

Casas, património, civilização

Nomos versus physis no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto
(coords.)

**REVELAR A NATUREZA OU DESNATURALIZAR O COSTUME:
A FORMAÇÃO FILOSÓFICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**
Revealing nature or disnaturalizing the custom:
philosophical formation in Plato's *Republic*

CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA
Universidade Federal do Cariri
camiladoespiritosanto@yahoo.com.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8469-4342>

RESUMO – Busca-se discutir a relação entre *phýsis* e *nómos* na *República* de Platão, examinando a hipótese de que a formação filosófica depende não só da equivalência possível entre natureza da alma e ordenação da cidade, mas, antes, da contestação ao “natural”, revelando-o convencional.

PALAVRAS-CHAVE – *Phýsis*, *nómos*, *República*, Platão, Antifonte.

ABSTRACT – The intention of this paper is to discuss the relation between *phýsis* and *nómos* in Plato's *Republic*, examining the hypothesis that philosophical formation depends not only on the possible equivalence between the nature of the soul and the constitution of the city, but rather on the contestation of the "natural", that is revealed conventional.

KEYWORDS – *Phýsis*, *nómos*, *Republic*, Plato, Antiphon.

INTRODUÇÃO

O que você faria se ninguém pudesse te ver? Agiria contra o costume e conforme a natureza? No diálogo com a tradição, construído na *República*, Platão coloca em questão a distinção entre *nómos* e *phýsis* proposta por alguns pensadores, entre os quais Antifonte. O argumento socrático, em resposta ao desafio de Gláucón e Adimanto, no início do livro II, pode ser compreendido como a tentativa de fazer ver, contra estes discursos, que os costumes e leis devem convir à natureza harmonizada da alma, assim como esta deve seguir a ordenação da cidade porque isto traria benefícios políticos e pessoais. Propomos neste trabalho reler tal argumento, focando especialmente em algumas passagens da *República*, para desenvolver a hipótese de que sua função não é, ou não é apenas, a demonstração da equivalência entre a natureza da alma e a ordenação da cidade, mas, antes, a contestação daquilo que se entende como sendo a natureza, revelando seu caráter convencional. A pergunta retornaria a um Gíges antifônico assim: quem age em você quando ninguém te vê: a natureza ou a convenção?

I.

No fr. 44(a) DK de *Sobre a Verdade*, diz Antifonte: *phýsis*

Justiça (*dikaíosýne*), com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade (*póleos nómina*) da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente (*xymphérontos*) a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas, exaltasse as prescrições da natureza (*phýseos*).

No livro II da *República*, Sócrates é desafiado por Gláucon, e em seguida por Adimanto, a verdadeiramente persuadi-los, e não apenas a parecer persuadi-los contra as opiniões da maioria e dos poetas – de que em tudo a justiça é um bem em si e por suas conseqüências, e não apenas por suas conseqüências e que, portanto, é preciso ser justo e não apenas parecer justo. Este desafio, em verdade um pedido, é digno de homens nobres, diz Sócrates. Quem, por tantos e tão “fortes” argumentos a favor da superioridade da injustiça sobre a justiça, não se deixa convencer, e mantém-se desejoso de ser persuadido do contrário, abriga em si algo divino (*theíon*).

Sócrates fica, entretanto, em um impasse: não tem mais palavras para defender a justiça, mas não pode deixar de fazê-lo, dentro de seus limites, sob pena de ser acusado de impiedade. O homem que passou toda a vida, segundo Adimanto, a examinar esta e apenas esta questão – o que é a justiça? – propõe a seus interlocutores contemplarem, no discurso, uma cidade vindo a ser, visto que a justiça não é só de um homem, mas da cidade toda (368e). Nela poderiam, talvez, ver, em letras maiores do que aquelas que apareceram inscritas no homem, o surgimento da justiça e da injustiça. A analogia entre um homem e uma cidade é, pois, a base sobre a qual prosseguirá a investigação no diálogo.

Tal analogia, entretanto, já havia sido oferecida desordenadamente no banquete do livro I. Em 351c-d, diz Sócrates para Trasímaco: “(...) parece-te que um estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?”. E Trasímaco: “Certamente que não.” Em 352a, completa: “E se existir num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torna-lo-á incapaz de atuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos”. Com estas passagens Sócrates defende que a justiça é excelência. E, a partir disso, que o homem justo vive bem e é feliz:

A alma tem uma função (*érgon*) que não pode ser desempenhada por qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie (...) E quanto à vida? Não diremos que é função da alma? (...) a alma algum dia desempenhará bem suas funções

se for privada da sua virtude própria ou é impossível? (...) A alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal. (Platão, *República* 353d)

Os filhos de Ariston não se satisfizeram verdadeiramente com esta refeição. Gláucon, o mais destemido, acusa Sócrates de embriagar Trasímaco, como uma serpente. E segue dando o modelo de elogio à justiça que quer ouvir. O jovem propõe uma distinção entre tipos de bens: 1. que se quer por si mesmo, 2. que se quer pelas suas consequências, 3. que se quer por si mesmo e pelas suas consequências (357b). Depois, tenta fazer ver a origem (*gênesis*) e a essência (*ousía*) da justiça (358e). Em seguida, através da imagem de Gíges, empenha-se em pôr a nu o justo e o injusto, separando aparência de essência, para poder julgar a qual tipo de bens pertencem a justiça e a injustiça (361c). O anel da invisibilidade é imagem da solidão em que se deve agir por natureza, como diz Antifonte?

O parecer da maioria é de que não se quer a justiça em si, mas pelas suas consequências. A injustiça se quer por si, mas não pelas suas consequências, de modo que o melhor (individualmente, “*idíai*” aparece duas vezes em frases sequenciais) é parecer justo, mas não sê-lo. Citando Ésquilo, Gláucon conclui em 362c, que para a maioria “junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte do que o justo”.

Adimanto vem em socorro ao irmão para afirmar que mesmo aqueles que elogiam a justiça e vituperam a injustiça (363a): “encarecem as vantagens do renome. Atiram para a balança o favor dos deuses, e ficam com um sem número de bens para apregoar, que afirmam serem outorgados pelos deuses aos homens piedosos. Como dizem o bom (*gennaios*) do Hesíodo e Homero”. Solmsen (1962), em “Hesiodic Motifs in Plato” – concordando com Adimanto – afirma que, no tempo que passou entre as obras de Hesíodo e Platão, os gregos descobriram que as realidades da vida política eram muito mais complicadas do que o poeta beócio havia imaginado.

Um indício fundamental desta transformação seria a necessidade de superação da opinião da cidade histórica (da realidade fática) através de um exame discursivo que busca contemplar, na produção de uma cidade, que não está em nenhum lugar da terra, o princípio (ontológico) da vida política?

É interessante notar o argumento utilizado por Antifonte para defender que os costumes e a justiça são convenientes diante dos outros, mas a natureza é melhor, na solidão. Cito ainda o fr. DK44:

Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto (*látthe*) diante dos que compactuam (*homologeúsantas*), aparta-se da vergonha e castigo; se não se encobre, porém, não. Se alguma das coisas que nascem com (*xymphyton*) a natureza (*phýsei*) é violentada (*biádzetai*) para além do possível (*pará tò dynaton*), mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal (*kakón*) seria menor, e, se todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião (*dóxan*), mas pela verdade (*alétheian*).

Examinar se a justiça e a *eunomia* são bens em si, por natureza, e não apenas pelas consequências, por convenção, é a tarefa de que se ocuparão os interlocutores do diálogo platônico. Tanto no desafio promovido pelos irmãos de Platão, quanto no discurso de Antifonte, aparece a relação complexa entre visibilidade e invisibilidade na determinação do que é segundo a natureza e do que é segundo o costume. Só tornando a *paranomía* invisível é que percebemos que a *eunomia* não é natural. Já a *eunomia* só tem seu valor garantido “à luz do dia”. A posição socrática parece inverter os termos: quem assim vê, não percebe estar cegado pela escuridão dos costumes da cidade histórica, da qual é preciso libertar-se para ver o que se ilumina com a verdadeira luz.

Por isso, o sentido da investigação é fazer ver melhor a justiça e a injustiça, como lembrará Sócrates adiante:

... foi para termos um paradigma (*paradeígmatos*) que indagamos o que era a justiça (*dikaiosýne*) e o que era o homem perfeitamente justo (*ándra tòn téleos díkaion*), se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça (*adikían*) e o homem absolutamente injusto (*tòn adikótaton*), a fim de que, olhando para eles, se tornasse claro que felicidade (*eudaimonías*) ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar (*homologeîn*), relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido (*homoiótatos*) com eles terá a sorte (*moíran*) mais semelhante à sua.

Neste enquadramento é que propomos nossa questão: se a tarefa do diálogo é tornar visível o que parece estar encoberto, o que é, afinal, que se quer ver: *phýsis* ou *nómos*? O que vemos, costumeiramente, é o Sócrates platônico apresentar-nos, em lugar do natural visto pelas sombras da tradição, uma natureza superior iluminada pelo pensamento, exemplarmente figurada na alegoria da caverna. Dessa maneira, o *nómos* da bela cidade seria aquele que descobre o real.

Mas e se dermos a volta e olharmos aos avessos do avesso? Pretendemos aqui rememorar algumas passagens da *República* que talvez nos permitam examinar a seguinte hipótese: – O que a construção da cidade no *lógos* empreendida na *República* quer tornar visível é como o “natural” não pode ser critério absoluto pois que sempre já se mostra a partir da mediação do costume. Ver isso não implicaria, neste caso, um outro critério mais real, que subsistiria por si mesmo, mas uma transformação no olhar do que se dá conta de que ver é sempre ver desde a circunscrição de uma tradição.

II.

Começemos pela descrição da verdadeira cidade no livro II da *República* (372a):

Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção de seus haveres com receio da penúria ou da guerra. (...) É evidente que hão de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bulbos e legumes, coisas que há no campo. Havemos mesmo de servir-lhes sobremesa de figos, grãos-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade.

Gláucon diz que o que vê aí é uma cidade de porcos. Diversos destes são os costumes (*nómoi*) dos homens. A eles, não lhes vai bem passarem sem camas, carnes e sobremesas. Sócrates não diz ao jovem, então, como faz em outras ocasiões ao longo do diálogo – a Gláucon e a Adimanto – que os costumes, quando inadequados, devem ser modificados, e que o que agora lhe parece infelicidade revelar-se-á a mais real felicidade: medida, ordem, saúde, paz –, se for visto desde a sua origem, a necessidade. Em vez disso, surpreendentemente, ele passa ao exame da cidade inchada de humores, conforme ao costume.

Será que de fato Sócrates abandona a cidade sã? Estarão os homens para sempre exilados da cidade saudável e verdadeira? Ou para nela viver terão os homens que abandonar suas necessidades habituais que lhes parecem naturais? A objeção de Gláucon à fisionomia da cidade verdadeira é razoável. Há dois axiomas acordados que fundam a cidade construída no diálogo: 1. Os homens não são auto-suficientes (369b) 2. Os homens são diferentes por natureza, cada um para o exercício de sua tarefa (370b). Destes axiomas não se segue claramente a dieta descrita por Sócrates. A bem dizer, nem esta nem a que Gláucon quer preservar. Os princípios fundadores da cidade parecem ser condições necessárias, mas não suficientes para a determinação do modo de vida dos cidadãos. Em outros termos, falta a mediação.

Ao compreender a objeção e passar ao exame da cidade inchada de humores, Sócrates parece mostrar que não se trata, neste momento, de convencer o jovem de que ser vegetariano, dormir em folhagens e abster-se da doçaria são os costumes que convêm. Será possível ver na reação de Gláucon à cidade sã uma recusa a rever e reprová-la a ordem historicamente estabelecida? Será o jovem tão guloso que não pode abrir mão da sobremesa para habitar a idílica cidade verdadeira?

É preciso lembrar que o que, em primeiro lugar, levou Sócrates e seus interlocutores à construção da cidade foi a nobre desconfiança de Gláucon em relação à opinião da cidade histórica sobre a justiça (358e): ser um artifício convencional que nos dá, em troca de um bem maior e natural (cometer injustiças), um mal menor (não sofrer injustiças). A tarefa de Sócrates: persuadir seus interlocutores de que a justiça é um bem em si que se quer por si mesmo e por suas consequências – a despeito do que a cidade histórica, suas opiniões, leis e costumes podem fazer ver e crer – possui caráter revolucionário.

Para cumpri-la, no entanto, é preciso que a cidade construída em/de palavras que, em letras grandes, permitirá ver a natureza e o poder da justiça não seja tão inverossímil e, portanto, invisível, quanto o homem justo que, de posse do anel de Gíges, cujo poder permitiria que suas injustiças passassem despercebidas aos outros, continua sendo justo e é, ainda assim, e, por isto mesmo, feliz (359c). A cidade deve ser visivelmente uma cidade de homens – esta é a exigência de Gláucon. O jovem acusa a verdadeira cidade socrática de confundir a natureza dos homens com a de porcos. Mas ao esclarecer o que, de próprio à natureza humana, foi deixado de lado na dieta desta cidade, o jovem fala dos costumes históricos: camas, carnes, sobremesas (luxo). Será possível que a distinção entre *phýsis* e *nómos* não seja clara para Gláucon? Ou será que a *phýsis* do homem está encoberta pelo *nómos* histórico? Por outro lado, se não se vê homens, mas porcos, vivendo na cidade sã, será que é o modo de vida que se descreveu que não deixa ver a *phýsis* do homem?

Por que Gláucon acredita que convêm mais à natureza do homem os costumes da cidade inchada do que a dieta proposta por Sócrates? A resposta parece estar no discurso anterior feito pelo irmão de Platão (359c): Gláucon, diz que toda criatura está por natureza disposta a procurar a abundância (*pleonexian*) como um bem (*agathón*). Gláucon está de acordo com o primeiro axioma fundador da cidade, a saber: o homem é necessitado e não auto-suficiente. Mas não está de acordo com a consequência extraída, mas não tematizada até o livro IV por Sócrates, de que a suficiência é a medida para as necessidades do homem.

Não, diz o jovem, se é da natureza do homem ser necessitado, ele necessita de muitas, diversas e belas coisas, coisas que o tornarão feliz. Se a cidade e seus *nómoi* têm a função de prover a esta falta natural do homem, ela não pode ser pobre como o homem natural, mas precisa ser pródiga e luxuosa. Só a um porco bastará suficiência, mas porcos, pelo que nos é dado ver, não fundam cidades.

Vejamos o que diz Strauss. Em sua leitura da *República*, apresentada em “The City and Man”, ele defende que Gláucon rejeita a cidade saudável não por sua gula por carne e sobremesa (os costumes da cidade histórica), mas por sua gula por excelência. O que faltaria à verdadeira cidade socrática para ser uma cidade de homens seria a excelência. Isto porque a naturalização da justiça nesta cidade, que não tem governo, faz dela uma consequência automática da dieta e:

(...) a virtude é impossível sem labuta, esforço e repressão do mal em cada um. Na cidade sã o mal está apenas dormindo (...) Porque a virtude é impossível na cidade sã, a cidade sã é impossível. A cidade sã ou qualquer outra forma de sociedade anárquica seria possível se os homens pudessem permanecer inocentes; mas é da essência da inocência que ela seja facilmente perdida; homens podem ser justos apenas através do conhecimento. (Strauss 1978: 95)

A cidade verdadeira não é uma cidade de homens porque não há governo e conhecimento: não há filosofia. E, sem filosofia, não há excelência. Sem excelência, o homem não é o que precisa ser. Este parece ser o veredito da grande maioria dos comentadores de Platão quando julgam o abandono do exame da cidade verdadeira por Sócrates e seus interlocutores. Estão quase todos de acordo com a posição de Gláucon, como compreendida por Strauss. Daí decorre que aquela cidade de homens de bem, a que Sócrates aludiu em 348d, em que todos concorreriam para não governar, é impossível? Ou será que se trata antes de formar os homens de bem?

Perguntemos ainda uma vez: por que Gláucon confunde sua fome de excelência com sua fome de sobremesa? O que têm a ver a cama, a carne e a sobremesa com o governo, a filosofia e a justiça? Nada e tudo. Há tão pouca razão para comer carne como para não comer carne se não nos aplicamos à busca das razões. E nada garante que haverá razões unívocas que possam fundamentar esta decisão. Sócrates vê que é disto que Gláucon o acusa: a dieta frugal da cidade sã parece arbitrária e não fundada na natureza do homem. O que falta para fazer Gláucon ver a verdade da cidade, sua saúde? Falta o que permite ver concordância entre *nómos* e *phýsis*: falta o governo da filosofia. O que faz a filosofia? Faz visível o que de outro modo não se pode ver.

Concordamos, pois, com Strauss: falta excelência porque falta filosofia. No entanto, não é à cidade saudável que falta filosofia, mas ao diálogo que a criou. Isto quer dizer, Gláucon ainda não pode ver, na moderação da cidade sã, a natureza humana realizada. Cabe ao diálogo filosófico tornar isto visível.

O jovem, então, será atendido: é cama que ele quer? Carne e sobremesa? Que tenha, pois. E ainda mais: perfumes, incensos, cortesãs, pintura, colorido, adereços femininos, e toda a variedade de coisas (373a). O que satisfará Gláucon? O que convém à gula do homem? Tudo (*pánta*)? Então, dê tudo ao homem e deixa ver do que mais ele precisará. Ele precisará de médicos. Ele precisará de um exército todo (374a). Porque, então, o que lhe falta é consequência do que lhe sobra. Gláucon verá, assim, a necessidade da medida. O abandono do exame da cidade verdadeira e saudável não precisa ser o abandono da cidade verdadeira e saudável. O *nómos* desta cidade, sua dieta, não é necessariamente menos conveniente à natureza do homem do que o *nómos* da cidade purgada, guerreira, tripartida. Ele só é menos conveniente enquanto esconde que a suficiência e a medida são necessidades da natureza do homem.

O exame da cidade inchada de humores e seu processo de cura serão caminho para fazer ver de verdade o que já está desde o início à vista. Cito 433a: "O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo supinho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para qual sua natureza é adequada". Há, pois, na fundação da cidade uma adequação entre *phýsis* e *nómos*.

Mas, observemos, a natureza do homem é determinada pela sua insuficiência e por sua tarefa, sua possibilidade. A justiça, que precisa ser guardada pelo *nómos* da cidade, é possibilidade de que esta possibilidade natural se mantenha visível.

Como bem lembra Strauss, a *República* não termina no livro IV. À cidade purgada e guerreira, o autor vê suceder-se a cidade bela e filosófica. A esta, a narrativa da decadência das formas de governo. A multiplicidade das cidades fundadas no diálogo e seus diversos *nomoi* são, por fim, o caminho para que a determinação do que é a justiça permaneça sendo a tarefa (*érgon*) do discurso (*lógos*).

III.

O "mito das raças" é apresentado, no final do livro III, 414d-415e, como uma mentira (*pseûdos*) nobre (*gennaïon*) que se forja pela necessidade (*déonti*). Estas mentiras são caracterizadas por Sócrates no livro II, 377a, como aquelas que são no todo (*hólon*) mentiras (*pseûdos*), mas que trazem também alguma verdade (*alétheia*).

Segundo Leclerc, em "La Parole chez Hésiode" (1993: 312), a pedagogia estabelecida no livro III, baseada nas mentiras nobres, que contêm alguma verdade, não se distingue em nada daquela de Hesíodo. As mentiras nobres seriam, segundo a autora, as mentiras verossímeis da *Teogonia*. Dessa maneira, quando Sócrates diz que ela não é uma mentira nova, haveria uma referência não apenas ao conteúdo da mentira, mas também à sua forma.

A necessidade pela qual esta mentira é forjada é a de convencer os cidadãos, sobretudo os chefes, de que o modo de vida que segue o "princípio de especialização" e que o mantém é o melhor, o mais conveniente e que é função do governante e de seus auxiliares guardá-lo contra seus possíveis inimigos internos ou externos.

Sócrates inicia essa tarefa dizendo que é preciso persuadir os cidadãos de que a educação que lhes foi dada sucedeu como em sonhos. E que, na verdade, eles tinham sido moldados no interior da terra, tanto eles quanto suas armas e equipamentos. Os cidadãos da *pólis lógoi* surgem da terra já armados, já educados. Objetar-se-ia a Sócrates: se a educação deve convir à natureza de

cada um e se a diferença entre as naturezas é justificada pelo "mito das raças", como é possível que a educação se dê antes destas naturezas estarem modeladas? Repetindo de outra maneira: se a educação é a modelagem das naturezas, que sentido há em dizer que a educação deve convir a cada tipo de natureza? De forma mais simples: só há distinção de naturezas depois que os homens são educados?

Ser justo é exercer aquela que lhe cabe, por natureza, no tempo próprio. Este é aquele "princípio de especialização" que funda a cidade, e que será reencontrado no livro IV como definição da justiça. Leclerc (1993: 302) diz, ainda, que o que se encontra no caminho é sempre a fundamentação do que já estava em vigor. Mas, se é assim, se o que se encontra é aquilo que já determina o caminho, como uma mentira velha – a tradição, o *nómos* histórico – transforma-se em verdade nova, em iluminação do que permanecia invisível?

É o exame do estilo, do "como" do discurso, permite estes reencontros com o princípio. O exame do estilo é o exame do discurso (*lógos*) "como" ação (*érgon*). Discurso "como" criador de cidade. Discurso "como" formador de cidadãos. Discurso "como" mantenedor da unidade. Assim, encontra-se a verdade possível ao homem porque assim revela-se a relação sempre já existente, embora velada, entre discurso (*lógos*) e obra (*érgon*).

IV.

No início do livro IV, Sócrates é acusado de não tornar os guardiões da cidade felizes. Se, no livro I, os muitos haviam ligado a velhice moderada de Céfalos à sua riqueza – o que exigiu que o hóspede perguntasse qual era o maior bem que o ancião atribuía à sua propriedade – agora, novamente um acusador, a quem Adimanto dá voz, parece ligar bens à boa vida; não mais apenas ao conforto de uma velhice pouco penosa, mas à constituição da felicidade.

Ademais, a formulação da acusação retoma elementos da conversa com o anfitrião: a riqueza serve para o conforto de uma vida boa, em que se podem realizar as despesas que aprouverem, mas também para o sacrifício aos deuses e a recepção dos amigos. Desta maneira, o que se objetaria a Sócrates é ter tornado os responsáveis pela cidade, assalariados, com uma vida inferior à dos homens bem sucedidos na cidade histórica.

Esta acusação é semelhante à que Antifonte faz a Sócrates em *Memoráveis*, 1. 6, de Xenofonte:

Ó Sócrates, eu achava que os filósofos deveriam se tornar mais felizes. Tu, porém, me mostras que o proveito que tiraste da filosofia é o contrário disso. Vives de um modo tal que nenhum escravo desejaria estar sob o regime desse senhor (...) Também não recebes dinheiro, que compraz aos que o possuem, faz que vivam de modo mais livre e agradável.

Mais uma vez, como na intervenção de Gláucon no livro II, o costume parece ser o critério da objeção, e a abundância o valor que se quer preservar. Só que desta vez Sócrates não permitirá inchar-se o modo de vida dos guardiões, que afinal são os responsáveis por purgar a cidade inflamada, mas, ao contrário, argumentará, em sua defesa, que o valor que determina a felicidade da cidade justa não é o mesmo reconhecido na cidade histórica. Não são os bens que constituem a felicidade, mas o próprio. Não é a felicidade da cidade a soma da felicidade de suas partes, mas a felicidade das partes é que é determinada pela felicidade da cidade como um todo. Diz o réu (*República* 420b – 421b):

Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes (*eudaimonéstatoi*) deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça (*éthnos*), apenas, fosse especialmente feliz (*diaphérontos eudaímon*), mas que o fosse, tanto quanto possível (*málista*), a cidade inteira (*hóle he pólis*). (...) Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira (*hólen*). (...) Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade (*pleíste autoís eudaimonía eggenésetai*), ou se se deve ter em consideração a cidade inteira (*pólin hólen*).

Opõem-se, entre acusação e defesa, a totalidade de bens que costumeiramente considera-se constituir a felicidade, isto é, multiplicidade e abundância de bens, e simplicidade e despojamento da vida da classe dos guardiões que, para velarem pela cidade toda, devem viver de acordo com o que cabe à sua parte.

Sócrates, através da analogia com a pintura de uma estátua, defende-se argumentando que só é possível formar um todo belo (*hólon kalón*) se as partes que o compõem forem o que são. Não se devem pintar os olhos do homem representado na estátua de modo tal que não pareçam olhos. A identidade da parte depende da assunção, pela parte, daquilo que lhe cabe, seu limite, seu lugar e sua função no todo. Se todos forem tudo (*pân*), a cidade se perde e não se forma um todo (*hólon*). A ordenação da cidade, isto é, a obediência de cada uma de suas partes ao limite da suficiência, não apenas torna a cidade toda feliz como também garante sua segurança frente às demais cidades, ainda que elas sejam injustas.

A cidade sem riqueza nem pobreza revela-se a única que mantém unidade capaz de merecer ser chamada propriamente uma cidade, tornando-se grande não numérica ou aparentemente, mas, verdadeiramente, é a maior das cidades entre gregos e bárbaros. O limite (*hóros*) que os guardiões devem impor à grandeza da cidade é este: que ela possa crescer enquanto mantenha-se unida, e não mais. Este princípio, fundamental na preservação da cidade, está presente em toda produção artesanal, em toda criação, em toda vida: a unidade do que é é o que permite que o que é seja o que é. Portanto, toda multiplicidade que se dê em

algo deve estar articulada em, e submetida a uma unidade, sob pena de que, se isso se perder, perde-se o princípio de realização do que algo é.

No caso da cidade construída no discurso, unidade não é homogeneidade. As partes da cidade, que têm tarefas diferentes e complementares, distinguem-se por natureza e formação. Entretanto, só há cidade se as partes formarem um todo ordenado e uno (*hólon*). Pois bem, se a cidade deve manter-se unida, é natural que suas leis (*nómoi*) também estejam submetidas à unidade. Estarão todas em acordo com seu princípio fundamental: serão poucas, suficientes e simples:

Os preceitos que lhes impomos, meu bom Adimanto, não são, como poderia julgar-se, numerosos nem grandiosos, mas todos muito reduzidos, desde que guardem a grande norma proverbial, ou melhor, uma norma que não é grande, mas adequada. (...) A instrução e a formação. Efetivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem, como a posse das mulheres, casamentos e procriação, pois todas estas coisas devem ser, o mais possível, comum entre amigos, como diz o provérbio. (Platão, *República* 423d)

Os preceitos impostos podem ser resumidos em uns poucos, que convêm à boa ordem, e que devem ser capazes de acompanhar os guardiões por todas as múltiplas experiências e circunstâncias pelas quais vierem a passar. A observância às leis, a preservação da boa ordem (*eunomia*) é contraposta à subversão da ordem (*paranomía*). Nos passos 424a-d, Sócrates volta a relacionar o caráter dos homens, e, então, sua inclinação a preservar ou subverter a ordem, ao gênero musical. Os guardiões devem cuidar, portanto, principalmente da música que se faz na cidade. Música e leis estão intimamente ligadas através do caráter dos homens. Um novo modo musical pode introduzir, na cidade, a variedade, a multiplicidade excessiva, que faz com que a cidade deixe de ser ordenada, una, e, assim, deixe de ser propriamente cidade.

Pode-se compreender a discussão sobre a boa ordem (*eunomia*) como uma retomada e generalização para a ordenação da cidade do que foi dito sobre a formação (*paideía*) da alma dos guardiões nos livros II e III. Lá Sócrates afirmou (401c):

Devemos mais é procurar aqueles dentre os artistas (*demiourgoús*) cuja boa natureza (*eúphyos*) habilitou (*dynaménous*) a seguir os vestígios da natureza (*phýsin*) do belo (*toû kaloû*) e do perfeito (*euskhémonos*), a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável (*hygieinoi tópoi*), tirem proveito de tudo (*pántos*), de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas (*kalòn érgon*), como uma brisa salutar de regiões saudias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar (*homoióteta*), a apreciar (*phílian*) e a estar em harmonia (*xymphonían*) com a razão formosa (*tôi káloi lógoi*)? (...) E porque aquele que foi educado

nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural (*mè kalòs demiourgethènton e mè kalòs phynton*), e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas (*tà kalà*), e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma (*psykhén*), com elas se alimentaria (*tréphoit'*) e tornar-se-ia um homem perfeito (*kalòs kagathós*).

Aqui (425a):

Quando, portanto, as crianças principiam por brincar belamente (*kalòs*), adquirem, através da música (*dià tès mousikès*), a boa ordem (*eunomían*) e, ao contrário daqueles, ela acompanha-os para toda (*pánta*) a parte, e, com seu crescimento, endireita (*epanóρθousa*) qualquer coisa que anteriormente tenha decaído na cidade (*póleos ékeito*).

Adiante (425b):

Parece-me, Adimanto, que o impulso que cada um tomar com a educação (*paideías*), determinará (*hormései*) o que há-de seguir. Ou o semelhante não se agrega (*parakaleí*) sempre ao semelhante (*homoíon*)?" E (425d): "Não vale a pena (*áxion*) estabelecer preceitos (*epitáttein*) para homens de bem (*andrási kaloís kagathoís*), porque facilmente (*ráidios*) descobrirão (*eurésousi*) a maior parte das leis que é preciso formular (*nomothetasasthai*) em tais assuntos.

Aqui vemos concordância com o fragmento DK60 de Antifonte:

Considero que a primeira das realizações que se dão entre os homens é a educação; pois, se o princípio de uma realização é produzido retamente, retamente – é verossímil – há de vir-a-ser o fim; pois quando se introduz a semente na terra é preciso escapar pelo desabrochar; e quando se planta a nobre educação no corpo novo, desse modo ele vive e floresce durante toda a vida, e nem a chuva, nem a seca o impedem.

Os que não preservarem a boa ordem, por outro lado, passarão a vida a fazer e corrigir as leis, como doentes que buscam inúmeros remédios para seus males, mas não querem modificar aqueles hábitos que lhes impedem de ter uma boa saúde. As cidades mal administradas fazem o mesmo: não deixam os cidadãos tocarem no todo (*hólen*) da constituição, no seu princípio ordenador, mas estabelecem e modificam amiúde as leis, sem perceberem que estão, assim, cortando as cabeças da Hidra. Os políticos destas cidades preferem agradecer a maioria a dar-lhe o que é necessário, como um médico que, em vez de curar, mima o doente.

Ao desprezo de Adimanto por estes falsos políticos, Sócrates contemporizar que tais homens são ignorantes de medida e, por isso, sem poder medir por si mesmos, são convencidos por o que dizem os muitos (426e). A boa ordem dos cidadãos, na *República*, precisa ser desenvolvida, pela formação, em suas almas.

V.

Quando Sócrates apresenta a tarefa da educação na cidade como sendo a de cercar o jovem de harmonia, em todas as suas expressões, para que ele encontre, em si mesmo, o elemento harmônico que permitirá o seu bem agir, ele está apontando para a necessidade de que seja formada na alma a capacidade de reconhecer a medida natural (401b). A construção da cidade seria o exercício desta formação.

A tradição poética parece falhar em indicar e exemplificar a medida. Gláucon e Adimanto, expressamente, apresentam os poemas como elogios da injustiça. A sofística e a retórica apresentam como “natural” a paranomia. Assim, urge encontrar outro guia, discurso capaz de tornar visível o que se escondeu – qual enigma – na palavra, capaz de ensinar os jovens a conquistarem suas heranças. Mas que discurso é este que será capaz de levar a alma a encontrar medida para ações e discursos?

Na leitura do “mito das raças” foi proposto que o discurso, ao voltar-se a seu próprio exame, compreende-se como ação. Como ação, o discurso torna-se *érgon*. A tarefa socrática, no diálogo, é, então, discursivamente demiúrgica: fabricar no *lógos* uma cidade, com seus *nómoi*, que torne visível o ser e a potência da justiça e da injustiça, desvelando a artificialidade da convenção, que se passa por “natural”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo natural que as ações tenham menos aderência à verdade do que as palavras, como diz Sócrates, em 473, não se pode ser forçado a mostrar perfeitamente realizado tudo (*pantápassi*) o que se disse, mas apenas do modo mais aproximado possível. Mas perguntemos: por que seria natural que as ações fossem menos aderentes à verdade do que as palavras? Pode-se justificar esta afirmação socrática a partir de uma compreensão geral de qual seria a posição da filosofia platônica: o *lógos* tem mais aderência à verdade do que a *praxis* porque a natureza da realidade é imutável e inteligível (sendo, pois, objeto de conhecimento e discurso) enquanto as ações estão circunscritas ao domínio do sensível, sendo, então, imperfeitas e decadentes. Esta justificativa parece, no entanto, uma interferência *ex-machina*, pois, do que se disse no diálogo, nada permite afirmar que o discurso tenha, por si mesmo, uma ligação privilegiada com a verdade.

Ao contrário, na investigação sobre as formas do discurso, empreendida no exercício de construção da cidade, a verdade do discurso dependia da sua relação com as coisas (*prâgma*), as obras (*érga*) e a alma (*psykhé*). A separação entre *lógos* e *érgon*, que estaria suposta no privilégio do discurso em relação à verdade acordado por Sócrates e Gláucon, soa, então, artificial. Não são as palavras do diálogo construtoras de cidades e, portanto, ações? Talvez Sócrates queira dizer algo diferente daquilo que supusemos: as obras discursivas não precisam, para

serem verdadeiras, de que se efetive de fato, isto é, historicamente, aquilo que elas dizem. Sua efetividade dá-se na transformação que elas representam como obras (*érga*) na lida (*prâxis*) da alma (*psykhé*) com as coisas (*prâgma*).

Se o diálogo se rende novamente à exigência de Gláucon (474a) não será porque o dito é em si mesmo insuficiente, tendo que ser complementado por uma demonstração de sua possibilidade efetiva e natural, mas porque a formação da alma, representada pela harmonização dos desejos do jovem, é a medida da verdade desta obra.

Assim, como *érgon* (como a escultura do mais belo homem), e não cegado pela convenção da realidade histórica aparente ou pela suposta naturalidade atribuída ao comportamento do que age em segredo, o discurso precisa explicitar-se ainda mais, precisa dobrar-se sempre novamente sobre si e tornar visível, à alma, sua ordenação.

A resposta, então, ao desafio antifônico de Gláucon seria: o que age em nós quando estamos sós depende do exame que fazemos do que ordena nossa alma. Não basta agir contra a convenção histórica porque é ela também que forma a (des)ordem de nossa alma e determina os seus desejos “anticonvencionais”. Só a desconstrução e reconstrução responsável da nossa ordenação de alma e cidade, permite-nos viver em *eunomia* estando visíveis ou invisíveis aos outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antifonte (2008), *Antifonte, testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução de Bellintani Ribeiro, L. F. São Paulo: Loyola.
- Leclerc, M.-C. (1993), *La parole chez Hésiode. A la recherche de l'harmonie perdue*. Paris: Les Belles Lettres.
- McCoy, M. (2010), *Platão e Arte da Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução Oushiro, L. São Paulo: Madras.
- Platão (2008), *A República*. Tadução de Rocha Pereira, M. H. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Plato (1979), *Platonis Opera*. Ioannes Burnet. I-V. Oxford : Clarendon Press.
- Solmsen, F. (1962), *Hesiodic Motifs in Plato*. Genève: Fondation Hardt/Vandoeuvred.
- Strauss, L. (1978), *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press.