

A arte de narrar ou as relações perigosas entre a *Philosophía* e a *Tékhne*¹

Maria das Graças de Moraes Augusto
Departamento de Filosofia – UFRJ

*Quem não vê bem uma palavra.
Não pode ver bem uma alma.*

Fernando Pessoa

O desafio que Gláucon e Adimanto fazem a Sócrates na *República*, de construir o elogio da justiça (*dikaiosýne*) de modo a demonstrar, através de um argumento estritamente filosófico, que a justiça é melhor do que a injustiça terá como contrapartida uma longa *narrativa* acerca do modo de ser da *philosophía* na cidade e de como esse modo de ser dá origem a uma espécie de *politeía*, aquela que é boa e reta². Nesse sentido, não podemos esquecer as exigências que os dois irmãos de Platão fazem a Sócrates: encomiar a justiça, no nível do conteúdo e da forma, isto é, demonstrar que a *dikaiosýne* é um bem que vale em si e por suas conseqüências, o que por si só já estabelece o grau de complexidade dessas exigências, dar conta do “ser da *dikaiosýne*” e das ações que ela engendra³. Portanto, se o conteúdo fundamental

1 Uma primeira versão do presente texto foi apresentada no *II Colóquio Internacional do GIPSA* – Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre as Sociedades Antigas – *Imagem e Narrativa na Antigüidade Clássica*, realizado em outubro de 2000, na Faculdade de Letras da UFMG. A atual versão valeu-se das discussões e sugestões feitas pelos professores David Bouvier, Jacyntho Lins Brandão, Maria Sylvania Carvalho Franco e Marcelo Pimenta Marques, ao longo de agradáveis – e algumas vezes intempestivas – conversas nas noites mineiras do GIPSA. Em especial agradeço também a Alice Bitencourt Haddad, doutoranda em Filosofia na UFRJ, não só pela revisão do texto, mas, sobretudo, pela amizade e pela interlocução sempre inteligente.

2 Cf. *Rep.*, 449 a: *Agathèn mèn toínyn tèn toiaúten pólin te kai politeían kai orthèn kaló.* [A uma cidade e constituição dessas chamo eu, portanto, boa e reta.]

3 Cf. *Rep.*, 358 b: “*epithymò gár akoúsai tí t’éstín hekáteron kai tína ékhei dýnamin autò kath’ autò enòn en têi psikhêi, tous dè misthoús kai tà gignóména ap’ autòn eásai khatrein.*” [Desejo ouvir o que é cada uma delas, e que *dýnamis* possuem por si, quanto existem na alma, sem ligar importância aos salários nem aos prazeres.]; 366e: “*...autò d’ hekáteron têi autoú dýnami en têi toú ékbontos psikhêi enón, kai lanthánon theóus te kai anthrópous, oudeis pópoté out’ en poiései out’*

já diz respeito à idéia de bem, a questão da forma não será, por sua vez, menos complexa, pois quando Gláucon e Adimanto exigem a composição do “*épainos/enkómion*”⁴ da *dikaíosyne*, nela mesma e por ela mesma, coisa que nem Gláucon jamais viu ser feita pela maioria (*hoi polloi*), nem Adimanto pelos poetas⁵, estão sugerindo a Sócrates a demonstração do argumento filosófico como um gênero do *lógos*, isto é, que o filósofo determine a diferença entre o seu modo de argumentar e os modos sofisticado e poético, explicitando, enfim, em que consiste a “utilidade” do *lógos* filosófico.

Colocando de lado sua *adynamía*, Sócrates proporá a seus interlocutores auxiliar a *dikaíosyne* nos limites de sua *dýnamis* (*dýnamai epikoureîn autêi*)⁶. E aí cabe, então, perguntar: que limites são esses? A resposta parece-nos, à primeira vista, simples: de um lado, a *phýsis*,

en idiois lógois epeksêlthen hikanôs tói lógoi hos tò mèn mégiston kakôn hósa ískhei psykêhè en hautêi dikaíosyne dè mégiston agathón.” [...quanto ao que são cada uma [a justiça e a injustiça] em si e o efeito que produzem por suas próprias *dýnámis*, pelo fato de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que uma alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens.]

4 Platão parece não estabelecer uma diferença rigorosa entre *épainos* e *enkómion*, na *República* eles são usados indistintamente para referir-se ao “louvor”, seja às ações virtuosas, seja aos homens bons e virtuosos. Se seguirmos as indicações dadas no *Banquete*, veremos que a diferença aí sugerida entre o *épainos* e o *enkómion* está na forma do louvor: os poetas o fazem em versos, enquanto os sofistas o fazem em prosa: “Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao Amor todavia, um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio (*enkómion*)? Se queres, observa também os bons sofistas: a Hércules e a outros eles compõem louvores (*epáinous*) em prosa, como o excelente Pródico – e isso é menos de admirar, que eu já me deparei com um livro de um sábio em que o sal recebe um admirável elogio (*épainon*), por sua utilidade; e outras coisas desse tipo em grande número poderiam ser elogiadas (*enkekomiásména*).” Cf. *Banquete*, 177a-b (Tradução de José Cavalcante de Souza). Dover em sua edição do *Banquete* comenta: “The speech which each guest delivers is described indifferently as *épainos* ‘praise’ (e. g. 177d2) or an ‘encomium’ (e. g. 177b1) of eros.” DOVER, K. 1980. p. 11.

5 Cf. AUGUSTO, Maria das Graças. O visível e o invisível nos argumentos do livro II da *República*. *Textos de Cultura Clássica*. Belo Horizonte. V. 8, n. 19, p. 19-42, onde discuto os argumentos apresentados por Gláucon e Adimanto a partir da relação entre o visível e o invisível, efetivada pela *dýnamis* do anel encontrado por Gyges e pelo *lógos* dos poetas que leva os homens ao Hades, tornando visível o que é, por natureza, invisível.

6 Cf. *Rep.*, 368a-c: “...mas quanto mais confio em vós, mais me sinto embaraçado com o que hei de fazer. Pois não tenho maneira de defender a justiça. Parece-me que sou incapaz. [...] E, por outro lado, não posso deixar de a defender. Com efeito, tenho receio que seja impiedade que, atacando-se a justiça na minha presença, eu não a defenda, nem lhe acuda enquanto pu-

do outro, os *érge* em que ela se manifesta. Mas, nessa moldura composta de *phýsis* e *érgon*, como tornar visível isto que é, por natureza, a *areté* dos homens, a *dikaiosýne*?⁷

Recorrendo ao *lógos*, pois ele guarda a possibilidade assinalada por Adimanto em sua crítica ao argumento poético⁸, de tornar visível aquilo que é por natureza invisível, e utilizando-o como substrato na composição do *tópos* da *dikaiosýne*, Sócrates proporá, então, a modelagem de uma “*pólis lógoi*”.

Assim, nosso objetivo aqui é discutir como nesse processo de composição Sócrates determinará: [i] a *philosophía* como um gênero do *lógos*; [ii] a forma e o conteúdo desse gênero; e, [iii] como nele se mesclam o divino e o humano nos limites do que é *pseudós* e *alethés*.

1. A *tékhne* e a coalescência entre *lógos* e *érgon*

1. 1 O axioma fundador da “*pólis lógoi*”

Ao propor a seus interlocutores a composição de uma cidade feita com *lógos* para tornar visível a justiça tanto na *pólis* quanto na alma dos homens⁹, Sócrates enfatiza que essa busca é um “grande *érgon*”¹⁰, inferindo, a seguir, que a gênese da cidade dá-se pela impossibilidade da *autarkeía* entre os homens, uma vez que temos necessidade de muitas coisas, daí a exigência de *koinonía*, a qual atribuímos o nome de *pólis*,¹¹ e que se determina a partir de nossas necessidades (*khbreía*)

der respirar e for capaz de falar. O melhor, portanto, é socorrê-la dentro dos limites da minha capacidade (*dýnamis*).” (Tradução de M. H. da R. Pereira).

7 Cf. *Rep.*, 335c: “Mas a justiça não é a *areté* dos homens?” (Tradução de M. H. da R. Pereira, com modificações).

8 *Rep.*, 363c: “Efetivamente [os poetas], levam-nos com o *lógos* ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bem-aventurados, coroando-os de flores, e fazem-nos passar todo o tempo, daí em diante, a embriagar-se, imaginando que o mais poderoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua.” ... Sobre o argumento poético exposto por Adimanto, cf. AUGUSTO, M. G. M. op. cit., 1996. p. 27-31; 34-35.

9 Cf. *Rep.*, 369a7-8: “...*ei gignoménen pólin theasáimetha lógoi, kai tèn dikaiosýnen autés idoimen àn gignoménen kai tèn adikían?*”

10 Cf. *Rep.*, 369b2-3: “*oimai mèn gàr ouk olígon érgon autò einai.*”

11 Cf. *Rep.*, 369b6-7: “*Gígnetai toínyn, èn d'égó, pólis, hos egóimai, epeidè tynkháneí hemòn békastos ouk autárkes, allá pollòn endeés; è tin'oiéi arkhèn allen pólin oikizeim?*” Ao afirmar o princípio da *koinonía* como fundante da *pólis*, Platão está já a contrapor-se às teses sofisticadas, e, certamente,

primordiais, sendo a alimentação (*trophé*), que conserva o ser e a vida, a maior dentre elas, seguindo-se a habitação, o vestuário, o calçado e tudo que com elas se relaciona.¹²

Dessa *koinonía*, Sócrates vai inferir, a seguir, o princípio que sustentará toda a sua composição, melhor dizendo, o seu encômio da justiça: cada cidadão da “*polis lógoi*” deve executar o que lhe é próprio para ser comum a todos, pois cada um de nós não nasceu semelhante ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para agir através de seu *érgon*.¹³

Ora, isto equivale a dizer que a cada *érgon* cabe, por natureza, uma *práxis* que se constitui de modo belo (*kállion*), se for executada através de uma, e somente uma, *tékhnē*¹⁴, no momento “oportuno” do obrar (*érgou kai-rón*), sendo, pois, necessário que essa *práxis* esteja em consonância com o *érgon*, não como *skholé*, mas como expressão da *phýsis*.¹⁵

já poderíamos ver aqui uma alusão à tese de Hípias acerca de sua “integral” *autarkheia*: “Pois és o mais sábio dos homens em todas as artes, como de uma feita já te ouvi gabar-te na ágora, junto de uma banca de câmbio, ao enumerares a variedade verdadeiramente invejável de tuas aptidões. Dizias que certa vez em que foste a Olímpia tudo o que trazias sobre o corpo havia sido feito por ti. Em primeiro lugar, o anel que tinhas no dedo – foi por aí que principiaste – era trabalho teu, pois, sabia muito bem entalhar anéis; trazias, também, um cinto feito por ti; tua escova de banho e um frasquinho de óleo eram de tua fabricação. De seguida, disseste que tu mesmo havias cortado os sapatos que então calçavas, bem como havias tecido o manto e a túnica. Porém o que mais deixou a todos estupefatos, como demonstração de tua extraordinária sabedoria, foi dizeres que o cinto da túnica que tinhas no corpo, também feito por ti, era igual aos da mais fina fabricação persiana. Ademais, levavas contigo poemas diferentes, epopeias, tragédias e dítirambos, além de composições em prosa da mais variada espécie. A respeito das ciências a que há momentos me referi, apresentavas-te como superior a quem quer que fosse, bem como em ritmo, em harmonia e na arte de bem escrever, e em muitos outros gêneros, se bem me lembro, em que também te sobressaías. Sim, quase ia esquecendo a tua menmotécnica, em que te consideras particularmente brilhante. É certeza haver-me olvidado de muita coisa.” PLATÃO. *Hípias Menor*, 368b-e. [Tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações].

12 Cf. *Rep.*, 369c1-4; 369d1-2 ... “*állon ep’ állou, tòn d’ ep’ állou khreíai, pollón deómōnoi, polloús eis mían oikesin ageírantēs koinonóus te kai boethoús, taútei tēi xynoikíai ethémetha pólin ónoma. [...] Allá mèn próte ge kai megíste tòn khreíon he tēs trophḗs paraskeuè tou éinai te kai zēn hēneka.*”

13 Cf. *Rep.*, 369e2-3: “*...hēna hékaston touíton deí to autoú érgon hápasi koinòn katatithēnai;* 370a9-b1-2: “*...hóti próton mèn hemón phýetai hékastos ou pány hómoios hekástoi, allá diaphéron tèn phýsin, állos ep’ állou érgou práxin.*”

14 Cf. *Rep.*, 370 b3: “*...póteron kállion práttōi án tis heís òn pollás tékhnas ergazómēnos, è hótan mían heís?*”

15 *Rep.*, 370c2: “*...Ek de touíton pleío te hékasta gígnetai kai kállion kai rháion, hótan heís hèn katá phýsin kai em kairōi, skolèn tòn állon ágon, práttei.*”

Na seqüência, reconhecendo que a satisfação das quatro necessidades fundamentais aos homens não pode ser suprida apenas por quatro cidadãos, Sócrates proporá a introdução na cidade de agricultores, demiurgos, marinheiros, retalhistas, negociantes e assalariados¹⁶, estruturando de tal modo as *tékhnai* e os *érga* na *pólis* que, ao descrever esse modo de ordenação, concluirá que o caráter desse regime (*trópon diaitésontai*)¹⁷, por ser moderado (*metríos*)¹⁸, proporcionará a seus cidadãos uma vida,

*...em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes o mesmo regime de vida.*¹⁹

Assim, no que tange à modelagem da primeira cidade narrada por Sócrates na *República*, podemos inferir: [i] que, embora ela seja feita *de* e *com* o *lógos*, essa modelagem é tomada como um “grande *érgon*”, logo, que entre *lógos* e *érgon* há uma coalescência primordial; [ii] que essa coalescência é compreendida como *phýsis*; e, [iii] que sua utilidade consiste na produção da paz e da saúde através de uma metrética garantida pelo natural exercício das *tékhnai*.

Portanto, poderíamos, para já, concluir a partir dessa “modelagem bruta” da “*pólis lógoi*” que ela supõe também uma *tékhnē*. Qual é esta *tékhnē*, é o que nos cabe agora indagar. E para responder a essa questão, contamos com o auxílio de Gláucon, quando, refutando a legitimidade desse “natural” regime de vida, exige que Sócrates introduza na cidade o *nomízein*.

1. 2 As *tékhnai* na cidade *phlegmática*

A exigência de Gláucon fundamenta-se no fato de que os homens sob esse regime “natural” sentir-se-ão infelizes, sofrerão, por não desfruta-

¹⁶ *Rep.*, 370e -371a-e.

¹⁷ *Rep.*, 372 a-b.

¹⁸ *Rep.*, 372 d-1.

¹⁹ *Rep.*, 372 d1-2: “...*kai hóuto diágontes tòn bion en eirénei metá hygiétas.*”

rem do que já é o “costume”²⁰; a utilidade do *nómos* consiste, então, na possibilidade de mediar a dor e o sofrimento.

E Sócrates, seja por ardil metódico, seja por necessidade de agudizar a visão de seus interlocutores, acatará a exigência de Gláucon introduzindo na cidade a *zographía* e a *poikília*, a pintura e a variedade, de tal modo que as antigas necessidades primordiais, inchadas pela ação da *phléγμα*, farão da “cidade verdadeira”²¹, a que era “pacífica e saudável”, uma *tryphôsa pólis*, uma cidade de luxo²², que abrigará, assim, duas espécies de cidadãos desnecessários à cidade: os caçado-

20 *Rep.*, 372d-7-10: “*Háper nomízetai, éphe: epì te klinôn katakeísthai, oímai toús méllontas mè talaípopreísthai, kai apò trapezôn deipneîn, kai ópsa háper kai boi nýn ékbousi, kai tragémata.*” [“O costume – respondeu ele –. Acho que devem reclinar-se em leitos, se não quiserem que se sintam infelizes, e que jantem, à mesa, iguarias como hoje há, e sobremessas.”]

21 *Rep.*, 372e-7: “*He mèn oún alethinè pólis dokei moi énai hèn dielelýthamen, hósper hygiés tis; ei d’ aú boulesthe kai phlegmainousan pólin theorésomen; oudèn apokoljei.*”

22 O estabelecimento da “*tryphôsa pólis*” com suas novas modalidades de vida comunitária facilitará a Sócrates a exposição da *paideía* como o procedimento capaz de purificar, e, conseqüentemente, restabelecer a saúde da “cidade phlegmática”. Um exemplo do caráter do cidadão da “*tryphôsa pólis*” está demarcado no *Ménon* quando Sócrates, apontando a *hybris* de seu interlocutor afirma que Ménon se esquece da geometria e age como os “*tryphôntes*”, os que vivem no luxo, no excesso, e que tiranizam enquanto dura sua beleza. Portanto, a figura ambivalente de Ménon, personagem do diálogo homônimo, que nas palavras de Xenofonte desejava sempre obter vantagens e que para chegar a seus objetivos usava o perjúrio e a fraude, sendo hábil em inventar mentiras (cf. XENOFONTE. *Anábase*, III, 21-26) e que interroga Sócrates acerca da *areté*, parece ser uma das espécies de cidadãos que habitam a “cidade phlegmática”. Cf. *Ménon*, 76a-c.

Por outro lado, ao contrapor a “cidade saudável” à “cidade phlegmática” Platão parece estar a valer-se da tese hipocrática, apresentada no *Perì phýsios anthrópou*, de que o homem é composto de quatro humores – a fleuma, a bílis amarela, a bílis negra e o sangue –, que são a causa da doença e da saúde, para compreender a formação da justiça e da injustiça na cidade e no homem: quando os quatro humores estão em justa proporção, tanto de quantidade quanto de qualidade, se sua mistura é perfeita, existe a saúde, mas quando um desses humores se isola no corpo, em pequena ou grande quantidade, em lugar de permanecer misturado com os outros, temos a doença. Com o movimento dos humores, não só o lugar deixado por ele torna-se doente, mas, também, aquele no qual ele se fixa e se acumula, seguindo-se, assim, uma obstrução que provoca sofrimento e dor. Portanto, a doença, tanto no corpo, quanto na cidade, é fruto de excessos. Cf. HIPOCRATE. *La nature de l’homme*. 4, 2-3.

E aqui poderíamos ainda remeter o leitor ao livro VIII da *República*, onde Platão, analisando a constituição democrática, mostrará que no excesso de liberdade da democracia reside o “belo e sedutor começo da tirania”, bem como que as doenças que acometem os homens que habitam sob a constituição democrática e tirânica são provocadas pela fleuma e pela bílis: “Quando estas duas espécies de homens [o democrata e o tirano], por conseguinte, se formam, causam perturbações em toda a *politeía*, tal como a fleuma e a bílis relativamente ao corpo.” *Rep.*, 564b-c. Para uma análise do modelo político das doenças, ver o texto de CAMBIANO, G. Pathologie

res (*hoi thereutai*) e os imitadores (*hoi mimetai*). Por sua vez, esses *mimetai* serão também divididos em duas espécies: aqueles que *mi-metizam* através da *zographía*, valendo-se das figuras e das cores (*tà skhémata te kai khrómata*); e aqueles que se dedicam à *mousiké*, vale dizer, os poetas e seus servidores – rapsodos, atores, coreutas, empresários, além de artifices (*demiourgoi*) que fabriquem todas as espécies de utensílios, acrescentando-se, ainda, servidores de várias espécies: pedagogos, amas, governantas, açaфatas, cabeleireiros, cozinheiros e açougueiros²³.

Dessa forma, ao tornar a cidade *phlegmática*, Sócrates introduzirá entre seus cidadãos duas necessidades: médicos para “salvar” o corpo, e, também, o alargamento da *khôra* da cidade de modo a ter espaço suficiente para a “alimentação” de seus habitantes, o que implicará em conflitos com seus vizinhos, ou seja, alargar a *khôra* significa a necessidade de um exército que lute na defesa dos bens (*tês ousías*) da cidade.

Para essa “salvaguarda”, se vale aqui o princípio genético da cidade – o de que é impossível a um único homem exercitar-se numa pluralidade de *tékhnai*, se temos por horizonte a “perfeição” do que se produz²⁴ –, fazer a guerra exige um saber próprio a uma *tékhnē* e, conseqüentemente, um cidadão cujo *érgon* seja também coalescente com o seu exercício²⁵. Por conseguinte, se a guarda da cidade é uma *tékhnē*, e se visamos à perfeição do que é por ela produzido, a guerra exige do guerreiro não só a aquisição de uma *epístēme* e de uma *meléte* que a torne suficiente (*hikanē*), mas, sobretudo, uma natureza apropriada ao exercício de ambas. Ao tornar o antigo guerreiro (*polemikós*) “guardião da *pólis*” (*póleos phylakén*), Sócrates insistirá na necessidade de demarcar a natureza desse “cidadão” como parte da tarefa do “grande

et analogie politique, 1983. p. 441-58. Veja, também, para relação política-doença no pensamento político de Platão, WOLIN, S. *Política y perspectiva*, 1974.

23 Cf. *Rep.*, 373 c-d.

24 Cf. *Rep.*, 374 b-d.

25 *Rep.*, 374 b1-2: “...he perì tòn pólemon agonía ou tekhnikè dokeí einai?”

érgon” em que consiste a composição da “*pólis lógoi*”, tarefa essa que deve, ainda mais uma vez, estar delimitada pela *dýnamis* socrática²⁶.

É, pois, assimilando a função dos guardiões a dos cães de boa raça²⁷, que Sócrates estabelecerá as exigências no nível do corpo (*sôma*) e no nível da alma (*psykhé*) que a *phýsis* do guardião deve preencher: [i] a “acuidade de visão” para *perceber* o inimigo e, a partir do momento em que o *perceber*, ser “veloz” na perseguição e “forte” no combate, caso seja pego²⁸; devendo ser, além disso, corajoso para lutar bem (*eú makheítai*); e, [ii] como toda coragem exige a irascibilidade (*thymoeidés*), ele deve possuir o *thymós* que é “invencível e indomável”, e uma alma possuída por ele não conhece medo nem derrota²⁹.

Entretanto, essas exigências podem ser apropriadas não apenas à luta dos guardiões com os inimigos, mas, também, aos próprios guardiões, conclusão que termina por levar Sócrates a reconhecer em seu argumento uma “aporía” provocada pelo abandono da imagem (*eikôn*) da “cidade saudável e pacífica”³⁰. Como fazer para que a guarda da cidade se efetive como sendo a “preservação” de seu princípio fundante e não a sua destruição? Não seria, então, necessário que o guardião fosse doce para com aqueles que lhe são familiares (*toùs oikeíous práious*) e irritadiço para com os inimigos (*toùs polemióus khalepoús*)³¹?

Retomando a analogia com os cães³², Sócrates responderá que a natureza daqueles que são de boa raça expressa esse *éthos*, uma vez

26 *Rep.*, 374 e.

27 *Rep.*, 375 a.

28 *Rep.*, 375 a.

29 *Rep.*, 375 a-b.

30 *Rep.*, 375d.

31 *Rep.*, 375 c.

32 Aqui não seria inoportuno lembrar que Trasímaco é assimilado por Sócrates à figura do lobo, quando aquele se introduzir na discussão fazendo menção à dialética socrática como mera “tagarelíce” (*phlyaría*), em 336c-2, Sócrates replicará: “Ao ouvir isto, fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e pareceu-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ele ter olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder.” (*Rep.*, 336d-e). Nesse passo, Platão faz menção à tradição que dizia que se encontrássemos um lobo e ele nos visse primeiro ficaríamos privados de voz, e Sócrates, ao ver primeiro Trasímaco,

que, possuindo a capacidade de “conhecer” (*gnorímous*) os que são familiares e aqueles que não o são, podem agir de modo “doce” para com os primeiros e “feroz” para com os segundos. Portanto, se há nos cães essa capacidade natural de discernimento, certamente ela deverá existir nos guardiões. Como e onde encontrá-la nos guardiões? A resposta socrática é, mais uma vez, aparentemente simples, acrescenta ao *thymoeidés* um natural “instinto” filosófico” (*pròs tòi thymoeideî eti prosgenésthai philósophos tèn phýsin*)³³! A rapidez da resposta socrática não deixará de provocar espanto e incompreensão em Gláucon, que exigirá a explicação dessa “estranha” relação: *thymoeidés* e *philósophos*.

Ora, a única maneira de discernir (*diakrínein*) através da visão o que é amigo (*philos*) do que é inimigo (*ekhtrós*) é pela via da aprendizagem (*katamatheîn*), logo, como não ser amigo de aprender (*philomathés*) se é pela *máthesis* que podemos determinar quem é familiar (*oikeion*) e quem é outro (*allótrion*)?

Desse modo, se a natureza do guardião deve ter a capacidade de discernir as coisas familiares das outras que não o são, não será difícil a Sócrates concluir que para ser um guardião perfeito (*kalòs te kai agathós*) é preciso admitir que: [i] ser naturalmente *philósophos* e naturalmente *philomathés*, é o mesmo (*tò ge philomathés kai philósophon t' autón*); [ii] para ser doce com os familiares é preciso ser, por natureza, *philósophos* e, [iii] para ser feroz com os inimigos o guardião deve ser, por natureza, *thymoeidés*, *veloz* e *forte*.

Ao exigir de Sócrates o alargamento da “*polis lógoi*”, seja pela introdução de uma multiplicidade de *tékhnai*, seja pelo alargamento das dimensões territoriais da cidade, Gláucon permite a Sócrates a intro-

garante a possibilidade do diálogo. Ao valer-se da analogia do cão com o guardião e do lobo com o sofista, pensamos que Platão está, mais uma vez, contrapondo a diferença de forma e conteúdo em relação aos argumentos sofístico e filosófico. Sobre essa questão cf. MAINOLDI, C. *L' image du loup et du chein dans la Grèce Ancienne*, 1984, e, também os comentários de, ALLAN, D. J. *Plato: Republic Book I*, 1962. p. 45-6 e ADAM, J. *The Republic of Plato*, 1963. v. 1, p. 22-23.

33 *Rep.*, 375 e.

dução das *tékhnai* que, purificadas de seus excessos através da *paidéia*, poderão contribuir na composição de um novo gênero do *lógos*, capaz de tornar visível o ser da justiça e as ações que ela engendra. Para isso, a escolha dos “caçadores e imitadores” que processaram esse alargamento não parece ser aleatória, mas perfeitamente direcionadas aos interesses argumentativos platônicos. Acerca dos “*hoi thereutai*” pouco dirá aqui Sócrates, apenas que são de muitas espécies e que são desnecessários à saúde e à paz da cidade³⁴; dos “*hoi mimetai*” falará mais largamente, e daí já podemos inferir que eles são aqueles que praticam a *mousiké* e a *zographía*, artes que Sócrates, em algum momento de sua vida, parece ter praticado³⁵, e que, posteriormente, no Livro VI, estarão diretamente associadas à filosofia – apresentada como a décima Musa – e ao filósofo – definido como um *politeiôn zogrâphos*. Mas, as implicações que a inserção das *tékhnai* produzem não terminam aí: as exigências que a guerra, como uma dessas *tékhnai*, acarreta é de vital importância para as “intenções” platônicas quanto à filosofia.

Em primeiro lugar, vale lembrar que ao *phylax* é exigida a mesma “acuidade de visão” que Sócrates exige de si mesmo e de seus interlocutores quando decide socorrer a *dikaíosyne* nos limites da sua *dýnamis*³⁶, e, em segundo lugar, que apenas àqueles que são *naturalmente philósophos* é dada a possibilidade de discernir, através da visão (*ópsin oudeni álloi philên kai ekthrán diakrînei*), o que é amigo do que é inimigo;

34 Todavia, não podemos esquecer que “*thereutés*” é a primeira definição do sofista, no diálogo homônimo: “*Dokô mên gár, tò prôton heurêthe néon kai plousíon émmisthos thereutés*”. [“Creio que, em primeiro lugar, nós descobrimos ser ele um caçador interesseiro de jovens ricos.”] *Sofista*, 231d1-2. Nesse sentido, poderíamos afirmar que o alargamento da “cidade saudável e pacífica” em “phlegmática” supõe a sofística como uma das causas do movimento que introduz a doença na cidade.

35 Aqui não podemos esquecer o passo do *Fédon* em que Sócrates conta a Cebes como, ao longo de sua vida, foi acompanhado pela visita de um sonho que sempre dizia: “Sócrates, pratica a *mousiké*” (cf. *Fédon*, 60-d-e), e de como ele o estimulou a seguir praticando a *philosophía*, pois acreditava que ela era a mais alta espécie da *mousiké* (cf. *Fédon*, 61 a-b). Por outro lado, vale lembrar, ainda, que a figura do Sócrates histórico parece também estar vinculada à escultura e ao uso habilidoso do *lógos* conforme nos conta Diógenes Laércio, D. L. II, 5, 18-21 e Platão, *Teeteto*, 149 a.

36 Cf. *Rep.*, 368 c: “...all’ oxy bléontos hos emoi phainetai.”

ou seja, cabe aos guardiões esse primeiro conhecimento (*gnorímouís*) acerca dos amigos e dos inimigos – exposto por Polemarco quando, interpretando as palavras de Simônides, não soube identificar nelas a *dikaiosýne* –, que dar-se-á na aprendizagem (supondo-se aí uma *epistémē* e uma *meléte*) de “guarda da cidade”, na sua salvação daqueles que lhe são “*allótrion*”, isto é, outro, estrangeiro.

Ora, se a cidade é feita *de* e *com* o *lógos*, podemos também inferir que essa guarda consiste em salvá-lo, tomando o *érgon* como o lugar natural dessa salvação. Talvez, seja por isso que Sócrates não faz referência à identidade desses caçadores, pois o caçador aí pode ser um dos sofistas que ensinam as doutrinas dos “*hoi polloí*”, como é apontado depois no livro VI³⁷, e na “*pólis lógoi*” há apenas espaço para aquele “caçador” da *dikaiosýne*, que não é um *theuretés*, mas um *kynegétes*. Que Sócrates é esse *kynegétes* e que Gláucon e os demais interlocutores de Sócrates não são mais do que esses cães-guardiões,³⁸

37 *Rep.* 493a: “Que cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama sofistas e considera como rivais, nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria (*tá tôn pollôn dógnata*), que eles propõem quando se reúnem em assembleia, e chamam a isso *sophía*.”

38 *Rep.*, 432 b: “Ora pois, Gláucon, agora temos de nos postar em círculo à volta da moita, como caçadores de inteligência atenta, (hóspēr kynegétas *tinás thámnōn kúkloí perístasthai prosékhontas tōn noīm*), não vá a justiça fugir por qualquer lado, tornar-se invisível e desaparecer. Pois é evidente que ela anda aí por qualquer canto. Olha então e esforça-te por a descortinares, a ver se a avistas antes de mim e me prevines.

Quem dera! – exclamou ele –. Mas se, em vez disso, te servires de mim como de um seguidor, capaz de ver o que lhe apontarem, achar-me-ás muito satisfatório.

Vem atrás de mim – disse eu – depois de teres feito a tua oração comigo.” (Grifos nossos)

Assim, após determinar os sentidos de *sophía*, *andreia* e *sophrosýne*, Sócrates, no Livro IV da *República*, passará à investigação acerca da *dikaiosýne*, afinal o que “restou” das investigações anteriores? A justiça, tomada assim como “resíduo”, vai ser mostrada a partir de duas variantes: [i] a analogia entre caça e filosofia, e, [ii] a contrapartida cômica que possibilita a visão primeira da “dieta filosófica” e sua função determinadora daquilo que necessita ser visto. A metáfora do filósofo-caçador aparece em vários outros diálogos, recurso da cena e do argumento, onde a comparação entre as duas “artes” possibilita a indicação do caráter difícil e lúdico dos *érga* do filósofo. Assim, encontramos nas *Leis*, 654a, no *Parmênides*, 128b e no *Lysis*, 218a-e, situações que são, de certo modo, recorrentes em relação ao contexto da passagem 432a da *República*.

No contexto do passo 432a-e da *República*, a proposta socrática a Gláucon e Adimanto de colocarem-se “como caçadores” (*hóspēr kynegétas*) para tentarem apreender e ver a justiça, parece-nos ter como contraponto imediato o texto xenofontiano, onde a caça e seus utensílios, a caça e sua diversidade de presas, a caça como *tékhnē* e como *paidéia*, produtora de bons guardiões, bons cidadãos e, de certo modo, como elemento determinante da diferença entre filósofo e sofista,

guardadores do *lógos*, levados à caça da *dikaíosyne* através do exercício de um *érgon*, talvez já não seja tão difícil de ver.

Porém, como constituir a “guarda do *lógos*” sem prevaricar a coalescência entre *lógos* e *érgon*?

Responder a essa questão é já perguntar pelo modo como se deve conduzir a aprendizagem do discernimento daquilo que é *oikeíos* e do que *allótrios*, isto é, como é possível educar e alimentar o *trópos*³⁹ *desses que são naturalmente filósofos*, tomando o *lógos* de modo suficiente, a fim de avançarmos em nossa composição do “*encômio da dikaíosyne*”? É o que discutiremos a seguir.

2. A *paideía* e a coalescência entre *lógos* e *mythos*

A resposta socrática à questão colocada acima, como já sabemos de antemão, não deixa de surpreender a tradição filosófica:

*Ora, vamos lá! como se estivéssemos no mito mitologando e desocupados conduzindo no *lógos* a educação desses homens.*⁴⁰

Chegamos agora a um segundo nível fundante do *lógos*: a modelagem bruta da “*pólis lógoi*” deve submeter-se ao refinamento da *paideía*. Educar e alimentar os guardiões é velar pela beleza da alma e do corpo, e aqui é preciso não esquecer que a *paideía* feita *de* e *com* *lógos* supõe novas *démarches* da *philosophía* no âmbito da tradição. Retomar a forma tradicional da educação grega, a *mousiké* e a *gymnastiké*, é ir conhecendo lentamente a *tékhnē* própria ao guardião através da purificação dos excessos de caçadores e imitadores de todas as espécies.

Começando a educação do *phýlax* pela *mousiké*, e alternando seu interlocutor, Sócrates indagará a Adimanto: [i] se o *lógos* faz parte da *mousiké*; [ii] se ele está de acordo que há duas espécies de *lógos*, uma

permitir-nos-á uma mais larga compreensão de tudo o que está em jogo na cena que antecede a definição da *dikaíosyne*. Cf. XENOFONTE. *De la Chasse*, II, 1-7; III-IV e XII-XIII.

39 Rep., 376c: “...*thrépsontai de de hēmin hoūtoi kai paideuthēsontai tīna trópon.*”

40 Rep., 376 d-e: *Íthi oún, hōsper en mýthoi mythologoúntēs te kai skholèn ágontes lógoi paideúomen tous ándras.*

mentirosa (*pseúdos*) e outra verdadeira (*alethés*), e, [iii] se ambas as espécies serão ensinadas na cidade. Aceitando as duas primeiras assertivas, Adimanto mostrar-se-á inseguro na compreensão do que quer dizer Sócrates quando afirma que ambas as espécies serão ensinadas, e que a educação deve iniciar-se através do *lógos pseúdos*.

2. 1. O *lógos pseúdos*

Começar a educação dos guardiões pelo *lógos pseúdos* significa, então, que ele se manifesta através dos *mythoi*, que “em seu conjunto são mentiras, embora contenham algumas verdades”, e, é também por isso, que a *mousiké* deve preceder a *gymnastiké*.

Ora, como em todo “grande *érgon*”⁴¹, o começo é vital, porque é nesse momento, sobretudo quando se é jovem e tenro, que é possível a modelagem a partir de um *týpos*⁴² que se imprime no ser da modelagem. Por isso, não podemos permitir que as crianças emprestem seus ouvidos à escuta de qualquer *mythos* produzido ao acaso, plasmando em sua alma opiniões diversas daquelas que quando crescerem deverão possuir, se pensamos na composição do “encômio da *dikaíosyne*”. Daí a necessidade de vigiar os “fazedores de *mythoi*”, pois, modelar as almas das crianças através dos *mythoi* exige muito mais cuidados do que modelar os corpos com as mãos⁴³. Como a maior parte dos *mythoi* que se contam, diz Sócrates, deverão ser rejeitados por serem desprovidos de nobreza (*mè kalòs pseúdetai*)⁴⁴, e se os *mythoi* devem ser compostos a partir dos mesmos *týpoi* para produzirem o mesmo efeito, os primeiros *mythoi* a serem contados aos nossos guardiões devem ser compostos com a maior nobreza possível e na direção da *areté*.

41 *Rep.*, 377a-12-377b-12: “*Oukoûn oîsth’ bôti arkhè pantòs érgou mégiston, [...]*”

42 *Rep.*, 377b1-2: “*...málista gàr dè tóte pláttetai, kai endúetai týpos hòn án tis bouúetai ensemé-nasthai bekástoi.*”

43 *Rep.*, 377 c.

44 A mentira sem nobreza assimilada a um “*kakòs lógos*” é compreendida por Sócrates a partir da pintura: “*É o que acontece quando alguém delinea erradamente com o lógos a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar.*” *Rep.*, 377 d-e.

Para que isso ocorra, é preciso que os “fundadores de uma cidade”, estabeleçam os *týpoi* a partir dos quais os poetas poetarão:

*Ô Adimanto, de momento, nem eu nem tu somos poetas, mas fundadores de uma cidade. Como fundadores, cabe-nos conhecer os moldes segundo os quais os poetas irão mythologar, e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos, mas não é a nós que cumpre produzir os mythoi.*⁴⁵

Essa atividade, a de determinar os *týpoi*, terá como ponto de partida uma primeira classificação dos gêneros do *lógos* – a épica, a lírica e a tragédia –, constituídos a partir do modo como os poetas falam dos deuses⁴⁶. Criticando os poetas, Sócrates tornará conhecidos os dois *týpoi* a partir dos quais poetas e prosadores fabularam acerca dos deuses: [i] que eles são *bons*, donde não podem ser acusados de nenhum mal; [ii] que eles são *simples*, estando, por isso, impossibilitados de alterar sua forma.

Ao começar a composição do primeiro *týpos*, Sócrates acrescentará à crítica dos poetas os “*hoi polloí*” que também acusam os deuses de serem a causa dos males que advêm aos homens, sem atinarem que a verdadeira causa reside em suas ações.

Passando a seguir à demonstração da “simplicidade” dos deuses, Sócrates afirmará que ser simples consiste em: [i] ser o menos capaz de estar sujeito a *metabolé*, e, [ii] ser incapaz de mentir em palavras e em obras (*pseúdesthai theòs ethéloi àn è lógoi è érgoi*)⁴⁷. Isto equivale a dizer que não estar sujeito às alterações e mudanças é próprio do que é *agathós*, uma vez que o que é nobremente constituído é menos

45 *Rep.*, 378e-8-379a-1-4: “*Kai egò eípon: ô Adeimante, ouk esmèn poietai egò te kai sú en tòi parónhti, all’ oikistai póleos, oikistaís dè toús mèn týpous prosékei eidénai en hoís deí mythologéin toús poietas, par’ hoús eán poiòsin ouk epitreptéon, ou mèn autoís ge poietéon mýthous.*”

46 Cf. *Rep.*, 379a: “Está certo – declarou – mas isso mesmo dos moldes respeitantes à teologia (*hoi týpoi peri theologías*), queria eu saber quais seriam.

Seriam do teor seguinte, disse eu, tal como o deus é realmente (*ho theòs ón*), assim é que se deve sempre representar, quer se trate de poesia épica, lírica ou trágica.”

47 *Rep.*, 382a1-2.

sujeito a *metabolé* e ao movimento, seja no corpo, seja na alma⁴⁸, do mesmo modo e “pelo mesmo *lógos*”,

*todas as coisas comuns, utensílios, edificações, vestuário, se forem bem confeccionados e em bom estado, alterar-se-ão o mínimo por efeito do tempo e de outras afecções. [...] Portanto, tudo que se encontrar em bom estado, por efeito da natureza, da arte, ou de ambas, receberá o mínimo de alterações por efeito de outrem.*⁴⁹

E, quanto ao ser incapaz de mentir em palavras e atos, talvez consista em afirmar que o *lógos pseúdos*, quando for *alethés*, é “detestado pelos deuses e pelos homens”, pois,

*um deus quereria mentir por palavra ou por obra, apresentando-nos um fantasma? [...] Que queres tu dizer? O seguinte: que ninguém aceita, de livre vontade, ser enganado na parte principal de cada um e sobre os assuntos principais, mas receia, acima de tudo, que a mentira aí se instale. [...] Mas o que eu digo é que ninguém quereria aceitar ser enganado, e fiar com o erro na sua alma em relação à verdade, permanecer na ignorância, tendo e conservando aí a mentira, e que a detesta sobretudo nesse caso.*⁵⁰

Isto equivale a dizer que o *lógos pseúdos*, quando for *alethés*, supõe uma coalescência entre *lógos* e *érgon*, e se às palavras injustas seguirem-se obras injustas, teremos, por exemplo, um verdadeiro *lógos pseúdos*.

Dessa primeira etapa da *paideía* dos guardiões, referente aos deuses, podemos inferir: [i] que entre “fundadores de cidades” (*philósophos*?) e poetas há diferenças no nível do *lógos*: os primeiros modelam *týpoi* e os segundos compõem, em versos, *mythoi*, valendo-se de certos gêneros (a épica, a lírica e a tragédia); [ii] que todas as coisas bem

48 *Rep.*, 380e -381a.

49 *Rep.*, 381 a-b: “...xýntheta pánta skeúe te kai oikodomémata kai amphísmata katà tòn autòn lógon tà eù eirgasména kai eù ékhonta hypò khrónou te kai tòn allon pathemáton hékista alloioutai.”

50 *Rep.*, 382 a-b.

constituídas, seja pela *phýsis*, seja pela *tékhnē*, são pouco suscetíveis a alterar-se; [iii] que a mentira verdadeira é ignorância, *amathía*, e se a mentira sem nobreza deve ser silenciada – mesmo que fosse, eventualmente, verdadeira –, sobretudo entre jovens, privados ainda da *phrónesis* e que devem ser formados como “cidadãos justos”, o espaço do *mitologar* se constitui em uma espécie da *diégesis*: a *mímesis*, visto que a mentira que consiste “em palavras é uma imitação do que a alma experimenta e uma imagem (*eidolon*) que surge posteriormente”, não sendo, portanto, isenta de mistura; e, [iv] que, misturado com a verdade, o *lógos pseûdos* assenta sua utilidade em duas funções: [iv. i] como *phármakon*, que impede aos amigos e aos inimigos de agirem mal, e, [iv. ii] como *mythología*, que, ao acomodar a verdade à mentira, abre a possibilidade de um *eidénai* acerca do passado⁵¹.

Porém, o *lógos pseûdos* deve também permitir a elaboração dos *týpoi* que conformarão os *mythoi* acerca dos heróis, do Hades e dos homens. Na primeira parte do Livro III, Sócrates dedicar-se-á aos heróis e ao Hades, delineando-os de modo a servirem de modelo aos guardiões que deverão ser corajosos e temperantes, portanto, os heróis não poderão ser apresentados lamentando-se, mentindo, rindo em excesso, nem infringindo os pontos cardinais da *sophrosýne*, como acontece nos poemas de Homero.

Uma vez concluída essa discussão, torna-se necessário estabelecer os *typoi* a partir dos quais os *mythologoi* e os *logopoiói* falarão dos homens. Mas Sócrates, salientando a multidão de dislates ditos por eles, afirma ser impossível determiná-los, e, embora Adimanto e Gláucon concordem no que tange aos deuses, heróis e ao Hades, no que tange aos homens só chegarão a um “acordo quando descobrirem o que é a *dikaíosýne* e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou não”⁵². Nesse sentido, então, ter o conhecimento do que é a *diakíosýne* é condição necessária para passarmos para o nível do *lógos alethés*, e como ela não pode ainda ser *vista* (ou definida), Sócrates

51 *Rep.*, 382 c.

52 *Rep.*, 392c.

necessita concluir seu discurso acerca do *lógos pseúdos* de tal modo que, purificando a “*tryphôsa pólis*” de seus excessos através da *paidéia*, possa tornar visível a justiça, e aí, então, articular o “*lógos alethés*”. Portanto, se o “*lógos alethés*” diz respeito à ordem dos homens, sua constituição “*typológica*” deve ser precedida do “estilo”, da *léxis* consonante ao “*lógos pseúdos*”.

É preciso, pois, pôr fim aos *týpoi* referentes ao *lógos pseúdos*⁵³, e passarmos à questão da *léxis*:

*Quanto ao lógos, ponhamos-lhe fim. A seguir a isso, deve buscar-se a léxis, em meu entender, para examinarmos por completo o conteúdo e a forma.*⁵⁴

2. 2 A *léxis* e o *lógos alethés*

A *léxis*, o estilo no qual os poetas e prosadores deverão dar forma ao conteúdo indicado pelos *týpoi*, como continuidade da reflexão acerca do *lógos*, será definida por Sócrates como uma *diégesis*, que, mediada pela temporalidade dos acontecimentos narrados, pode dar-se em três modos:

Acaso tudo quanto dizem os prosadores e poetas não é uma narrativa de acontecimentos passados, presentes ou futuros? [...]

*Porventura eles não a executam por meio de simples narrativa, através da imitação, ou por meio de ambas?*⁵⁵

Todavia, Adimanto não compreendendo, ainda, o que se diz, exigirá de Sócrates mais clareza, não deixando a este senão o recurso de tomar a parte em lugar do todo, ou seja, de recontar o começo da *Iliáda*

53 Cf. o comentário de ADAM, ao passo 392 a: “*This is the alethês eidos lógon Plato has prescribed canons for the pseudéis lógoi or legends about gods, etc. ; but rules for aletheis lógoi, i. e., lógoi relating to men and human affairs, cannot be drawn up without beginning the conclusion which the Republic seeks to establish.*”, ADAM, J. A. op. cit., 1063. p. 143. v. 1.

54 *Rep.*, 392c: *Tā mèn dē lógon péri ekhétō telos; tò dē léxeos, hos egō oimai, metā toúto skeptéon, kai hēmín há te lektéon kai hos lektéon pantelós esképtai.*”

55 *Rep.*, 392d: “*ár ou pánta hósá hypō mythológōn è poietón légetai diégesis oúsa tynkháneí è gegonóton è ónton è mellón-ton? Ar oún oukhì étoi hapléi diegései è dia miméseos gignoménei è di amphotéron perainousin?*”

tornando visível a seu interlocutor as três possibilidades da *diégesis*: a simples, a *mimética* e a mista.

Nessa passagem, Sócrates tanto *mimetiza* quanto “reescrive” a poesia de Homero⁵⁶, mostrando a Adimanto como se faz uma “narrativa mista” e uma “narrativa simples” e que a grande diferença entre elas está no modo como cada uma afeta a *diánoia* do ouvinte: na narrativa *mimética* o “narrador” torna-se semelhante a alguém na voz (*phoné*) e na figura (*skhéma*) movimentando a *diánoia* para vários lados; na narrativa simples, como o “narrador” nunca se oculta, a *diánoia* não é afetada pelo movimento da *mimesis*. E, clarificando mais seu argumento, Sócrates classificará os gêneros do *lógos* a partir dessa definição: o épico, quando a *diégesis* é mista; o trágico e o cômico, quando ela é *mimética*, e, o ditirambo, quando ela é simples.⁵⁷

Ora, se compreendermos esse novo argumento à luz do axioma fundador da “*pólis lógoi*”⁵⁸, veremos que não é próprio à natureza dos homens imitar muitas coisas ou fazer aquilo que é reproduzido pela imitação, logo, os guardiões como “demiurgos da *eleuthería* da cidade”, se imitarem algo, que essa imitação seja imitação daquilo que é próprio ao guardião, a saber, a *andreía*, a *sophrosýne*, a *eleuthería* e tudo o que for com elas assemelhadas, pois, a imitação que se faz desde a infância e se prolonga pela vida, torna-se hábito e natureza, atingindo o corpo, a voz e a *diánoia*.⁵⁹ E será, pois, nesse sentido que Sócrates falará de uma maneira de narrar que é própria do *métrios anér*, e na qual deve-se utilizar “muita narrativa simples” e “pouca narrativa *mimética*”⁶⁰.

Assim, podemos concluir que a discussão acerca da *léxis* deslocando a *paideía* do âmbito estrito do *lógos pseúdos*⁶¹, para o domínio da

56 Cf. *Rep.*, 393d-394b.

57 Cf. *Rep.*, 392e-393d.

58 *Rep.*, 394d; 395b.

59 *Rep.*, 395b-c.

60 *Rep.*, 396e.

61 Isto é, do âmbito do que se deve dizer acerca dos deuses, do Hades e dos heróis.

temporalidade que a diégesis acarreta ao estabelecer os estilos que nos permitem narrar acontecimentos passados, presentes e futuros, permitirá a Sócrates a introdução dos assuntos humanos através do estudo da beleza, seja na “música” que acompanha os poetas, seja na ginástica na produção dos belos corpos que deverão ser um dos frutos da educação pela *mousiké*. De tal modo que, ao concluir a leitura do manuscrito em maiúscula, estando a *dikaiosýne* vista e compreendida como “a *areté* dos homens” – e definida como “a posse do que é familiar a cada um e a execução do lhe é próprio”⁶² –, possamos passar à leitura do manuscrito em minúscula. Concluída essa leitura, e, confirmada a *homología* de forma e conteúdo entre os dois manuscritos, deveríamos, então, passar às formas corrompidas da *politeía*, não fosse a exigência de Adimanto de que Sócrates dê conta de uma parte do todo da discussão⁶³: a narrativa do filósofo governante, a possibilidade da “cidade justa”, ou seja, o nível do “*lógos alethés*”.

Então, se tudo o que os poetas e prosadores (*poietai kai logopoiói*) disseram acerca dos homens não passa de grandes asneiras – que muitos homens são felizes apesar de injustos; que o justo é infeliz; que a *dikaiosýne* é um *allótrion agathón*; que a injustiça é vantajosa se não for visível etc...⁶⁴ – e, se é preciso “elogiar a *dikaiosýne*” como um bem em si e por suas conseqüências, de tal modo que,

*...quem encomiar a justiça falará verdade, e quem encomiar a injustiça mentirá*⁶⁵

só resta, então, ao Sócrates platônico a possibilidade de constituir um novo gênero do *lógos*, capaz de compor a narrativa da *orthè politeía* e,

62 *Rep.*, 433e12-434a-1: “*Kai taútei ára pei he tou oikeiou te kai beautoú héxis te kai práxis dikaiosýne an homologoíto.*” A definição da *dikaiosýne* no livro IV coloca problemas que não discutimos aqui, mas, cabe observar, entretanto, que a definição proposta por Sócrates comporta uma compreensão mais larga do axioma fundante da “*polis lógoi*”: às noções de “*érgon*” e “*práttein*”, é preciso acrescentar a de “*oikeion*”, que traduzimos por “familiar”.

63 *Rep.*, 449c2-3: “*Aporraithymeín hemín dokeís, éphe, kai eidos hólon ou tò elákhiston ekkléptein tou lógou hina mē diéltheis [...].*”

64 *Rep.*, 392 a-b.

65 *Rep.*, 589b-c.

modelando como um *politeiôn zográphos*, a “simplicidade” necessária à conformação da “*pólis* boa e bela”⁶⁶, agudizar os olhos e os ouvidos de seus interlocutores para a visão e a escuta desse *lógos* filosófico.

Se todas as virtudes tiram sua utilidade da *idéia de bem*, como é dito em 504 d-e, e se afinal a “arte de narrar” comporta a purificação de uma multiplicidade de *tékhnai* produtoras de imagens – a poesia, a pintura, a escultura, a sofística –, a *idéia de bem*, para ser “conhecida”, não supõe uma *narrativa*? Compor uma “*pólis lógoi*” não é já começar a compor a *narrativa* possível acerca do bem em si (*autoû toû agathoû*), ingenuamente postergada por Gláucon para uma outra ocasião?⁶⁷

Referências

Textos Antigos

a. Platão

ADAM, James. *The Republic of Plato*. Edited with notes, commentary and appendices by J. Adam. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 2v.

ALLAN, D. J. *Plato: Republic Book I*. Edited by D. J. Allan. London: Methuen, 1962.

CHAMBRY, Émile. *La République*. Traduit par E. Chambry, avec introduction de A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1981. 3v.

CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

DIÈS, A. *Platon: Le Sophiste*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1969. [1ère édition 1925].

DOVER, K. *Plato: Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

66 Cf. *Rep.*, 449a: “*Agathèn mèn toinyn ten toiaúten pólin te kai politeían kai orthèn kalò, [...]*.”

67 Cf. *Rep.*, 506a- 507a.

JOWETT, B. & CAMPBELL, L. *Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1894. 3v. [v. 1: The Greek Text; v. 2: Essays; v. 3: Notes].

MURRAY, Penelope, ed. *Plato's On Poetry: Ion; Republic 376e-398b9; Republic 595-608b10*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. [Cambridge Greek na Latin Classics].

NUNES, Carlos Alberto. *Hípias Menor*. 3. ed. revisada. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2001.

OSMANCZIK, Ute Schmidt. *Platón: Menón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana].

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *A República*. Introdução, tradução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

VEGETTI, Mario, ed. *La Repubblica*. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998. v. 2.

b. outros autores

HIPOCRATE. *La nature de l'homme*. Edité, traduit et commenté par Jacques Jouanna. Berlin: Akademie Verlag, 1975. [Corpus Medicorum Graecorum].

XENOPHON. *Anabase*. Introduction, notices et notes par P. Chambry. Paris: Flammarion-Garnier, 1967.

_____. *De la Chasse*. Introduction, notices et notes par P. Chambry. Paris: Flammarion-Garnier, 1967.

c. comentadores

AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. Poder e persuasão: o visível e o invisível no livro 2 da *República*. *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 19, p. 19-42, set. 1996.

_____. O filósofo e o sofista no *Mênon* de Platão. *Kléos*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 211-30, jul. 1997.

BALANSARD, Anne. *Tèchnè dans les dialogues de Platon*. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 2001. [International Plato Studies, 14].

CAMBIANO, Giuseppe. Pathologie et analogie politique. In: LASSERE, F. e MUDRY, Ph. *Actes du IVème Colloque International Hipocratique: Formes*