O FILÓSOFO E O POETA: VERDADE, FILOSOFIA E COMÉDIA NO LIVRO V DA REPÚBLICA.

Maria das Graças de Moraes Augusto

*"Não levem a mal, espectadores, que eu, um mendigo, vá falar aos Atenenses a respeito da cidade, numa comédia. Porque o que é justo também é do conhecimento da comédia. Ora, o que eu vou dizer é arriscado, mas é justo". Aristófanes, **Acarnenses**, v.499-502.*

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

*Aristófanes, **Acarnenses**, v.654-664¹.*

RESUMÉ: Dans ce travail, nous nous proposons de discuter les rapports entre philosophie, comédie et vérité dans le Vème livre de La République, en prenant les exposés présentés dans le passage 450 a - 457 a-b.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia, comédia, verdade, Platão, Sócrates.

Maria das Graças de Moraes Augusto é professora do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.
Instituição da Prof.^a Maria de Fátima Sousa e Silva.

O Livro V da *República*, quase sempre considerando pela tradição como uma “digressão”², nos apresenta em sua abertura [i] a definição da *politeia* descrita nos Livros II-IV como boa e reta³ e [ii] a intervenção *dramática* de Polemarco e Adimanto de modo a impedir que Sócrates desse seqüência à descrição das formas corrompidas da *politeia* boa e reta.

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

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

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

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

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

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

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

O CONTEXTO DA POLITEIA, O INTERREGNO CÔMICO E AS DIFICULDADES DA PHILOSOPHÍA

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

É, pois, no contexto da *politeia* que o esforço de definir a filosofia como “gênero literário”⁸ novo dentre os gêneros já conhecidos – a épica, o drama e o ditirambo, segundo a classificação platônica apresentada no Livro III da *República* – exigirá o esforço de diferenciá-lo, seja sob o aspecto do modo de argumentação

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

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

⁷ É aqui é oportuno lembrar a sugestão radical de Giorgio Colli ao afirmar que a filosofia é um gênero literário que nasce e morre com Platão: *Platone inventò il dialogo come letteratura, come un particolare tipo di dialettica scritta, di retorica scritta, che presenta in un quadro narrativo i contenuti di discussioni immaginarie a un pubblico indifferenziato. Questo nuovo genere letterario viene da Platone stesso chiamato con il nome nuovo di “filosofia”. (...) La “filosofia” sorge da una disposizione retorica scopiata a un addestramento dialettico, da uno stimolo agonistico incerto sulla direzione da prendere, dal primo presentarsi di una frattura interiore nell’uomo di pensiero, in cui si insinua l’ambizione velleitaria alla potenza mondana, e infinie da un talento artistico di grande livello, che si nutre devlando tumultuoso e tracotante nell’invenzione di un nuovo genere letterario.* COLLI, G., 1984, p.109-110;114-115. Veja também, BRANDÃO, J.L., 1992, v.1:p.117-135; FERRARI, G.R.F., 1983; LABORDERIE, J. 1978; NIGHTINGALE, A.W. 1995; OPHIR, A. 1991; et VICAIRE, P. 1960.

seja pelo conteúdo da argumentação ⁹, dos gêneros poéticos mencionados. Acreditamos também que é em função da necessidade de determinação da filosofia como gênero que a forma *dialogal* será escolhida como o modo por excelência de *dizer a verdade*, e, conseqüentemente, de superar a maldade (κακία) entendida como ignorância.

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

A antiga querela entre a Filosofia e a Poesia¹¹, retomada aqui em sua variante cômica, se apresenta como um diálogo necessário à compreensão do “novo gênero” e do modo como este produzirá o conhecimento. O Sócrates do Livro V, travestido em γελοιοποιεῖν, valer-se-á desse diálogo com o cômico para um *descanso metódico* do discurso *sério* levado a cabo até o final do livro IV, tornando, assim, palatável a seus interlocutores o tema central de sua busca, a identidade de *dýnamis* na filosofia e política, que, revigorada pela pausa cômica, retomará, ainda no Livro V, o tom “sério” da argumentação filosófica.

O interregno – este intervalo em que a *orthè politeia* fica sem chefe, e, é condição de compreensão da filosofia como a verdadeira condutora da nau do Estado –, é, portanto, uma necessidade do “diálogo filosófico”. Ao longo dos quatro primeiros livros da *República* o termo γελοιός e seus cognatos¹², aparecem dezenove vezes, e em situações que nos parecem ser prenunciadoras da necessidade desta pausa, que denominaremos aqui de *interregno cômico*.

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

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

⁹É claro que este processo não se restringe aos gêneros “poéticos”; a retórica, a sofística e a “poesia científica”, muitas vezes, misturada à designação geral de “οἱ πολλοί”, estão também no âmbito da questão. Cf. PAES, C.L.M., 1997; AUGUSTO, M.G.M., 1996; NIGHTINGALE, A.W., 1993; BORDIERE, J., 1978; e VICAIRE, P. 1960.

¹⁰ Cf. STRAUSS, L., 1978; e, 1983.

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

¹² Cf. Rép.I: 330 d-9, 331d-9; II: 366c-3, 382d-8; III: 388d-3, 388e-3, 388f-3, 388g-3, 388h-3, 388i-3, 388j-3, 388k-3, 388l-3, 388m-3, 388n-3, 388o-3, 388p-3, 388q-3, 388r-3, 388s-3, 388t-3, 388u-3, 388v-3, 388w-3, 388x-3, 388y-3, 388z-3, 389a-3, 389b-3, 389c-3, 389d-3, 389e-3, 389f-3, 389g-3, 389h-3, 389i-3, 389j-3, 389k-3, 389l-3, 389m-3, 389n-3, 389o-3, 389p-3, 389q-3, 389r-3, 389s-3, 389t-3, 389u-3, 389v-3, 389w-3, 389x-3, 389y-3, 389z-3, 390a-3, 390b-3, 390c-3, 390d-3, 390e-3, 390f-3, 390g-3, 390h-3, 390i-3, 390j-3, 390k-3, 390l-3, 390m-3, 390n-3, 390o-3, 390p-3, 390q-3, 390r-3, 390s-3, 390t-3, 390u-3, 390v-3, 390w-3, 390x-3, 390y-3, 390z-3, 391a-3, 391b-3, 391c-3, 391d-3, 391e-3, 391f-3, 391g-3, 391h-3, 391i-3, 391j-3, 391k-3, 391l-3, 391m-3, 391n-3, 391o-3, 391p-3, 391q-3, 391r-3, 391s-3, 391t-3, 391u-3, 391v-3, 391w-3, 391x-3, 391y-3, 391z-3, 392a-3, 392b-3, 392c-3, 392d-3, 392e-3, 392f-3, 392g-3, 392h-3, 392i-3, 392j-3, 392k-3, 392l-3, 392m-3, 392n-3, 392o-3, 392p-3, 392q-3, 392r-3, 392s-3, 392t-3, 392u-3, 392v-3, 392w-3, 392x-3, 392y-3, 392z-3, 393a-3, 393b-3, 393c-3, 393d-3, 393e-3, 393f-3, 393g-3, 393h-3, 393i-3, 393j-3, 393k-3, 393l-3, 393m-3, 393n-3, 393o-3, 393p-3, 393q-3, 393r-3, 393s-3, 393t-3, 393u-3, 393v-3, 393w-3, 393x-3, 393y-3, 393z-3, 394a-3, 394b-3, 394c-3, 394d-3, 394e-3, 394f-3, 394g-3, 394h-3, 394i-3, 394j-3, 394k-3, 394l-3, 394m-3, 394n-3, 394o-3, 394p-3, 394q-3, 394r-3, 394s-3, 394t-3, 394u-3, 394v-3, 394w-3, 394x-3, 394y-3, 394z-3, 395a-3, 395b-3, 395c-3, 395d-3, 395e-3, 395f-3, 395g-3, 395h-3, 395i-3, 395j-3, 395k-3, 395l-3, 395m-3, 395n-3, 395o-3, 395p-3, 395q-3, 395r-3, 395s-3, 395t-3, 395u-3, 395v-3, 395w-3, 395x-3, 395y-3, 395z-3, 396a-3, 396b-3, 396c-3, 396d-3, 396e-3, 396f-3, 396g-3, 396h-3, 396i-3, 396j-3, 396k-3, 396l-3, 396m-3, 396n-3, 396o-3, 396p-3, 396q-3, 396r-3, 396s-3, 396t-3, 396u-3, 396v-3, 396w-3, 396x-3, 396y-3, 396z-3, 397a-3, 397b-3, 397c-3, 397d-3, 397e-3, 397f-3, 397g-3, 397h-3, 397i-3, 397j-3, 397k-3, 397l-3, 397m-3, 397n-3, 397o-3, 397p-3, 397q-3, 397r-3, 397s-3, 397t-3, 397u-3, 397v-3, 397w-3, 397x-3, 397y-3, 397z-3, 398a-3, 398b-3, 398c-3, 398d-3, 398e-3, 398f-3, 398g-3, 398h-3, 398i-3, 398j-3, 398k-3, 398l-3, 398m-3, 398n-3, 398o-3, 398p-3, 398q-3, 398r-3, 398s-3, 398t-3, 398u-3, 398v-3, 398w-3, 398x-3, 398y-3, 398z-3, 399a-3, 399b-3, 399c-3, 399d-3, 399e-3, 399f-3, 399g-3, 399h-3, 399i-3, 399j-3, 399k-3, 399l-3, 399m-3, 399n-3, 399o-3, 399p-3, 399q-3, 399r-3, 399s-3, 399t-3, 399u-3, 399v-3, 399w-3, 399x-3, 399y-3, 399z-3, 400a-3, 400b-3, 400c-3, 400d-3, 400e-3, 400f-3, 400g-3, 400h-3, 400i-3, 400j-3, 400k-3, 400l-3, 400m-3, 400n-3, 400o-3, 400p-3, 400q-3, 400r-3, 400s-3, 400t-3, 400u-3, 400v-3, 400w-3, 400x-3, 400y-3, 400z-3, 401a-3, 401b-3, 401c-3, 401d-3, 401e-3, 401f-3, 401g-3, 401h-3, 401i-3, 401j-3, 401k-3, 401l-3, 401m-3, 401n-3, 401o-3, 401p-3, 401q-3, 401r-3, 401s-3, 401t-3, 401u-3, 401v-3, 401w-3, 401x-3, 401y-3, 401z-3, 402a-3, 402b-3, 402c-3, 402d-3, 402e-3, 402f-3, 402g-3, 402h-3, 402i-3, 402j-3, 402k-3, 402l-3, 402m-3, 402n-3, 402o-3, 402p-3, 402q-3, 402r-3, 402s-3, 402t-3, 402u-3, 402v-3, 402w-3, 402x-3, 402y-3, 402z-3, 403a-3, 403b-3, 403c-3, 403d-3, 403e-3, 403f-3, 403g-3, 403h-3, 403i-3, 403j-3, 403k-3, 403l-3, 403m-3, 403n-3, 403o-3, 403p-3, 403q-3, 403r-3, 403s-3, 403t-3, 403u-3, 403v-3, 403w-3, 403x-3, 403y-3, 403z-3, 404a-3, 404b-3, 404c-3, 404d-3, 404e-3, 404f-3, 404g-3, 404h-3, 404i-3, 404j-3, 404k-3, 404l-3, 404m-3, 404n-3, 404o-3, 404p-3, 404q-3, 404r-3, 404s-3, 404t-3, 404u-3, 404v-3, 404w-3, 404x-3, 404y-3, 404z-3, 405a-3, 405b-3, 405c-3, 405d-3, 405e-3, 405f-3, 405g-3, 405h-3, 405i-3, 405j-3, 405k-3, 405l-3, 405m-3, 405n-3, 405o-3, 405p-3, 405q-3, 405r-3, 405s-3, 405t-3, 405u-3, 405v-3, 405w-3, 405x-3, 405y-3, 405z-3, 406a-3, 406b-3, 406c-3, 406d-3, 406e-3, 406f-3, 406g-3, 406h-3, 406i-3, 406j-3, 406k-3, 406l-3, 406m-3, 406n-3, 406o-3, 406p-3, 406q-3, 406r-3, 406s-3, 406t-3, 406u-3, 406v-3, 406w-3, 406x-3, 406y-3, 406z-3, 407a-3, 407b-3, 407c-3, 407d-3, 407e-3, 407f-3, 407g-3, 407h-3, 407i-3, 407j-3, 407k-3, 407l-3, 407m-3, 407n-3, 407o-

398 c-7; 403e-7, 406c-6; IV: 429 e-6, 430e-7, 432d-8, 435e-3, 445 a-3, 445b-3.

¹³ *Rēp.*330d9: οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν' Αἰδοῦ, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικησαντι
κεῖ διδόναι δίκην, καταγεμύμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀλλ'
ᾧσιν: [... *histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que*
verdadeiras.]

42

(ii) o contexto daqueles que se *riem* da *dikaíosýne*, tanto na versão do “riso sardônico” do argumento sofístico defendido por Trasímaco¹⁴, quanto na defesa do argumento poético exposto por Adimanto no livro II¹⁵ – donde a exigência de Glauco e Adiamanto de que Sócrates defina o que é a justiça e a injustiça, e o que cada uma produz por elas mesmas na alma onde residem, sem ter em conta salários e conseqüências (τί τ’ ἔστιν ἐκάστερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ δαθ’ αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθούς καὶ τὰ γινόμενα ἀπ’ αὐτῶν ἔασαι χαίρειν¹⁶). É, pois, em conseqüência dessa exigência que veremos, a seguir, Sócrates empenhado na construção e educação com o *lógos* de uma *politeía*, atribuindo à essa construção o estatuto de “gênero filosófico”¹⁷;

(iii) o contexto da crítica da educação tradicional introduzida pela ação do *flauto* nos passos 388d3; 388e5-6; 389a1-5¹⁸. Nesse ponto, cabe mencionar a

Atos 13:13d9; Πάνυ γε, ἡ δ' ὅς γε λalάσσας, καὶ ἅμα ἦι πρὸς τὰ ἱερά. [Sem dúvida, replicou ele a rir, ao mesmo tempo que se dirigia para o sacrificio.]

Aqui cabe mencionar a especificidade do “riso” de Trasímaco ao introduzir-se na discussão acerca da *diakrisyne*: “ἀνεκᾶχασέ τε μάλα σαδῶνιον” (cf. *Rep.*, 337 a 3). O verbo ἀνεκαχάξειν indicando a emissão de um ruído, um riso solto e barulhento (rir às bandeiras despregadas) acrescido do adjetivo σαδῶνιος parece referir-se tanto a um *riso sarcástico* quanto a um *riso espasmódico* que contrasta com o riso de Céfalo (331 d-9) ao retirar-se da conversa com Sócrates entregando o *lógos* a Trasímaco. Sobre o riso de Trasímaco, Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1989, p.133-154; ARNOULD, D., 1990, p.123-227; sobre a evolução do verbo καχάξω, cf. ARNOULD, D. 1990, p.161-164 e AUGUSTO, M.G.M., 1996, p. 22-34.

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

198 d 3 : ἐὶ γὰρ, ὃ φίλε Ἀδείμαντε, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν οἱ νέοι σπουδῇ ἀκούουσιν καὶ μὴ καταφρονέουσιν ὡς ἀναξίως λεγομένων, σχολῇ ἂν ἑαυτὸν γέ τις ἀνθρώπον ὄντα ἀναξίον ποιεῖν ταῦτα καὶ ἐπιπλήξειεν, εἰ καὶ ἐπὶ αὐτῷ τι τοιοῦτον ἦ λέγειν ἢ ποιεῖν, ἀλλ' οὐδὲν ἐπισημαστικὸν οὐδὲ καρτερῶν πολλοῦς ἐπὶ σμικροῖσιν παθήμασιν θρήνησιν ἂν ᾄδῃαι καὶ κλαῖναι. [É que meu caro Adimanto, se os nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não as dessem delas, como indignas dos seres a que, se referem, dificilmente algum deles, sendo homem, se julgaria indigno de proceder assim e censuraria se lhe acontecesse, a ele também dizer ou fazer coisa neste gênero; mas muitos deles, por qualquer pequeno sofrimento, entoariam sem cessar com energia trenos e lamentos.]

1984: 91. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλῳτάς γε δεῖ εἶναι. [*Mas, na verdade, também não devem ser*

Quanto a *quase sempre que alguém se entregaa a um riso violento, tal facto causa-lhe uma*

13. Οὐτε ἄρα ἀνθρώπους ἀγίους λόγου κρατουμένους ὑπὸ γέλωτος ἂν τις ποιῇ, καὶ οὐδὲ θεούς. [Por conseguinte, não é admissível que se representem santos de consideração sob a ação do riso; e muito pior ainda, se se tratar dos deuses:]

oposição σπουδή/καταγελάω no passo 388d3-4, quando Sócrates, discorrendo acerca do que se deve *narrar* aos guardiões para fazê-los corajosos, toma as lamentações cantadas por Homero como exemplo do que não deve ser dito: elas podem ser *objeto de riso* mas não de “reflexão” (διάνοια)¹⁹, o que equivale à insinuação, pelo avesso, da função paidêutica do riso. Por outro lado, no passo 388e5-6, os guardiões não devem ser φιλογέλωτας, pois sempre que alguém se entrega a um riso violento (ἰσχυρῶ γέλῳτι) tem seu metabolismo violentamente alterado (ἰσχυρὰν μεταβολήν); nem se deve mostrar-lhes, nem homens valorosos, nem deuses, nem heróis sob a *ação do riso* (ὑπὸ γέλῳτος). A violência do riso dos heróis, e a longa duração do riso dos deuses, cantadas pelo poeta, parecem já insinuar a definição no *Filebo* de que o riso é uma mistura de prazer e dor, uma afecção da alma²⁰.

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

Γελοῖος, ἦν δ' ἐγώ, ἔοικα διδάσκαλος εἶναι καὶ ἄσαφής ὥσπερ οἷον οἱ ἄδύνατοι λέγειν, οὐ κατὰ ὅλον, ἀλλ' ἀπολαβὼν μέρος τι πειράσομαι σοι ἐν τούτῳ δηλῶσαι ὃ βούλομαι

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

Como um dos “ἄδύνατοι λέγειν” ele nos apresenta a “narrativa simples”, portanto, um ponto chave na construção do argumento filosófico e na caracterização do gênero²³. Desse modo, o Sócrates travestido em γελοῖος

Rep., 389 a -5 : Οὐκοῦν Ὅμηρου οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἀποδεξόμεθα περὶ θεῶν ἄσβεστος ὁ ἄρ' ἐν ὧρτο γέλῳς μακάρεσσι θεοῖσιν, ὥς ἴδον Ἡφαίστον διὰ δώματα ποιπνύοντα: [*Portanto, não admitiremos aquelas palavras de Homero acerca dos deuses:*

Um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem aventurados, ao verem Hefestos afadigar-se pelo palácio fora.]

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

²⁰ *Philèbe*, 50 a : Γελῶντας ἄρα ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων γελοίοις φησὶν ὁ λόγος, κεραννύνται ἡδονὴν αὐτῶν φθόνῳ, λύπῃ τὴν ἡδονὴν συγκεραννύναι τὸν γὰρ φθόνον ὡμολογῆσθαι λύπῃ ψυχῆς ἡμῖν παλαι, τὸ δὲ γελαῖν ἡδονήν, ἅμα γίνεσθαι δὲ τούτῳ ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις [*Quand donc nous rions des ridicules de nos amis, le raisonnement nous montre que, mêlant le plaisir à l'envie, nous mêlons par là-même la douleur au plaisir; car nous sommes convenus depuis longtemps que l'envie est une douleur de l'âme et que le rire est un plaisir, et tous les deux coexistent en de telles occasions.*]

²¹ *Rep.*, 392 c-e.

²² *Rep.*, 392 d-8.

²³ Sobre a narrativa simples e o diálogo como gênero filosófico veja-se AUGUSTO, M.G.M., 1998 GAUDREAU, A., 199

διδάσκαλος não se vale da produção do cômico para tornar mais facilmente visível à seu interlocutor as nuances de seu argumento?

(v) e, finalmente, o contexto das aparências, das diferentes *doxai* como objeto de riso e a definição das quatro *aretai* na *orthè politeia*, expresso nos passos 406c6; 429e6; 430d7; 432d8 e 435e3. Aqui os *objetos de riso* são: aqueles que, possuidores de uma doença mortal, passam todo o tempo a cuidar dela, esquecendo o seu *érgon*²⁴; a lá tinturada de modo impróprio na definição da *andreia*²⁵; a expressão corrente “ser senhor de si”, na definição da *sophrosyne*²⁶; a versão platônica da anedota milesiana na definição da *dikaiosyne*²⁷; e, a ausência de pertinência entre a cidade e o homem, isto é, a desarmonia entre as três naturezas que compõem a cidade e as três partes que compõem a alma dos homens²⁸.

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

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

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

Rep., 429e6: Οἶδα, ἔφη, ὅτι καὶ ἔκπλυτα καὶ γελοῖα. [*Sei que desbota e fica risível*]

Rep., 430 e7: Οὐκοῦν τὸ μὲν <κρίττω αὐτοῦ> γελοῖον; [*Ora, a expressão ser senhor de si não é risível?*]

Rep., 432d8: Πάλαι, ὦ μακάριε, φαίνεται πρὸ ποδῶν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς κυλινδεῖσθαι, καὶ οὐχ ἔτι φαίνεται ἄρ' αὐτό, ἀλλ' ἤμεν καταγελαστότατοι: [*Meu caro, há muito, desde o começo, que esta coisa parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a víssemos, fazendo em vez disso uma risível figura.*]

Rep., 435e3: [*Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? (...) Seria, na verdade, risível que eu tivesse esse temperamento, ...*]

É preciso lembrar que, no livro IV, o filósofo, posteriormente definido no livro VI como *politeiôn* (politeia), é já um pintor, um desenhador, um produtor de *politeia*. Aqui a filosofia pode ser entendida como uma *tekhnè*, que deve produzir um *artefato*, a cidade justa, a *orthè politeia*, cujo fundamento é o *autò* da *dikaiosyne*. Cf. AUGUSTO, M.G.M., 1989, p.170-203.

A questão de dificuldade (χαλεπότης) assume um sentido filosófico no contexto político da *República* e está confirmado por suas ocorrências no Livro V. Para uma análise da questão cf. LOPES, A. O.

Rep., 443 a : Ἄλλ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, γελοῖον ἔμοιγε φαίνεται τὸ σκέμμα γίνεσθαι ἤδη, εἰ μὴ σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι οὐδὲ μετὰ πάντων τούτων καὶ ποτῶν καὶ παντὸς πλούτου καὶ πάσης ἀρχῆς, τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ὧς ὤμεν τῆς αὐτοῦ τούτου καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται, ἐάνπερ τις ποιῇ δὲ ἂν βουλῇ τῆς αὐτοῦ τούτου κακίας μὲν καὶ ἀδικίας ἀπαλλαγῆται, δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν

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

Ἀνάπαυλα γὰρ, ὦ Πρωταρχε, τῆς σπουδῆς γίνεται ἐνίστε ἡ παιδιά.

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

OS FRUTOS DAS VAGAS DE RISO.

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

Todavia, nossa intenção aqui, ao tomar o “riso do poeta” como contraponto à “farsa do filósofo”, não é a de retomar as possíveis aproximações entre os dois textos³⁴, nem a abordar a discussão filosófica acerca do papel das mulheres na *República*³⁵, mas, sob a guarda da atividade poética, compreender: (i) que o contraditor anônimo a quem Sócrates faz referência nos passos 454e7-455 a9 do Livro V é, dentre outras possibilidades, um poeta cômico; e, (ii) que a função do “interregno cômico” passa pela apropriação feita pelo filósofo de outro poeta, no caso Píndaro, apropriação esta que tem por contrapartida a crítica do poeta à *sophia* dos *physiologoi*.

As famosas três vagas marinhas, metáfora das dificuldades da filosofia para demonstrar a identidade de *phýsis* entre o homem e a mulher, a comunidade de mulheres e filhos, e a coalescência entre a *philosophía* e a política no Livro V, são mediadas pela questão maior acerca da exequibilidade da *orthè politeía*, feita

κτίσεται, ἐπειδὴ περ ἐφάνη γε ὅτα ἑκάτερα οἷα ἡμεῖς διεληλύθαμεν. [Mas, ó Sócrates, como se indagação afigura-me que já está a tornar-se risível... Ora, se a vida parece intolerável, quando a nossa constituição decai, nem que se tenha o que há de melhor em alimentação, em bebida, riqueza e poder, como poderia tornar-se suportável quando o tumulto e a ruína afectarem a constituição do próprio princípio pela qual vivemos, ainda que cada um faça o que lhe apetece, exeto o dar alguma coisa para se libertar da maldade e da injustiça e adquirir a justiça e a virtude? – se, realmente, uma e outra coisa se revelam tais como analisamos.]

³² Philèbe, 30e

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

³⁴ Sobre essa questão a análise de J. Adam é ainda, em nossa opinião, a melhor. Cf. ADAM, J., 1990, v.1: p.345-57. Veja também DOVER, K., 1972, p.198-201; SILVA, M.F.S., 1988, p.27-34; DIEN, A., 1932 [1981], p.45-52; DAVI, E., 1984; STRAUSS, L., 1966 [1980], p.263-282.

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

com e através do *lógos*. É certo que Platão, tomando a *eulogia*³⁶ como uma maneira de *dizer a verdade*, resolve, ainda no Livro V, *parcialmente* a questão; entretanto, ao recorrer à cena cômica, ele pretende tanto enfatizar a crise política entre a filosofia e a cidade, quanto, fazendo de Sócrates um ambíguo γελοιοποιῶν, sugerir o percurso da “verdadeira ação política”.

Se admitirmos a tese acima, a imposição de Adimanto para a retomada da discussão sobre o que é a κοινὰ τὰ φίλων³⁷ exige um novo reconhecimento da *adynamía* socrática³⁸, uma volta ao começo, acrescida da noção de *apístia*, isto é, da *inverossimilhança* e da *aparência* de “aspiração impossível” que envolve o tema proposto, agora não só por Adimanto, mas também por Gláucon e Trasímaco. Ao lado da *mise-en-scène* habitual das dificuldades filosóficas, vale ainda observar, que Sócrates tem, agora, “ouvintes” singularmente distintos dos anteriores:

Μηδεὼν, ἦ δ' ὅς, ὅκνει οὔτε γὰρ ἀγνώμονες οὔτε ἄπιστοι οὔτε δόσνοι οἱ ἀκουσόμενοι.

Não tenhas qualquer hesitação, que os teus ouvintes não são ignorantes (ἀγνώμονες), nem incrédulos (ἄπιστοι), nem mal intencionados (δόσνοι).³⁹

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

³⁶ *Rep.*, 472 d-e: Ἡτόν τι οὖν οἶε ἡμᾶς εἰ λέγειν τούτου ἕνεκα, ἐὰν μὴ ἔχωμεν ἀνταρτίαν, ὥς δυνατόν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὥς ἐλέγετο; [Julgas então que falamos menos bem, se pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?]

³⁷ *Rep.*, 433 e - 424 a. Ver também *Leis*, 739 c e *Lysis*, 207 c.

³⁸ *Rep.*, 430 c6: Οὐ βράδιον, ὦ εὐδαίμον, ἦν δ' ἐγὼ διελεῖν. [Não é fácil, meu feliz amigo, disse Socrates, mas [dizê-la] com palavras que o interlocutor reconhece saber.] A *adynamía* socrática é agora exposta a partir das dificuldades postas pela questão, e a necessidade de voltar ao começo (“Ὅσον λόγον παῶλιν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, 450 a 7-8).

³⁹ *Rep.*, 480 d.

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

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

⁴² *Rep.*, 480a: Ora essa! – replicou Trasímaco. Julgas que estes vieram aqui fundir ouro ou para ouvir discursos?

... não, sim, mas com limites.

... para ouvir tais discussões ó Sócrates – disse Gláucon – é a vida inteira, para quem tem tempo.

irrealizável ou que as condições nela expostas seja a melhor, mas de que ela possa ser entendida apenas como λόγος :

Διὸ δὴ καὶ ὅκνος τις αὐτῶν ἄπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῇ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἔταίρε.

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

De acordo com as premissas estabelecidas nos livros II, III e IV, ao λόγος deve seguir sempre um ἔργον. Aliás, é nessa copertinência entre λόγος e ἔργον que Sócrates define não só a "verdadeira mentira" (λόγος ψεύδους)⁴⁴, mas, também, a "mentira útil" (καλῶς ψεύδεται), recurso médico-educativo do rei-filósofo⁴⁵,

⁴³ Rep., 450 d 2-3.

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

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

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

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

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

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

portanto, o esforço, intermediado pelo *interregno cômico*, é num primeiro momento, devolver à cena dramática a necessidade de atrelamento entre λόγος e ἔργον na estruturação da filosofia como "gênero literário", feita pela "farsa" do Sócrates-gelotopoiein, exercendo a seu modo a anedota milesiana:

ἐν γὰρ φρονίμοις τε καὶ φίλοις περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων τάληθ' εἰδὸτα λέγειν ἀσφαλές καὶ θαρραλέον, ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν, οὗ τι γέλωτα ὀφλεῖν παιδικὸν γὰρ τοῦτο γεᾶλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥριστα δεῖ σφάλλεσθαι.

Que uma pessoa conhecedora da verdade discuta no meio de pessoas sensatas e amigas sobre os assuntos mais elevados e que lhe são mais caros, pode fazer-se com segurança e confiança. Ao passo que quem duvida e investiga à medida que está a falar – que é o que eu faço – é temível e escorregadio, não por se expor ao riso (o que seria pueril), mas porque, deslizando fora da verdade, atirar-me-ei à terra, não só a mim, mas também aos meus amigos em questões em que de modo algum se deve vacilar. Prosterne-me perante Adrastéia, ó Glaucon, pelo que me preparo para dizer, que eu imagino que comete menor crime quem mata alguém involuntariamente do que quem engana os outros relativamente à instituições nobres, boas e justas, em matéria legal. É pois, preferível incorrer em tal perigo no meio de inimigos, a fazê-lo no meio de amigos.⁴⁶

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

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

Διὰ δὴ τί μάλισθ' ὑπολαμβάνεις με δεῖξαι σοὶ τὴν ἐν τῇ κωμῳδίᾳ μείζιν; ἄρ' οὐ πίστεως χάριν, ὅτι τὴν γε ἐν τοῖς φόβοις καὶ ἔρωσι καὶ τοῖς ἄλλοις ῥάδιον κρᾶσιν ἐπιδείξει. λαβόντα δὲ τοῦτο παρὰ σαυτῷ ἀφείναι με μηκέτι ἐπ' ἐκείνα ἴδοντα δεῖν μηκύνειν τοὺς λόγους, ἀλλ' ἀπλῶς λαβεῖν τοῦτο, ὅτι καὶ σῶμα ἄνευ ψυχῆς καὶ ψυχὴ ἄνευ σώματος καὶ κοινὴ μετ' ἀλλήλων ἐν τοῖς παθήμασι μεστὰ ἐστὶ συγκεκραμένης ἡδονῆς λύπαις;

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

Desse modo, é com um propósito semelhante, que no passo 451 c 1-3 da *República* vemos Sócrates passar do *andreion drama* ao *gynaikeion drama* ⁴⁷, a difícil demonstração da *phýsis* da mulher em acordo perfeito com o axioma que funda a *orthè politeía*: que a natureza não fez os homens o(/moioi, mas, cada um, para a execução do seu *érgon* ⁴⁸.

Se, tal como os homens, as mulheres aprendem no ofício de guarda *mousikê* e a *gymnastikê*, não será casual a escolha socrática de começar sua exposição acerca da identidade de *phýsis* entre homem e mulher pelo “mais risível” (*γελοιότατον*), isto é, pela imagem das mulheres nuas a fazer ginástica com os homens nas palestras. E, numa narrativa quase “grotesca”, descreve as mulheres em idade avançada a se exercitarem, tal como os velhos, “cheios de rugas” e exercitam nos ginásios, como sendo um espetáculo risível e desagradável à vista ⁴⁹. O aspecto “mais risível” da narrativa vem, segundo a explicação socrática, de sua condição *παρὰ τὸ ἔθος*, além do costume ⁵⁰, e da possibilidade de passar do *lógos* à *práxis*.

É por isso que, quando os cretenses e depois os lacedemônios principiaram a fazer ginástica nus, foram objetos de riso e troça para os cidadãos ⁵¹. Mas, no exercício cotidiano da ginástica, constataram que era mais fácil estar nus do que vestidos e, pela ação do *lógos*, os olhos deixando de ver aí o aspecto risível,

⁴⁷ As relações de Platão com a poesia cômica – Epicarmo, Sófron e Aristófanes – foi mencionada tanto por Diógenes Laércio quanto por Olimpiodoro. Cf. D.L., III, 9-17, 18 e *Vie de Platon*, 2, 22 e 35.

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

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

⁴⁹ *Rep.*, 452 b.

⁵⁰ *Rep.*, 452 b-c7: ... καὶ ὑπομνήσασιν ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἔξ οὗ τοῖς Ἕλλησιν ἐδόκει αἰσχρὸν εἶναι καὶ γελοῖα ἄπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἄνδρας ὁρᾶσθαι, καὶ ὅτε ἤρχοντο τῶν γυμνασίων πρῶτοι μὲν Κρήτες, ἔπειτα Λακεδαιμόνιοι, ἔξῃ τῷ τότε ἀστείου πάντα ταῦτα κωμῳδεῖν. ἢ οὐκ οἶε; Ἔγωγε. Ἀλλ' ἐπειδὴ, σῆμαι, χρωμένοις ἄμεινον τὴν ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἐξερρῆν ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μηνυθέντος ἀρίστου, καὶ τοῦτο ἐνεδείξατο, ὅτι μάταιος ἦν γελοῖον ἄλλο τι ἡγεῖται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελοιοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινα ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοῖου ἢ τὴν τοῦ ἀφρονὸς τε καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ αὖ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινα σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ. [...] *de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos gregos vergonhoso e risível – como ainda agora a muitos dentre os bárbaros – a vista de um homem nu, e que quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os cretenses, depois os lacedemônios, foi tudo uma comédia para os cidadãos de então. (...) Mas depois que, com a prática, segundo julgo, lhes pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes atos, então aquilo que aos seus olhos era visível desvaneceu-se, por influencia do lógos, que lhes mostrava o melhor. E isto demonstrou que é tolo quem julga risível qualquer coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da maldade, ou então se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem.*]

⁵¹ *Rep.*, 452 c-d.

puderam contemplar o *melhor*, isto é, a *areté*. Portanto, se o *γελοιοποιεῖν* assimila o *risível* (*γελοῖον*) ao mal, ele pode atingir o bem pois conhece a natureza do riso – a ignorância –, enquanto que se ele faz rir, visando o belo fora do contexto do bem, esta ação permanece inútil, uma vez que o *lógos* não pode conduzir seu *olhar* na direção do conhecimento da *orthè politeía*. Assim, é em função de seu contraditor anônimo, que como Sócrates é um *γελοιοποιεῖν*, que veremos Platão admitir que há um *tópos* para os dois se tiverem por finalidade a apreensão do belo:

E isto demonstrou que é tolo quem julga risível qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo do riso qualquer outro espetáculo que não seja o da maldade, ou então se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem. (...)

Mas acaso não devemos primeiro assentar, a este respeito, se é possível ou não, e conceder o direito de discutir a quem quiser, de modo risível ou sério, se a natureza feminina é capaz de tomar parte em todos os trabalhos masculinos (...). Porventura, começando de uma maneira assim tão bela, não acabaremos, como é natural, num belo fim? ⁵² (...)

Queres então que peçamos ao nosso contraditor que nos siga, a ver se lhe mostramos que não há nenhum cargo próprio da mulher, relativamente à administração da cidade? ⁵³

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

Esta demonstração, onde o risível e o sério estão misturados, trouxe à tona a necessidade de “salvação do *lógos*”. Sócrates convida a seu contraditor – e aqui é preciso admitir que ele pode ser tanto um poeta cômico quanto um retórico – a fazer parte deste processo; e, diante da demonstração da primeira vaga, Platão acredita ter mostrado a seus interlocutores, inclusive a seu contraditor, que devemos medir o riso pela *diátesis*, pelo método de divisão, escapando assim ao perigo de “deslizar fora da verdade”. Isto significa dizer que este contraditor [que no passo 457 b2 é um “*γελοῖν ἄνθρωπος*”], ao provocar o riso, afeta a alma de seus ouvintes de maneira fraca e inacabada ⁵⁴, pois, como disse Píndaro a propósito dos *physiologoi* – ἀτελεῖ σοφίας καρπὸν δρέπειν, a *sophía* dos *physiologoi* é imatura

Rep., 452e-453 a.

Rep., 455 a-b.

⁵⁴ Cf. a discussão acerca da natureza do riso apresentada no *Filebo*, 48 c: Κακὸν μὲν ἄγχοια καὶ ἦν ἐκ τούτων ἀβελτέραν ἔξιν. Τί μὲν; Ἐκ δὲ τούτων ἰδεῖ τὸ γελοῖον ἦντινα φύσιν ἔξει. [*Ora, a ignorância é um mal e o que chamamos estupidez, também. E como! Aí tens, então, a natureza do riso.*]

⁵⁵ —, Platão, reescrevendo as palavras do poeta dirá: ἀτελῆ τοῦ γελοίου δρέπον καρπὸν ⁵⁶, ele, o γελῶν ἀνὴρ, colhe o fruto do riso antes que ele esteja maduro.

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

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

BIBLIOGRAFIA

ADAM, J. *The republic of Plato*. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 2v.

⁵⁵ Frag. 209, Bergk, Stobaeus, Anthology (On the gods and natural philosophy concerning the heaven na the universe). “Πινδάρου τοὺς φυσιολογῶντας ἔφη Πινδάρους . ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπον(ειν). Cf. RACE, William H. *Pindar*. v.2. LCL, 1997., e PUECH, A. , 1961. Cf. também DE PLACES, E., 1948, p.169-178.

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

⁵⁷ Cf. *Rep.*, 485c-d

- ALLEN CARSDIE, Cristine., ed. *Plato and women.. Feminist studies*. New York, 1975, v.2.
- ANNAS, Julia. *Plato's Republic and feminism. Philosophy*. New York, v.51, p.307-21, 1976.
- AUGUSTO, M.G.M. Poder e persuasão: o visível e o invisível nos argumentos do Livro II da *República*. *Textos de cultura clássica*. Rio de Janeiro, Sbec, v.8, n.19, p.19-42, 1996.
- , *Politeía e dikaiosýne : uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1989.
- , A propósito da inutilidade da *philosophía* : o recurso socrático da ei)kw/n lhgame/nh e o estatuto da narrativa simples na *República*. I Colóquio do GIPSA. Diamantina: SBEC/UFGM, 1999.
- , Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au Livre V de *La République*. In: *Le rire chez les Anciens. Colloque du PARSA*. Grenoble, dez. 1999.
- ARNOULD, D. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- BRANDÃO, J.L. Representação do *lógos* nas *Nuvens* de Aristófanes. In: *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, Sbec, v.8, n.19, p.3-16.
- , *A poética do hipocentauro: identidade e diferença na obra de Luciano de Samósata*. São Paulo: USP, 1992. 2v.
- CARCHIA, G. *Retórica de lo sublime*. Traducción de Mar García Lozano. Madrid: Ed. Teenos, 1994.
- CHERNISS, H. Ancient forms of philosophic discourse. In: TARÁN, L. , ed. *Harold Cherniss: Selected Papers*. Leiden : E.J.Brill, 1977. p.14-35.
- CLAY, D. The origins of the Socratic dialogue. In: —. WAERDT, P.A. Vander, ed. *The socratic movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- COLLI, G. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1972.
- DAVI, E. *Aristophanes and athenian society of the early fourth century B.C*. Leiden : E.J. Brill, 1984.
- DE PLACES, Édouard. *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1949.
- , A. Introduction. In: PLATON. *République*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.v.1.[reimp. 1932].
- DRIVER, K. *Aristophanic comedy*. Berkeley : University of California Press, 1972.
- FERRARI, G.R.F. Plato and poetry. In: KENNEDY, G.A., ed. *The Cambridge history of literary criticism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985. p.93-148, v.1.
- FRIDE, D. Disintegration and restauration: pleasure and pain in Plato's *Philebus*. In: KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.425-463.
- FRIDE, A. *The origins of the platonic Academy of Florence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.

- HACKFORTH, R. *Plato's Philebus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972 [1948]
- JANAWAY, C. *Images of excellence; Plato's critique of the arts*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LABORDERIE, J. *Les dialogues platoniciens de la maturité..* Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- LOPES, A. O. D. A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do livro I da *República* de Platão a partir dos poemas homéricos. *Kléos*. Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p.167-209, 1997.
- LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Tradução de Lilian Valle. Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.
- NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom. *Yale Classical Studies*. Cambridge, v.26, p. 43-97.
- OPHIR, A. *Plato's Invisible cities*. London: Routledge, 1991.
- PAES, Carmen Lúcia Magalhães. Platão e a mãe do ouriço do mar. *Kléos*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.143-55, 1997.
- PEREIRA, M.H.R. *A República*. Introdução, tradução e notas de Ma. Helena da Rocha Pereira. 5ª. ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PUECH, A. *Pindare*. Paris : Les Belles Lettres, 1961. t.4.
- RACE, W. H. *Pindar*. Havard : Havard University Press, 1997. v.2 [Loeb Classical Library]
- REEVE, C.D. C. The naked old women in the Palestra. In: KRAUT, R. *Plato's Republic; critical essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. p.129-42.
- _____. *Philosopher kings : the argument of Plato's Republic*. Princeton : Princeton University Press, 1988.
- ROSEN, S. *The quarrel between philosophy and poetry*. London : Routledge, 1988.
- SAXONHOUSE, A.W. Comedy in Callipolis: animal imagery in the Republic. *American Political Science Review*. n. 72, p. 888-901, 1978.
- _____. The philosopher and the female in the political thought of Plato. In: KRAUT, R. *Plato's Republic; critical essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. p.95-113.
- SILVA, Ma.de Fátima Sousa e. *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra: INIC, 1987.
- _____. *As mulheres no parlamento*. Introdução, tradução e notas de Ma. de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: INIC., 1988.
- STRAUS, L. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- _____. *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

- _____. *Socrates and Aristophanes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. [Reprint of the ed. published by Basic Books, New York, 1966.]
- _____. *Sur la tyrannie*. Paris: Gallimard, 1983. (2)
- VICAIRE, P. *Platon critique littéraire*. Paris: Klincksieck, 1960.