ouvem "para extrair delas uma noção de comportamento (...) e que espécie de caminho seguir" (365ab)<sup>226</sup>.

O que parece extraordinário neste trecho do livro IV, portanto, é o reconhecimento de uma dentre as nossas motivações que, mesmo sendo associada a uma natureza bruta, ferina; quando educada, concentra o seu cuidado sobretudo nos costumes que vêm da convivência social. Mas o que há em comum entre o ímpeto dos animais, o das crianças<sup>227</sup> e o de pessoas atentas às convenções sociais? Ao que parece, mesmo em circunstâncias diferentes, persiste no *thumós* o desejo de auto-afirmação. Como podemos entender isto?

### 3.2.5. A vingança de Odisseu - razão x thumós

Na história do Leôncio, o *thumós*, mesmo vencido, repreende os olhos pela compulsão em olhar os cadáveres (439e-440a). A reprimenda é, então, a sua função? Veremos que não, repressão é sempre o resultado de uma *política* interna.

---

<sup>225</sup> Em resposta possível à abertura do desafio de Glauco (357ab)

<sup>226</sup> Para uma articulação em outra direção, mas muito interessante desta passagem, ver FERRARI (2005)

<sup>227</sup> Respectivamente, 441b3, b1.

Na sequência, Sócrates começa a sua articulação: dadas as três partes, quem faz aliança com quem? O vocabulário é de guerra:

"Ora, já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando os apetites forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o **força**, e que, como se houvesse dois contendores em **luta**, o *thumós* se torna **aliado** da razão."<sup>228</sup>

O *thumós*, este ímpeto vital, quando educado, se orienta por valores de beleza e feiura. É por isto que, supõe Sócrates, quanto mais bem-educado, mais respeita a autoridade da razão, e, portanto, não se alia aos apetites (440b4-7). Por isto:

"quando uma pessoa julga que comete uma injustiça? Quanto mais **nobre** for, tanto menos pode encolerizar-se, ainda que passe fome, frio e qualquer outro sofrimento no gênero, por parte daquele que, segundo ele julga, lhe inflige este tratamento com justiça, e, como digo, não consente em despertar a sua cólera contra ele."<sup>229</sup>

Temos aqui uma articulação do antigo refrão socrático de que sofrer as punições de uma injustiça cometida é benéfico: a parte *thumoeidética*, porque se dirige a um valor (e não a uma sensação física), realiza melhor o seu próprio desejo de identificação com a beleza quando se alia à razão.

Então, embora a fome e os desconfortos físicos não sumam da experiência da alma cuja razão a persuade da justiça da sua sentença, a assim chamada *nobreza* deste ato está na identificação entre a beleza (requisito do objeto de desejo do

<sup>228</sup> 440a8 - b4: Οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφη, πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν **βιάζονται** τινὰ παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίας, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὡσπερ δυοῖν **στασιαζόντων** σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιοῦτου;

<sup>229</sup> 440c1-6: Τί δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὅταν τις οἴηται ἀδικεῖν; οὐχ ὅσῳ ἂν **γενναιότερος** ᾖ, τοσοῦτ' ἤττον δύναται ὀργίζεσθαι καὶ πεινῶν καὶ ῥιγῶν καὶ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων πάσχων ὑπ' ἐκείνου ὃν ἂν οἴηται δικαίως ταῦτα δρᾶν, καί, ὃ λέγω, οὐκ ἐθέλει πρὸς τοῦτον αὐτοῦ ἐγείρεσθαι ὁ θυμός;

*thumós*, a auto-afirmação) e a justiça (resultante do objeto de desejo da razão, o conhecimento).

É assim que, quando o inverso acontece, e uma pessoa se sente vítima de uma injustiça, de novo os sofrimentos físicos não podem ser tidos como critério de ação justamente por força da *aliança* entre o fervor do *thumós* e a condução da razão:

"E agora, se uma pessoa se considerar vítima de uma injustiça? Acaso não ferve e se irrita e luta do lado que entende ser justo - quer passe fome, quer frio, e todos os sofrimentos dessa espécie, aguentando firme; e vence, sem desistir da sua nobre indignação, antes de executar o seu propósito ou morrer, ou de ser chamado e acalmado pela razão que nele existe - como um cão pelo seu pastor?"<sup>230</sup>

Concluindo com isto que o *thumós* é, de fato, um movimento diferente do apetite e da razão, Sócrates lembra de um verso de Homero em que Odisseu "batendo no peito, censurou o coração".<sup>231</sup>

Ele arriscava estragar o seu disfarce por querer vingança imediata dos pretendentes: a razão comanda e o *thumós* obedece. E, por extensão, exemplifica a reivindicação de que é a razão que deve governar (*archein*), porque tem a função de *cuidar da alma toda*<sup>232</sup>, o que, diante da disputa interna com a insaciabilidade dos apetites, só é possível tendo o *thumós* com aliado<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> 440 c6-d3: Τί δὲ ὅταν ἀδικεῖσθαι τις ἠγῆται; οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ καί, διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ῥιγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν, ὑπομένων καὶ νικᾷ καὶ οὐ λήγει τῶν γενναίων, πρὶν ἂν ἡ διαπράξῃται ἢ τελευτήσῃ ἢ ὡσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ' αὐτῷ ἀνακληθεὶς πραῦνθῆ;

<sup>231</sup> 441b6: στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

<sup>232</sup> Cf., pela interrogativa: 441e4-6: Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς **προμήθειαν** [;]

<sup>233</sup> Cf., também como pergunta: 441e7: τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου;

Distintas estas partes, podemos já voltar ao começo e recolocar a pergunta sobre o que é isto, afinal, a felicidade? Como estas partições contribuem para o argumento geral da *República*?

### PARTE 3 - Cinco estratégias de interpretação e alguns paradoxos

*A República* é um texto brilhante - mas é um texto integrado? A pergunta é de Johnatan Lear, um intérprete da psicanálise não apenas como um estudo dos conflitos internos ao sujeito, mas em grande medida dependente das relações em que ele está inserido<sup>234</sup>, e que tomou a *República* como um estudo de caso privilegiado para uma reavaliação de critérios da psicanálise do século XX<sup>235</sup>.

Mas a pergunta é sobretudo conveniente para nós, na parte final deste trabalho, porque chama a nossa atenção para o sintoma frequente das leituras que fazemos da *República*, a sua fragmentação: para um paradigma antigo de crítica de arte, o livro X; para algumas sugestões sobre educação, o livro III; para a *hipótese das ideias*, os livros VI e VII; para um modelo utópico de cidade, o livro V, etc...

Já a premissa de que partimos acima<sup>236</sup> consistia em procurar entender o modo como a analogia alma-cidade é introduzida a partir do seu compromisso dialético em responder a Glauco sobre a felicidade. Nossa tentativa é, portanto, a de interpretar o diálogo a partir do seu esqueleto, por assim dizer.

---

<sup>234</sup> Ver LEAR (1990), *Love and Its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, Yale University Press.

<sup>235</sup> Como, por exemplo, no trecho final do seu artigo *Inside and outside the Republic* (1992), em que Lear conclui "Plato's point is that it is not enough to assume that the release of the repressed is a good thing". Para outra reflexão crítica dos pressupostos contemporâneos sobre o desejo a partir de Platão, ver também KAHN (1987), *Plato's theory of desire*.

<sup>236</sup> Ver *Uma urgência e algumas notas de método*

Para apresentar algumas possibilidades de compreensão (e os paradoxos que vêm com elas) da analogia quando tomada no seu todo<sup>237</sup>, faremos um breve percurso comparando quatro interpretações influentes e terminaremos com uma conclusão provisória acerca das nossas próprias escolhas interpretativas.

## 1. O desafio de Williams

O papel da analogia alma-cidade na definição de justiça na *República* foi apontada como inconsistente por Bernard Williams no artigo *The analogy of City and Soul in Plato's Republic*, publicado pela primeira vez em 1973. Como Myles Burnyeat diz na sua introdução à coletânea de ensaios de Williams, o artigo "dominou a discussão do seu assunto desde então"<sup>238</sup>.

Williams procura mostrar sobretudo que, quando Platão aplica a sua observação da justiça na cidade sobre o indivíduo, ele já pressupõe que

- (a) "Uma cidade é *F* se e somente se seus cidadãos forem *F*"<sup>239</sup>, e
- (b) "A explicação da cidade ser justa é a mesma de um indivíduo ser justo (o mesmo *eidos* ou *F*-dade se aplica a ambos)."<sup>240</sup>

Esta suposição é fundada no fato de que, como vimos, os gregos usam a mesma palavra *dikaios* (justo) para falar sobre justiça tanto na alma quanto na cidade (368d-e). Nos termos de Platão, isso implica que tanto a cidade quanto a alma devem ter um único *eidos* (forma) de justiça. No livro IV isto é reafirmado com a justificativa da transposição da analogia, em que Sócrates conclui dizendo

<sup>237</sup> Ou seja, não só a sua sugestão hipotética no livro II e a tripartição da cidade e da alma no livro IV, mas também a análise das *politeiai* nos livros VIII e IX.

<sup>238</sup> In WU (2009), p. 332

<sup>239</sup> WILLIAMS (1973), p. 256

<sup>240</sup> Idem

"O homem justo, no que respeita à noção (*eidōs*) de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela." (435b)<sup>241</sup>.

No entanto, o significado exato de *dikaíosúne* como único *eidōs* nos dois casos não é evidente, mas sim um problema a que todo o argumento da *República* é direcionado: o que é, afinal, justiça? Se a definição de justiça ainda está obscura, Williams pergunta se teríamos o direito de aplicá-la tanto à cidade quanto à alma ou de dizer que elas são semelhantes no que diz respeito à justiça.

Além disto, Williams tira o pressuposto (a) sobretudo da passagem 435e, que lista estereótipos de cidades reais, mas divididas justamente entre os três caracteres que, como vimos, Sócrates usa para decompor a cidade e a alma:

"Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades que são acusadas de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cítia e de quase todas as regiões setentrionais; ou o gosto pelo saber, que poderia atribuir-se de preferência ao nosso país; ou o amor das riquezas que não deixariam de imputar aos Fenícios e aos Egípcios."<sup>242</sup>

Ainda assim, Williams ressalta que Platão não toma nem (a) nem (b) como axiomas. Ele insiste que aplicar a nossa observação sobre a cidade justa na estrutura da alma seja só o primeiro passo para a nossa investigação sobre um objeto invisível. Mas se a proporção suposta funcionasse, este caminho de investigação

<sup>241</sup> 435b1-2: Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται.

<sup>242</sup> 435e4-a3: γελοῖον γὰρ ἂν εἶη εἴ τις οἰηθεῖ τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ιδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον, ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἂν τις ἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον τὸ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα.

deveria incentivar os investigadores a voltar pro começo e tentar de novo. Isto é o que Williams chama "analogia de sentido"<sup>243</sup>, indicando que a analogia não serve como um axioma de proporção, mas sim como modo de investigação.

O problema, diz Williams, é que Platão não teria conseguido sustentar esta "analogia de sentido" inicial no desenvolvimento da sua descrição da cidade e da alma, mas que, no livro IV, ela teria se convertido em uma "explicação redutiva"<sup>244</sup>. Por exemplo, quando Sócrates fala sobre o elemento irascível na cidade, estamos de fato nos referindo aos cidadãos que são melhor conhecidos pela sua irascibilidade (435e-436a).

Williams define esta "explicação redutiva" como uma "regra todo-parte"<sup>245</sup>, que poderia ser aplicável à justiça como virtude tanto na cidade quanto nos seus cidadãos. Pela estrutura de Williams, ela pode ser formulada assim: "Uma cidade é justa se e somente se seus indivíduos forem justos."

No entanto, Platão não acredita que a *regra todo-parte* possa definir a justiça (como vimos, Adimanto chega a fazer essa sugestão no seu discurso, em 367a, mas ela é ignorada). Em vez dela, ainda segundo Williams, a explicação para a justiça individual seria reduzida aos seus componentes e assim por diante *ad infinitum*<sup>246</sup>. Por isto, Platão teria apelado para outra maneira de definir a justiça:

(c) "Cada um dos elementos (racional, irascível e apetitivo) faz o que lhe é próprio

O que implica que

(d) A parte racional governa."<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> *analogy of meaning*, WILLIAMS (1973), P.255

<sup>244</sup> *reductive account*, WILLIAMS (1973), p. 256

<sup>245</sup> *the whole-part rule*, WILLIAMS (1973), p. 256

<sup>246</sup> *Ibidem*, p.257.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

Aplicando (c) à cidade, podemos inferir que uma cidade justa deveria ter as partes racional, irascível e apetitiva. Mas esta divisão da cidade, assim como a teoria tripartida da alma, traz, segundo ele, alguns paradoxos.

O principal dentre eles: uma cidade justa tem uma classe apetitiva, que constitui a maior parte da cidade, assim como da alma (cf. 442a). Como as características de uma classe política, como a irascibilidade, só poderiam ser reduzidos a características dos seus membros individuais, disto seguiria que o elemento apetitivo da cidade seria composto de indivíduos apetitivos, controlados pelos seus desejos mais básicos. No entanto, segundo Williams, seria absurdo dizer que uma cidade justa seja cheia destes apetites de pessoas que seriam injustas.<sup>248</sup>

No geral, portanto, a tarefa mais significativa para todos os cidadãos da *Callípolis* seria escolher obedecer a autoridade da parte racional, ou seja, dos filósofos-reis. Mas parece estranho que, na alma justa, equivalentemente, a parte apetitiva devesse também *escolher* obedecer à razão; pois, de acordo com o princípio do conflito, cada parte deveria ter apenas uma função e esta conclusão embute no apetite (e no *thumoieidés*) capacidade de deliberação (que parecia reservada à razão).

Williams conclui que Platão não resolveu suficientemente as dificuldades em definir a justiça como divisão de trabalho, a partir da analogia alma-cidade, mas sim levantou paradoxos com a sua leitura psicológica da política, assim como na sua compreensão política da psicologia.

---

<sup>248</sup> Ibidem, p.258.

## 2. Três perguntas colocadas a Williams

A crítica de Williams às incongruências da analogia alma-cidade serviu como ponto de partida para interpretações mais recentes sobre a analogia alma-cidade, que procuraram questionar a premissa básica que deveria apoiar a leitura da analogia, perguntando<sup>249</sup>:

1. Como o caráter da cidade é determinado pelo dos seus cidadãos? E como a alma é moldada pela cidade?
2. A analogia alma-cidade requer um aspecto vertical além de um horizontal?
3. Platão trata a analogia alma-cidade como uma parte essencial da argumentação para a sua teoria da justiça?

Jonathan Lear<sup>250</sup>, Giovanni Ferrari e Nobert Blössner, construíram suas interpretações cada um a partir de uma destas questões. E, sobretudo os últimos dois apareceram em muitos momentos como referências dentro desta dissertação. Para que eu possa pagar devidamente a minha própria dívida de gratidão com eles, vejamos agora quais são os seus argumentos em escopo mais amplo.

Johnathan Lear sugere a leitura de que a analogia alma-cidade revela não só uma relação de proporção a partir do uso comum de um termo, *dikaios*, mas também um relacionamento íntimo entre alma e cidade. O que importa, portanto, é *como* interpretar este relacionamento.

---

<sup>249</sup> Como apontado por WU (2009)

<sup>250</sup> LEAR (1992), pp.184–215

Lear argumenta que devemos perceber que a psicologia de Platão tem uma perspectiva externa assim como uma interna, pois “psico-análise e polis-análise são, para Platão, dois aspectos de uma mesma disciplina, psicologia.”<sup>251</sup> Em outras palavras, uma alma individual conteria ambas, uma vida interna e o efeito do mundo externo sobre a alma.

Assim, Lear argumenta que Williams, na sua leitura, só tinha percebido um aspecto da psicologia platônica, o que ele chama de "externalização", ou seja, as atividades do indivíduo que têm efeito sobre na cidade. Então, a "regra todo-parte" de Williams precisaria ser reformulada: "Se uma polis é F, é preciso haver alguns cidadãos cujas almas são F que (como outros) ajudaram a remodelar a pólis"<sup>252</sup>

O outro aspecto consiste no que ele chama "internalização"<sup>253</sup>, que ele deriva da ênfase de Platão em como os costumes, educação e decisões comunitárias da *pólis* moldam a alma dos seus indivíduos. A partir disto, Lear argumenta que existe um relacionamento causal entre cidade e alma. E, portanto, a transposição da estrutura da cidade para a alma deveria ser entendida através de uma interação mútua, bidirecional.

No entanto, Giovanni Ferrari, quando analisa o argumento de Lear, aponta que mesmo a educação tendo um papel forte na *República*, ela não é usada como suporte para a analogia alma-cidade<sup>254</sup>. Além disto, internalização e externalização explicam como a justiça se transmite de cidade para alma e da alma de volta para a cidade, mas Lear não consegue nos ajudar a entender mais sobre que coisa é essa, a justiça.

---

<sup>251</sup> Idem, p 185

<sup>252</sup> Ibidem, p. 191

<sup>253</sup> Ibidem, pp.186–190.

<sup>254</sup> FERRARI (2005), pp.50-53

Do mesmo modo, quando analisa o argumento de Williams, Ferrari critica também nele a interpretação causal da analogia. A alternativa, segundo ele, é cortar a ligação vertical implicada na analogia alma-cidade e desenvolver uma leitura *não-redutiva*, que possa exibir em detalhe a função retórica da analogia alma-cidade. Nas suas palavras, "precisamos abraçar o fato de que a correspondência cidade-alma é, realmente, uma analogia, nada mais, nada menos." <sup>255</sup>

Para compreender o seu mecanismo, ele pega emprestado o termo retórico de Aristóteles para chamar esta analogia de "metáfora proporcional ou símile" <sup>256</sup> e enfatiza que esta metáfora deveria ser aplicada em duas direções para manter o equilíbrio entre cidade e alma, entre política e ética na *República* <sup>257</sup>.

Ferrari insiste que os relacionamentos causais que aparecem sobretudo nos livros VIII e IX não são sustentados pela analogia alma-cidade. <sup>258</sup> A leitura de Ferrari se concentra em enfatizar a função retórica da analogia alma-cidade, pois

"Em vez de tomar [a passagem dos estereótipos étnicos em 435e] como uma regra e transformá-la em paradoxo, como Williams faz, eu vou começar com o fato de que a regra leva a um paradoxo, e perguntar o que Platão pretenderia ao sugeri-la. Dentro da ficção, tudo o que Sócrates precisa é dar uma razão *prima facie* para esperarmos características do nível da cidade reaparecerem no nível do indivíduo (...). Sócrates começa fazendo esta posição parecer plausível e familiar para a audiência. Mas o que Platão faz é permitir que o leitor veja como (...) são diferentes os resultados que ele obtém,

---

<sup>255</sup> Ibidem, p. 53

<sup>256</sup> Sugestão que acatamos acima, ver *Imagem, proporção e analogia*

<sup>257</sup> FERRARI (2003), P. 59.

<sup>258</sup> Idem, p. 97.

comparando a cidade justa e o indivíduo  
justo"<sup>259</sup>

A postura de interpretação do Ferrari aparece mais persuasiva quanto mais nos ajuda a manter uma distância estratégica dos argumentos. Ele nos ensina a ser leitores menos literais e mais literários, por assim dizer. Pois, se conseguirmos tomar a *República* não como um sistema dependente da sua absoluta coerência interna sob pena de, sem ela, perder o seu valor investigativo; encontraremos o texto de um autor que provoca em nós investigações não só quando ele propõe uma proporção, mas também quando a insere no jogo dialético de interrupções, discordâncias e formulações cuidadosas (da parte de Sócrates)<sup>260</sup>, cujo efeito sobre nós, segundo Ferrari, é uma voz de Platão dizendo:

"Tenha cuidado com essa minha analogia alma-cidade. Não a engula inteira. Certamente você deveria examiná-la nos seus méritos; mas não *unicamente* nos seus méritos. Pergunte a si mesmo por que eu escolhi introduzi-la sem justificativa; eu tive meus motivos, mas eu não contei quais eram. Então pense sobre quais eles são."<sup>261</sup>

Num tratamento da analogia que diverge nas suas consequências, mas parte de uma postura interpretativa semelhante, Norbert Blössner<sup>262</sup> aponta que a analogia não deveria ser concebida como um modelo teórico invariável na *República* de Platão.

Logo no começo (368c-369a), a analogia tinha sido introduzida para clarificar os caracteres morais de uma alma individual e especificamente

---

<sup>259</sup> Ibidem, p. 43

<sup>260</sup> Ibidem, p.41.

<sup>261</sup> Ibidem.

<sup>262</sup> Rever *uma urgência e algumas notas de método*, acima, para os pressupostos metodológicos de Blössner

preocupada com a virtude da justiça. E, a esta altura, a analogia é meramente tratada como um pressuposto útil.<sup>263</sup>

No entanto, como já discutimos acima em *Questão de método*, no livro IV Platão usa a analogia como um dado, aceito sem maiores justificativas sobre a sua validade. Ele a emprega diretamente para examinar se os elementos da alma são correspondentes aos da cidade.<sup>264</sup> Isto só não invalida a investigação porque, segundo Blössner, Platão não teria estabelecido uma teoria da alma que precise ser esclarecida pela analogia alma-cidade. Ao contrário, Platão começaria pela semelhança entre alma e cidade para construir uma teoria nova da alma tripartida.<sup>265</sup> Assim como Bernard Williams, Blössner argumenta que esta analogia levanta alguns problemas teóricos, que se manifestam tanto no nível da cidade quanto no da alma, como mencionamos antes.

Mas, assim como Ferrari, Blössner sustenta que Platão não é cego para as limitações e problemas da analogia alma-cidade, indo ainda mais além ao dizer que Platão pode ter utilizado esse instrumento retórico defeituoso intencionalmente, como movimento essencial para avançar o todo do argumento da *República*.

Ao distorcer a analogia alma-cidade ao longo do seu desenvolvimento, Platão teria procurado convencer os interlocutores da plausibilidade do discurso de Sócrates, ou seja, o seu experimento mental de estabelecer a *Callipolis* dos livros II a IV.

Nesse sentido, os momentos em que aparecem relações causais entre cidade e alma teriam como função conduzir Glauco e Adimanto a reconhecerem a validade

---

<sup>263</sup> BLÖSSNER (2007), p.346-347

<sup>264</sup> Idem, pp. 347–350.

<sup>265</sup> Ibidem, pp. 354–358.

da analogia, mesmo que uma análise cuidadosa revele as dificuldades dessa interpretação.<sup>266</sup>

Blössner argumenta que é coerente com o personagem de Sócrates que ele use argumentos estratégicos mesmo sem tomá-los como verdadeiros. Isto acontece porque a regra de verdade do diálogo é o consenso entre os interlocutores, mas isto não se aplica necessariamente ao leitor que, como interlocutor externo, pode perceber a sua falsidade pontual. Além disto muitos dos argumentos de Sócrates são revistos posteriormente ou usados com uma finalidade estrita, e depois revogados.<sup>267</sup>

Ao mesmo tempo, nos livros VIII e IX Sócrates, diz Blössner, definitivamente abandona a metáfora das letras no livro II e desenvolve a teoria da alma tripartida do livro IV. A partir daí, a divisão da alma não é mais dependente de ações únicas, mas sim de objetivos individuais de longo prazo.<sup>268</sup>

Segundo Blössner, portanto, o melhor modo de acessar a analogia é procurando entender o desenvolvimento do argumento, e a sua leitura procura localizar cuidadosamente o exame da função da analogia alma-cidade dentro do enquadramento do argumento da *República*. Este esforço é, na minha opinião, o mais coerente, e ajuda a ultrapassar a tendência dos estudos anteriores de propor uma leitura integrada da *República* fragmentando, ainda assim, os textos - o que é especialmente forte no caso de Williams.

---

<sup>266</sup> Ibidem, pp.372–375, esp. 374.

<sup>267</sup> Cf. *Dialogform und argument. Studien zur Platon. Politeia* (2007), em que Blössner analisa a forma dialógica inclusive a partir daquilo que suporíamos serem abusos retóricos de Sócrates na *República*. Não tive acesso direto a este livro enquanto escrevia esta dissertação. Mas coletei a lista de argumentos acima no *Seminário de Questões Clássicas* da Prof<sup>a</sup> Carolina Araújo no PPGLM / UFRJ 2015.1, em que ela apresentou uma síntese do livro.

<sup>268</sup> BLOSSNER (2007), pp. 360–366, esp. 363.

No entanto, ao identificar o uso que Sócrates faz da analogia no livro IV como um dispositivo retórico, Blössner insiste que Sócrates deliberadamente usa uma estratégia aparentemente persuasiva para ganhar a confiança dos seus interlocutores, pelo menos uma confiança superficial.

Para dizer o mínimo, isto enfraquece a resposta de Sócrates a Glauco na abertura do livro II, que havia dito preferir realmente persuadir, e não apenas parecer persuadir de que a justiça é em todos os aspectos melhor do que a injustiça, se estivesse ao seu alcance (357b).

Devemos concluir, então, que não é do alcance de Sócrates *realmente* persuadir?

### 3. A hierarquia dos caracteres - breve abuso da imagem

A quinta estratégia de interpretação que vamos analisar para concluir esta terceira parte será a que percorremos ao longo desta dissertação. Espero ter aprendido com os diálogos que a auto-crítica é também componente da dialética, se não quisermos *apenas fingir que persuadimos*. Então vamos a ela.

Aplicar o *modelo alfabético*, ou seja, atentar para as relações entre partes através das suas funções e o seu ordenamento, tem alguns ganhos de clarificação do texto. Descobrimos fazer parte de uma tarefa de decifração da justiça perceber os limites das classes da cidade através da designação da sua função, além de nos assessorar na compreensão estrutural entre a igualdade de relações (e não de termos) esperada entre cidade e alma.

É chegada a hora, no entanto, de percebermos o seu limite: a decifração de funções igualmente importantes umas em relação às outras, como é o caso das letras é o suficiente para voltarmos ao começo da *Parte 2* e refutarmos Trasímaco? Onde a agenda dialética da fundação da *Callípolis* entra, neste sentido? Além disto, quando tratamos da temperança, precisamos nos perguntar: o que legitima a divisão destes papéis políticos e motivacionais?

Como vimos, as virtudes políticas precisam ser entendidas como de escopo coletivo, portanto, mesmo as virtudes localizadas dentro de classes: a cidade seria corajosa a partir da ação (coletiva) dos auxiliares guerreiros e seria sábia a partir da ação (por princípio também coletiva) dos governantes. Mas aquelas que funcionam

por acorde, se dependem de todos, guardam, no entanto, uma especialidade na contribuição dos governantes e no poder que lhes é atribuído.

Se pensamos assim, fica claro que a definição de justiça que conseguimos através da proposição “a justiça é desempenhar cada um o que é próprio”<sup>269</sup> (que estamos aqui lendo com o sentido de critério funcional) só pode ser plenamente compreendida tendo-se em conta a proeminência e conseqüente hierarquia da função dos governantes em relação à dos demais. Só percebendo esta relação de poder (e nisso o papel da temperança é fundamental) podemos entender a definição de justiça.

Já entre caracteres numa palavra, obviamente, não há relação de poder que seja análoga; e a percepção do limite da analogia entres estas analogias<sup>270</sup> é fundamental para percebermos também como é determinante para o funcionamento da definição da justiça que, embutido no sentido *cada um fazer o que é próprio*, está a autoridade da razão<sup>271</sup>. Isto é decisivo sobretudo quanto à decifração da alma a partir do princípio do conflito, em que os exemplos procuram mostrar motivações para a ação não direcionadas pela razão (cuja autoridade na alma legitimará também a sabedoria política dos governantes).

Podemos resumir a postura interpretativa desta dissertação, portanto, na compreensão de que a *República* é o resultado de uma investigação que emprega estratégias diferentes em momentos diferentes para avançar um acesso possível àquela nossa a pergunta fundamental (*como viver?*). Mas cuja unidade se realiza na

---

<sup>269</sup> Ibidem, 433b4 ή δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν.

<sup>270</sup> Cf. a seção acima *O motivo psico-político...*

<sup>271</sup> Para uma análise possível desta hipótese, ver WU (2009).

performance de decifração que o próprio leitor precisa realizar, se aceitar o diálogo como um convite pessoal de investigação.

Neste sentido, avançar uma leitura do argumento analógico sem, no entanto, pretender que ele resolva *todos* os problemas da *República* é ser coerente com a compreensão de que esquisito seria se Platão pretendesse usar a relação analógica como uma doutrina, e não como um modo de investigação.

*E como* esta investigação nos ajudou?

Um dos pontos importantes naquilo que se configurou a nossa tarefa foi perceber que a análise da estrutura analógica nos mostra que o seu grande recurso é colocar em evidência os termos e as relações que toda imagem usa implicitamente dentro do seu discurso. É neste sentido que as imagens, por oposição, são recursos ambíguos, pois deixam as suas relações subentendidas, o que, regra geral, é fonte de mal-entendidos e possíveis apropriações indevidas.

Já a estrutura analógica, por sua vez, quanto mais bem utilizada, mais permite procurar os pontos de contato existentes em uma imagem e evidenciar tanto as suas semelhanças quanto diferenças *dentro* do discurso. Não se trata de um recurso infalível, mas ele ajuda a prática dialética na medida em que usa a vivacidade das imagens procurando, ainda assim, chamar atenção para os seus limites.

Quanto ao uso de Platão desta estrutura para o motivo psico-político na *República*, tudo o que pudemos investigar foi a sua introdução, e não os seus desdobramentos em tipos de governo e caráter (livros VIII e IX). Mas já parece revelador que, atentando para a estrutura da relação, pareça mais difícil esperar da

*República* que ela descreva a formação das cidades e dos indivíduos a partir de relações causais entre elas<sup>272</sup>.

Ao contrário, esperar que a relação cidade-alma seja sobretudo analógica consiste em reafirmar que o ensejo do diálogo é o de perceber, a partir de proporções, as relações que permitem ver a justiça. Já implicar, a partir da relação alma-cidade (que a *República* produz fora de todo contexto histórico), uma possível relação fenomênica que determinaria sociedades e indivíduos a partir das suas relações de *internalização* obtida por educação e de *externalização* permitida pela política<sup>273</sup>, aparece como uma interpretação menos interessante.

Afinal, mesmo que não seja incoerente destacar a passagem 435e, em que Sócrates parece se apoiar numa relação causal entre cidades e seus habitantes, ela não contribui com a compreensão do que viria a ser a definição justiça, só cria paradoxos. Neste sentido, a interpretação que desenvolvemos nesta dissertação segue sobretudo a posição de Blössner ao compreender passagens assim como parte da estratégia platônica de sedução dos interlocutores.

Mesmo porque, como vimos, a motivação do diálogo não pode ser a de abarcar todas as manifestações possíveis de almas e de cidades, mas sim a de entender de que maneira coisas que são necessariamente compostas por partes<sup>274</sup> produziriam, em princípio, uma virtude que é única, a justiça<sup>275</sup>.

<sup>272</sup> Como vimos fazer LEAR, (1992).

<sup>273</sup> Idem.

<sup>274</sup> Cf. seção *O motivo psico-político*, acima.

<sup>275</sup> Cf. 472b-d, sobretudo b2-5: "Ora, é preciso recordar em primeiro lugar que nós chegamos a este ponto para indagarmos a natureza da justiça e da injustiça." / "Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, πρῶτον μὲν τόδε χρὴ ἀναμνησθῆναι, ὅτι ἡμεῖς ζητοῦντες δικαιοσύνην οἷόν ἐστι καὶ ἀδικίαν δεῦρο ἦκομεν"

Para procurar perceber e mostrar isto, a estrutura analógica parece uma ferramenta especialmente bem escolhida, na medida em que ela permite clarificar igualdade de *relações*, justamente aquilo que, como vimos, é tão fundamental para a descrição e definição da justiça. É nesta medida que retirar o engenho alfabético da *invisibilidade* habitual que ele tem para nós é precisamente aquilo que permite tornar visível a dinâmica de ordenamentos implicada nas relações elementares da cidade, da alma e as da comparação entre as duas.

Além disto, um ordenamento *visível* é a ambição e o destino de todo o discurso filosófico (que quer decifrar, finalmente, as redes descontínuas de imagens com que experimentamos inicialmente a realidade). Pensando assim, fica ainda mais claro como perguntar pelos elementos, seus limites e pela ordem em que eles se dispõem parte do desejo daquele que não quer nem ser iludido nem ser ilusionista; ou seja, daquele que deseja aprender.

Será que Trasímaco se dará por (efetivamente) satisfeito? E Glauco e Adimanto? E nós?

## Filosofia como promessa de felicidade - Conclusão interrogativa, parcial e provisória

"There is no end  
to what the living world  
will demand of you"

Octavia Butler, *Parable of the Sower*

"e quanto à solução do problema apresentado, encontrá-la da maneira mais fácil e pronta possível deve ser apenas uma preocupação secundária, e não uma finalidade primordial, se dermos crédito à razão, que nos aconselha a preferir e a colocar em primeiro lugar o método que prescreve a divisão por espécies; e, mesmo que um discurso seja demasiado longo, prosseguir resolutamente se isso torna mais hábil aquele que ouve."

PLATÃO, *Político*, 286d-e.

O modo como passamos os nossos dias é, claro, o modo como passamos as nossas vidas, disse a poeta Annie Dillard<sup>276</sup>, ecoando o Hesíodo de *Trabalhos e os Dias*. Mas a pergunta que guiou a nossa investigação desde o começo é como? Qual é, afinal, o modo como devemos escolher passar os nossos dias? A República nos ajuda a ver isto?

No contexto dos diálogos platônicos, há uma preocupação recorrente em afirmar aquilo que acaba sendo obscurecido por ser óbvio: a vida humana tem como finalidade ser feliz<sup>277</sup> - este é o princípio organizador que nos leva, em contextos dramáticos e na companhia de interlocutores diferentes, a investigações que (às

<sup>276</sup> DILLARD (1989), na sua biografia *The writing life*

<sup>277</sup> Dentre as referências explícitas temos o *Mênon* "ninguém quer ser infeliz" (78a4-5) e *Eutidemo*, "todos queremos ser felizes" (282a2)

vezes menos, às vezes mais explicitamente) permitem o exercício de entender a própria vida como um objeto de conhecimento. Vejamos uma passagem exemplar:

"Sócrates: Poderíamos saber que arte deixa melhores os calçados, se não soubéssemos o que é um calçado?  
Alcibíades: Impossível.  
Sócrates: Nem o que deixa melhores os anéis, se não conhecêssemos anel.  
Alcibíades: Sem dúvida.  
Sócrates: E então? Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores se não soubéssemos o que somos?  
Alcibíades: Impossível."<sup>278</sup>

É preciso saber o que somos, nos diz o Primeiro Alcibíades; um diálogo que, sendo ou não espúrio, é muito perspicaz no desvendamento, para Alcibíades, de que os seus atributos (ser rico, belo, tutelado por um homem célebre) não garantem que ele saiba como governar (nem a si mesmo, nem a cidade). Nesse sentido, seu encerramento é bastante inesperado: depois da longa exortação de Sócrates acerca do cuidado consigo mesmo (*epimeleia heautou*), e da descoberta de que este si era a sua alma<sup>279</sup>, Alcibíades finalmente promete cuidar (*epimelesthai*), mas da justiça (*dikaiosúne*)!<sup>280</sup>

Devemos tirar disto que Alcibíades continuou sendo um playboy que não estava ouvindo Sócrates e deu uma resposta desatenta, ou, ao contrário, que

<sup>278</sup> PLATÃO, *Primeiro Alcibíades*, 128e4-129a91: {ΣΩ.} ἼΗ οὖν ἔγνωμεν ἄν ποτε τίς τέχνη ὑπόδημα βέλτιον ποιεῖ, μὴ εἰδότες ὑπόδημα;

{ΑΛ.} Ἀδύνατον.

{ΣΩ.} Οὐδέ γε τίς τέχνη δακτυλίου βελτίους ποιεῖ,

ἀγνοοῦντες δακτύλιον.

{ΑΛ.} Ἀληθῆ.

{ΣΩ.} Τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἄν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί;

{ΑΛ.} Ἀδύνατον.

<sup>279</sup> Cf. 130c-d

<sup>280</sup> Cf 135e, passo comentado por FOUCAULT (2006), P. 90 - 91

Alcibíades foi um interlocutor inteligente que percebeu o não-dito: precisamente a justiça é, afinal, o objeto do cuidado de si?

Platão, filósofo audaciosamente auto-crítico, não nos encoraja a fazer saltos entre diálogos diferentes se o fizermos com a pretensão de afirmar o que seria realmente o seu modo de pensamento. Não apenas ele revisa posições e as sujeita a críticas dentro mesmo dos diálogos, ele é também um dramaturgo sempre pronto para surpreender o leitor quando este começa a criar expectativas bem arrumadas sobre o que seria a coisa mesma. Para isso Platão teve fôlego e paciência que precisamos ainda aprender.

Então não seria prudente tirar uma generalização sem grandes fundamentos do final de um diálogo possivelmente espúrio para forçar conclusões sobre a *República*, este mais célebre e misterioso dos diálogos do nosso Platão. Ainda assim, se fizermos o contrário, ou seja, mostrarmos como as conclusões provisórias que pudemos coletar a partir do exercício desta dissertação nos ajudam a compreender o encerramento curioso do *Primeiro Alcibíades*, talvez possamos correr o risco de aprender alguma coisa.

Em primeiro lugar, isto que dissemos acima ser óbvio tem, no entanto, algumas qualificações que precisamos explorar. Felicidade aparece na *República* sob a forma de desafios diferentes colocados a Sócrates. Como vimos, a pergunta proeminente do livro I consiste em procurar saber quem é mais feliz, o justo ou o injusto. Já no livro IV, Adimanto acusa Sócrates de tornar os governantes infelizes.

O que ambos os desafios têm em comum é a associação, tomada como pressuposto, entre felicidade, por um lado, e o bem-estar vindo do acúmulo de

privilégios, por outro. No capítulo *Estátua de olhos púrpuras*, discutimos o quanto a posição de Sócrates no diálogo investe em dissociar estas noções em prol de uma outra: é por meio da função do indivíduo na cidade (o seu *érgon*) que veríamos adequada a relação entre o cuidado com o espaço público (sempre atingido pelas ações individuais) e a satisfação pessoal (que não instrumentaliza a sua função ou a si mesmo com vistas a privilégios).

O vocabulário que Platão escolhe chama a atenção para esta diferença fundamental. Quando Adimanto reivindica o luxo comumente ligado à posição de governantes, ele usa a palavra *makáriois*<sup>281</sup>, cuja acepção costuma variar entre próspero e abençoado<sup>282</sup>. Mas um diálogo localizado cenicamente na casa de Polemarco mostra, já por meio de um dado histórico, a vulnerabilidade de uma vida que aposta no bem-estar material: Lísias, em *Contra Eratóstenes*, nos conta que, sob o slogan "limpemos a cidade do que é injusto", do governo posteriormente chamado Tirania dos Trinta, Polemarco teve seus bens expoliados sem justificativa sendo, em seguida, assassinado<sup>283</sup>.

<sup>281</sup>419a1-11: Tomando a palavra, Adimanto perguntou: - que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de fato, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a **felicidade**? / Καὶ ὁ Ἀδείμαντος ὑπολαβὼν, Τί οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀπολογία, εἴαν τίς σε φῆ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας, καὶ ταῦτα δι' ἑαυτούς, ὧν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῇ ἀληθείᾳ, οἱ δὲ μηδὲν ἀπολαύουσιν ἀγαθὸν τῆς πόλεως, οἷον ἄλλοι ἀγρούς τε κεκτημένοι καὶ οἰκίας οἰκοδομοῦμενοι καλὰς καὶ μεγάλας, καὶ ταύταις πρέπουσαν κατασκευὴν κτώμενοι, καὶ θυσίας θεοῖς ἰδίας θύοντες, καὶ ξενοδοκοῦντες, καὶ δὴ καὶ ἅ νυνδὴ σὺ ἔλεγες, χρυσὸν τε καὶ ἄργυρον κεκτημένοι καὶ πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσιν **μακαρίοις** εἶναι;

<sup>282</sup> Cf Lidell-Scott: **μακάριος**, α, ov, also ος, ov Pl.Lg.803c: collat. form. of μάκαρ, **blessed, happy, (...)** **prosperous, bliss.**

<sup>283</sup> Cf. DOVER (1968)

Já Sócrates respondera a Adimanto com a palavra *eudaímones*<sup>284</sup>, que, embora igualmente conote bênção (abençoado com um bom gênio)<sup>285</sup>, é uma palavra utilizada pela tradição, segundo Blössner, como "um estado de relações formal e, em princípio, objetificável: ou seja, a finalidade formal da eudaimonía deve ser fornecida por um conteúdo particular que dá direção às nossas pulsões"<sup>286</sup>.

O sentido de felicidade que Sócrates coloca em causa é, portanto, um que procura examinar a relação entre os nossos desejos, nossas escolhas, e, finalmente, o tipo de vida que se acumula nos dias que vivemos.

Ao longo desta dissertação, procuramos entender estas relações por meio da estrutura que sustenta as decifrações da alma e da cidade: a sua analogia suposta no livro II e desenvolvida no livro IV com as tripartições e suas possíveis correspondências; o que procuramos assessorados pela compreensão de como o alfabeto funciona enquanto paradigma de relações entre partes e todo.

Fizemos isto chamando a atenção para o quanto aquilo que é natural só pode ser acessado por nós a partir de códigos convencionais capazes de descrever as relações que podemos perceber dos fenômenos. Assim, quando tratamos seja da cidade seja da alma, o caminho de investigação que convencionou um código (na *República*, as tripartições) para examinar as suas relações se mostra como uma estratégia de qualidade investigativa francamente artificiosa; mas que opera

---

<sup>284</sup> 420a7: Sócrates (...) [não farão] aquelas despesas que fazem os homens que são **considerados felizes**.

οὐδ' ἀναλίσκειν ἂν ποι βούλωνται ἄλλοσε, οἷα δὴ οἱ εὐδαίμονες δοκοῦντες εἶναι ἀναλίσκουσι.

<sup>285</sup> Cf. Lidell-Scott: εὐδαίμ-ων, ov, gen. ονος,

**blessed with a good genius**: hence, **fortunate**, τῶν εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος **happy in respect to** them (the days), **happy in or on account of**, of outward prosperity, **wealthy, truly happy**.

<sup>286</sup> BLÖSSNER (2007), seção V.

justamente desnaturalizando as pre-compreensões sedimentadas pelo hábito e chamando a atenção para outras possivelmente mais harmônicas.

Além disto, o exercício experimental que é a decifração se mostrou como um modo de educação do próprio investigador. Pois, ao procurar as relações de onde advêm os objetos do seu interesse e a sua organização, o indivíduo transforma-se em alguém que, se olhar para si mesmo, pode compreender um pouco melhor a sua própria organização interna e, possivelmente, ser mais capaz governar a si mesmo.

Em culturas como a nossa, tão desinvestidas em promover a amizade e o amor a si mesmo como exercícios diários para a formação disto que somos, uma obra como a *República* não poderia mesmo perder a sua urgência.

Afinal, isto que chamamos individualismo hoje em dia consiste comumente em identificar o indivíduo ao seu sucesso ou fracasso na obtenção de privilégios, em detrimento das relações em que está inserido ou do modo como outros são afetados pelas suas ações. O resultado, analogamente, é uma falta do contato consigo mesmo; pelo menos se acreditarmos em Platão e tomarmos este si que nós somos sobretudo como a nossa capacidade de pensar, ou seja, de compreender relações a partir do desejo prático do bem<sup>287</sup>.

Em contrapartida, ao dar prioridade para a compreensão das relações na construção do indivíduo e da cidade harmônicos, Platão retira o sentido disto que chamamos de felicidade da sua pretensa identificação com os atributos socialmente desejáveis (poder, riqueza, honra, beleza, etc). Ser feliz seria, portanto, não o

---

<sup>287</sup> Cf. pp. 118-119, acima.

resultado de uma coleção de predicados, mas sim o resultado de um relacionamento sempre dinâmico entre partes que se cuidam entre si (seja no nível do sujeito, seja no nível da cidade).

Para isto, mesmo que curiosamente escolhido, o sistema alfabético grego aparece como um paradigma preciso porque consiste numa atividade de simbolização, não de objetos sensíveis, mas das relações que representam os atos sonoros. Afinal, este elogio da amizade humana como atividade política e amor a si mesmo como escolha individual não constitui um manual de instruções a ser seguido objetivamente, mas sim um código que nos dá acesso a uma possibilidade de investigação, não só da *República* enquanto fruto de um gênio do passado, mas também das nossas próprias vidas enquanto objetos de decifração.

O desejo é, para isso, o princípio organizador a ser retirado da sua invisibilidade habitual, pois é ele o princípio orientador das nossas ações (mesmo quando não temos clareza disto). E, neste sentido, a sedução que é parte da performance de Sócrates no contexto do diálogo pode ser entendida não simplesmente como um abuso retórico, mas sim como um modo de chamar a atenção para a urgência do enigma da própria vida, ainda mais fantástica do que esfinges e minotauros.

Quando Alcibíades promete a Sócrates o cuidado com a justiça<sup>288</sup>, portanto, o que ele faz é enunciar numa frase simples a própria promessa da filosofia como vimos ser apresentada pelo nosso Platão: a de que o desejo prático do bem (a

---

<sup>288</sup> *Primeiro Alcibíades*, 135e.

justiça) é uma escolha que dá acesso a isto que cada um deseja para si, a sua própria felicidade.

Fomos realmente persuadidos<sup>289</sup>?

Nossas próximas escolhas ainda saberão nos mostrar.

---

<sup>289</sup> Cf. desafio inicial de Glauco a Sócrates, *República*, 357ab.

## Referências bibliográficas

### Fontes primárias

ANÔNIMO, *Prolegômenos à filosofia de Platão*. Tradução de Miguel Monteiro Sena, e unicamente disponível em <[www.origemdacomedia.blogspot.com](http://www.origemdacomedia.blogspot.com)>. Acesso em 24 ago. 2014.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Edição do grego J. Bywater, 1894, tradução para o inglês H. Rackham. Cambridge e Londres: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1934.

\_\_\_\_\_, *Poética*. Edição do grego R. Kassel, 1966, tradução para o inglês W.H. Fyfe. Cambridge e Londres: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1932.

\_\_\_\_\_, *Retórica*. Edição do grego de W.D. Ross, 1959 e tradução para o inglês de J. H. Freese. Cambridge e Londres: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1926.

LÍSIAS, *Contra Eratóstenes em Eloquência Grega e Latina*, trad. Jaime Bruna, São Paulo, Editora Cultrix, 1968.

PLATÃO. *Banquete*, tradução Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed.UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_, *Diálogos*. Tradução José C. de Souza, João Paleikat e João Cruz e Souza. Col. Os pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1979.

\_\_\_\_\_, *Fedro*, tradução Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed.UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_, *A República*, Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_, *República*. Edição de John Burnet, Oxford: Oxford University Press, 1903.

\_\_\_\_\_, *La République*. Tradução Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_, *The Republic of Plato*. Tradução Allam Bloom. Nova Iorque: Basic Books, 1991.

## Obras de referência

- LIDDELL-SCOTT. *Greek Lexicon*. Perseus Digital Library.
- THESAURUS LINGVAE GRAECAE, consultado a partir do software *Diogénes* e pelo site *Perseus*.
- LOBEL, E. e D. PAGE, eds. *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford, 1955.
- RADT, S., ed. *Tragicorum Graecum Fragmenta IV: Sophocles*. Gottingen, 1977.

## Comentários e ensaios

- ANDERSON, J. F. *Analogy in Plato*. Resenha de *Les Origines de l'Analogie Philosophique dans les Dialogues de Platon*, de Paul Grenet. *The Review of Metaphysics* 4, No.1: 1950.
- ANDERSSON, T. J., *Polis and Psyche: a motif in Plato's Republic*, Göteborg: Elanders Boktrycken, 1971.
- ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal*, trad. José Rubens Siqueira, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- BECKETT, S. *Worstward Ho*. Beckett Short. Michigan, John Calter, 1983.
- BLÖSSNER, N. *The city-Soul Analogy in Cambridge's Companion to the Republic*, Cambridge University Press: 2007.
- BRISSON, L. *Platon et l'alphabet* *Révue philosophique de La France et de l'étranger*, 1992. Seção *Analyses et comptes rendus*, p.587.
- BURKERT, W. (1960), *Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo 'filosofia'*, *Revista Kléos*, n .18: 109-138, 2014
- CARSON, A. *Eros the bittersweet*, Princeton, Princeton University Press, 1986
- \_\_\_\_\_. *Economy of the unlost*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- COLLI, G. *Nascimento da filosofia*. Trad. Federico Carotti, 2a edição, Campinas, Ed. Unicamp, 1992.
- CONFORD, F. M., *Psychology and Social Structure in the Republic of Plato*, *The Classical Quarterly*, Vol. 6, No. 4, Oct., 1912.
- COSENTINO, R. *A invisibilização da pobreza e dos pobres no Rio Olímpico*, portal Comitê Popular Copa e Olimpíadas do Rio, publicado em 15/04/2013 [disponível em <https://comitepopulario.wordpress.com/tag/renato-cosentino>]

DE ALMEIDA, R.M., *Eros e tânatos - a vida, a morte, o desejo*, São Paulo, Edições Loyola, 2007.

DELCOMMINETTE, S. *Facultés et parties de l'âme chez Platon. Plato*, 8, 2008.

\_\_\_\_\_. *Exemple, analogie et paradigme chez Platon*. Apresentado no Seminaire d'études analogiques, Paris, 2012.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe - Essai sur les dialogues des Platon*, Paris: Vrin, 1998.

\_\_\_\_\_, *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 (Études Platoniciennes I).

\_\_\_\_\_, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris : Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_, *Platon – le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.

DOVER, K, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley, University of California Press, 1968.

FERRARI, G. R. F. *City and Soul in Plato's Republic*. Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag, 2003.

\_\_\_\_\_, *The three-part soul in Cambridge's Companion to the Republic*, Cambridge University Press: Cambridge, 2007.

\_\_\_\_\_, *Williams and the City-Soul Analogy (Plato, Republic 435e and 544d)*, Ancient Philosophy 29, Mathesis Publications, 2009.

FOUCAULT, M, *A hermenêutica do sujeito*, trad. Marcio Fonseca e Salma Muchail, Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_, *Governo de si, governo dos outros*, trad. Eduardo Brandão, Wmf Martins Fontes, São Paulo, 2010.

FREUD, S, *As pulsões e suas vicissitudes (1915) In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

\_\_\_\_\_, *A general introduction to psychoanalysis*, trad. Joan Riviere, Nova Iorque, Garden City, 1943.

GALLOP, D. *Plato and the Alphabet* The Philosophical Review, Vol. 72, No. 3: Julho, 1963, 364-376

GAUDIN, C., *Platon et l'alphabet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

GAZZOLA, R., *Pensar mítico e filosófico - estudos sobre a Grécia Antiga*, São Paulo, Edições Loyola, 2011.

GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF: Paris, 1947.

\_\_\_\_\_. *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, Paris: 1947.

GRENET, P. *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris: 1948.

HAVELOCK, E. *A Revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*, trad. Ordep José Serra, São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HOBBS, A. *Plato and the hero - courage, manliness and the impersonal good*. Cambridge University Press, 2000.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOLY, H. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*, Paris: Vrin, 1994.

HELMER, E. *La République, livre II - texte et commentaire*, Paris, Ellipses Éditions, 2006.

\_\_\_\_\_. *La part du bronze - Platon et l'économie*, Paris, Vrin, 2010.

IRWIN, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

\_\_\_\_\_. *Plato's theory of desire*, Review of metaphysics, 41:1, 1987.

KAHN, C., *Plato's ethics*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1995.

LAFRANCE, Y. *L'Usage de l'analogie dans l'interprétation de Platon. Dialogue 15* (April 1976): 282-289.

LEAR, J. *Inside and outside the Republic*, Phronesis 37.2: 1992. 198-215.

LEROUX, G. *La tripartition de l'âme. Poétique et éthique de l'âme dans le livre IV, Études sur la République de Platon*, 1., dir. Monique Dixsaut, Vrin : Paris, 2005, 123-148.

LLOYD, G. E.R. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1966.

LORENZ, H. *The brute within. Appetitive desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2006

LOUIS, P. *Les Métaphores de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945.

NIGHTINGALE, A. W. *Genres in Dialogue: Plato and the construct of philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1995.

NUNES, C.A., *Marginália Platônica*, Coleção Amzônica, Série Farias Britos, Belém, Ed. UFPA, 1973.

NUSSBAUM, M., *A fragilidade da bondade*, trad. Ana Aguiar Cotrim, wmf Martins Fontes, São Paulo, 2009.

O'ROURKE, F., *Aristotle and the metaphysics of metaphor*, Colloquim 6, University College, Dublin, 2005.

PARREIRAS HORTA, G.N.B. *Os gregos e seu idioma*. Rio de Janeiro, J. di Giorgio e Cia, 1991.

PESSOA, P., *A arte da crítica: conversa entre um ator japonês e um crítico brasileiro*, in *3º encontro Questão de Crítica*, organização Daniele Avila Small, Dinah de Oliveira, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2016.

PRADEAU, J.-F., *Platon et la cité*, Paris, PUF, 2010.

RENAUT, O. *Le rôle de la partie intermédiaire (thumós) dans la tripartition de l'âme*. Plato 6, 2006.

RIST, J.M., *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Surrey: Variorum, 1996.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edition. Oxford, UK: Oxford University Press, 1953.

RYLE, G. *Letters and syllables in Plato*, The Philosophical Review, Vol. 69, No. 4: Outubro, 1960, 431-451.

STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: Rand McNally, 1964.

THEIN, K., *Justice dans la cité et justice dans l'âme : une analogie imparfaite, Études sur la République de Platon*, 1., dir. Monique Dixsaut, Vrin : Paris, 2005, 247-265.

WILLIAMS, B, *The analogy of city and soul in Plato's Republic*, Exegesis and Argument, Phronesis suppl. vol. I: 1973, 196-206.

\_\_\_\_\_, *Morality - An introduction to ethics*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 1993 (originalmente 1972).

WU, T., *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*, The 3rd BESETO Conference of Philosophy, 2009.

## Epígrafes

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Obras escolhidas, São Paulo, Editora brasiliense, 1996.

BORGES, J. *Obras completas de Jorge Luis Borges*, São Paulo, ed. Globo, 1999.

BUTLER, O. *Parable of the sower*, Nova Iorque, Warner Books ed., 2000.

DILLARD, A., *The writing life*, Harper and Row Publishers, Nova Iorque, 1989

HILST, H., *Exercícios*. São Paulo, ed. Globo, 2002.

PIRANDELLO, L., *Um, nenhum e cem mil*, trad. Maurício Santana Dias, São Paulo, Cosac Naify, 4a edição, 2015.

RILKE, R. *Cartas a um jovem poeta*, trad. Pedro Süssekind, São Paulo, L&PMpocket, 2006.

SZYMBORSKA, W. *Poemas*, trad. Regina Przybycien, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

THOREAU, H. *Escritos selecionados sobre natureza e liberdade*, trad. Aydano Arruda, São Paulo, IBRASA, 1964.

WHITMAN, W. *Complete Poems of Whitman*, Londres, Wordsworth Poetry Library, 1998.

## Glossário

*É preciso ter muito cuidado com os nomes, muitas vezes é o nome de um crime que destrói uma vida.*

Rainer Maria Rilke,  
*Carta de 12 de agosto de 1904*

Traduzir é uma tarefa singularmente trabalhosa e instrutiva - descobrimos a nossa própria limitação expressiva quando nos espantamos com a separação entre aquilo que entendemos em uma língua e a palavra mais aproximada em outra.

No caso dos estudos clássicos, é uma prática comum tratar alguns termos pelas suas transliterações<sup>290</sup> justamente porque o desafio do trabalho costuma ser decifrá-los um pouco melhor, no lugar de reduzir as suas interpretações possíveis a uma única escolha de tradução.

Se, por um lado, este hábito permite maior liberdade de interpretações que podemos vir a fazer assim, e nos deixa um pouco mais atentos em relação aos anacronismos; por outro, não deixa de ter como resultado a criação de um *dialecto* especializado que costuma afastar os possíveis leitores que não sejam familiarizados com ele. Nosso bom ateniense dialógico provavelmente não poderia ficar mais decepcionado.

Para atenuar este problema, as transliterações seguintes estarão todas acompanhadas de uma escolha de tradução, pelo menos na sua primeira menção, no corpo do texto. Mas, ao longo dos capítulos, algumas podem aparecer por si

---

<sup>290</sup> Reprodução de uma palavra originalmente escrita em um alfabeto, transcrita em outro.

mesmas - nestes casos, este pequeno glossário serve como guia de possíveis traduções a tais termos, extraídas de consultas aos dicionários Bailly e Lidell-Scott, além de consultas a traduções diferentes da *República*, e de alternativas propostas em comentários (indicados quando este for o caso). Um desejo secundário, mas não menos urgente, é promover um momento para apreciarmos a beleza das formas do alfabeto grego.

ἀγαθός	<i>Agathós</i>	<i>Benéfico, bom</i>
ἀναλογία	<i>Analogía</i>	<i>Proporção, igualdade de relações</i>
ἀρετή	<i>Areté</i>	<i>Excelência, boa qualidade, tradicionalmente virtude</i>
γένος	<i>Génos</i>	<i>De relacionamento direto, tipo, tribo, gênero</i>
Διáίρεσις	<i>Diáiresis</i>	<i>Divisão, separação, distribuição</i>
Δίκη	<i>Díke</i>	<i>Costume, uso; por extensão, justiça em sentido punitivo, de retribuição</i>
Δίκαιος	<i>Díkaios</i>	<i>Pessoa que observa e mantém o costume; por extensão, civilizada; justa</i>
Δικαιοσύνη	<i>Dikaiosúne</i>	<i>Justiça, correção</i>
Δόξα	<i>Dóxa</i>	<i>Expectativa; portanto, opinião (pessoal); reputação (opinião dos outros sobre alguém)</i>

εἶδος	<i>Eidos</i>	<i>Aquilo que é visto; forma, por extensão, espécie</i>
εἰκόν	<i>Eikón</i>	<i>Imagem, semelhança, exemplo</i>
ἔθος	<i>Ethos</i>	<i>Separação por costume, hábito, por extensão, caráter</i>
ἔλεγχος	<i>Elenchos</i>	<i>Refutação, escrutínio.</i>
ἐπιστήμη	<i>Epistémē</i>	<i>Convivência com algum assunto; compreensão; habilidade; conhecimento</i>
ἔρος	<i>Éros</i>	<i>Amor, desejo</i>
εὐδαιμονία	<i>Eudaimonía</i>	<i>Florescimento, felicidade, boa fortuna, bênção</i>
τὸ ἐπιθυμητικός	<i>Tò epithumetikós</i>	<i>Apetite (quando tomado como uma das três partes da alma); desejo em geral, em outros contextos (sobretudo sem o artigo τὸ)</i>
ὅλης	<i>Holés</i>	<i>Adj. Inteiro, completo em todas as partes; portanto, conjunto, todo</i>
ὅμοιος / ὁμοιότητα	<i>Homoiós / Homoióteta</i>	<i>Semelhante, do mesmo modo, equivalente</i>
κακία	<i>Kakía</i>	<i>Ruim, de má qualidade, erro; oposto à areté</i>

Καλός	<i>Kalós</i>	<i>Belo, bom, auspicioso, merecedor</i>
καλλίπολις	<i>Callípolis</i> <sup>291</sup>	<i>Nome da cidade experimental fundada na 'República'. Literalmente, bela cidade.</i>
τὸ λογιστικόν	<i>Tò logistikón</i>	<i>Capacidade de raciocínio, de mensuração, de apreciação de relações</i>
Μέρος	<i>Méros</i>	<i>Parte, porção, lote, quinhão</i>
Παράδειγμα	<i>Parádeigma</i>	<i>Modelo, padrão, exemplo, paradigma</i>
Πόλις	<i>Pólis</i>	<i>Corpo de cidadãos, comunidade; tradicionalmente, cidade</i>
Φιλοσώματος	<i>Philo-sómatos</i>	<i>Indulgente com o corpo, desejante unicamente de prazeres relativos ao corpo</i>
Φυλακική	<i>Phulakiké</i>	<i>Cuidado, guarda, disposição para observar</i>
Ψυχή	<i>Psuché</i>	<i>Alma, princípio de movimento</i>
Φύσις	<i>Phúsis</i>	<i>Constituição natural, ordem regular da natureza</i>
σωφροσύνη	<i>Sophrosúne</i>	<i>Prudência, temperança, moderação</i>
Στάσις	<i>Stásis</i>	<i>Divisão interna; no vocabulário político, guerra civil</i>

<sup>291</sup> Seguindo o hábito da tradição, usamos, apenas no caso desta palavra, não a transliteração que equivale a letra kappa (κ) à letra K tão somente por razões estéticas.

στοιχεῖον	<i>Stoicheion</i>	<i>Elemento; letra; o primeiro componente de uma sílaba (cf. Crátilo.424d)</i>
τοιούτων	<i>Toiouton</i>	<i>Tal qual, assim como</i>
τὸ θυμοειδής	<i>Tò thumoeides</i>	<i>Parte impetuosa da alma, de movimento apaixonado (por um valor)</i>
θυμός	<i>Thumós</i>	<i>Em sentido físico, vida, alento; por extensão, força motora, paixão</i>

---