

# Casas, património, civilização

## *Nomos versus physis* no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto  
(coords.)

**O COSTUME, A POLÍTICA E A MODELAÇÃO  
DA NATUREZA HUMANA**  
Custom, politics and modulation of human nature

ADMAR ALMEIDA DA COSTA  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
costa.admar@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9744-6601>

*O Asclépio de que falas é um político*  
Platão, *Rep.* 407e

**RESUMO** – A partir de Hipócrates, pretendemos analisar a relação *phýsis* e *nómos* e, em especial, a ação do *nómos* sobre a *phýsis*, tal como ela nos é apresentada ao longo do tratado *Ares, águas e lugares*, aonde encontramos vários casos em que a natureza foi modificada seja pela ação direta do costume, seja pela ação do lugar e do clima. Em seguida, pretendemos defender que o sentido de natureza encontrado na *República* é bastante influenciado por essa concepção médica, além de ser decisivo para entendermos o papel e o alcance da filosofia política de Platão.

**PALAVRAS-CHAVE** – Hipócrates, Platão, *nómos*, *phýsis*, política.

**ABSTRACT** – From Hippocrates, we intend to analyze the relationship between *phusis* and *nomos*, and in particular, the action of *nómos* on *phýsis*, as it is presented to us throughout the treatise *Airs, waters and places* which gives several cases in which nature was modified by the direct action of custom, or by the action of place and climate. Then we intend to defend that the sense of nature found in the *Republic* is greatly influenced by this medical conception which is decisive to understand the scope of Plato's political philosophy.

**KEYWORDS** – Hippocrates, Plato, *nómos*, *phýsis*, politics.

## O TRATADO

Logo no começo do tratado médico intitulado *Ares, águas e lugares*<sup>1</sup>, Hipócrates ensina o quão importante para o campo médico é a investigação dos

---

<sup>1</sup> O tratado é dividido em duas partes e, devido à relevante diferença que contrasta a primeira metade (1-11) com a segunda (12-24), muitos comentadores suspeitaram da autoria do texto. R. Joly repercutiu o debate entre os filólogos M. Pohlenz e H. Diler sobre sua autenticidade e integridade. Ao lado de Pohlenz, Joly confirma que um mesmo autor – Hipócrates – escreveu

efeitos das mudanças das estações do ano, das águas, dos ventos e do sol sobre a saúde humana. Ao lado disso, indica que é preciso saber da dieta dos homens: o que lhes dá prazer, o que comem e bebem, se praticam exercícios ou se são ociosos. Relacionando as ocorrências de certas doenças ao tipo de água e vento que predomina em cada cidade, Hipócrates assinala a relação destes elementos com a mudança das estações do ano para, em seguida, destacar o efeito que tudo isso tem sobre a natureza humana.

A investigação do todo, aonde o ser humano está ambientado, faz a medicina extrapolar o seu escopo inicial: a saúde e a doença no corpo e é motivo de grande controvérsia. Hipócrates defende a investigação da *meteorologia* e da *astrologia*<sup>2</sup> como condição prévia à boa atuação médica, reconhecendo que o funcionamento do corpo humano imita a dinâmica do *cosmos* e é por ele influenciado. Na famosa citação do *Fedro*<sup>3</sup> sobre a necessidade da investigação do todo para o conhecimento da parte, Platão estabelece que só é possível chegar à posse da *tékhne* após o conhecimento da natureza do todo (*toû hólou phýseos*). Fazendo referência a Hipócrates, Sócrates e Fedro concordam que esse método<sup>4</sup> vale também para quem deseja conhecer o corpo, pois só se pode compreender a parte em vista do todo. Na sequência, eles concluem que foi a prática daquele método de análise da natureza que levou Péricles a adquirir alguma arte ao lado de Anaxágoras.

O tratado *Ares, águas e lugares* põe em prática esta “medicina meteorológica”, em que prevalece a interação entre natureza humana e fatores ambientais. Apesar de mencionar a “medicina cosmológica”, Hipócrates pouco se atém a ela, aqui. No que diz respeito à investigação “meteorológica”, porém, o tratado é quase exaustivo no levantamento de todos os modos possíveis de alterar a natureza humana<sup>5</sup>, seja de modo voluntário, por meio da arte, seja de modo involuntário, por meio de fatores ambientais, o que nos dá uma dimensão de “natureza” como algo dinâmico. Dentre os elementos capazes de modificar a natureza humana destaca-se a água, o vento, o clima, a posição geográfica e o costume quando praticados desde a infância, a dieta e as drogas (*phármakoi*). Em todo caso, porém, destaca-se a força que cada mudança tem sobre a natureza ou constituição (*phýsis*) do corpo, alterando a proporção (*symetria*) e a mistura

---

não só as duas partes desta obra, como também *A doença sagrada, Epidemias e Prognóstico*. Cf. Joly 1964: 75.

<sup>2</sup> Cf. *Ares* 2. 16-17.

<sup>3</sup> Cf. *Fedro* 269 e.

<sup>4</sup> O método (*methódou*) de análise implicaria a *diáresis* como parte integrante do estudo e das teorias médicas, segundo Galeno. Cf. Edelstein 1987: 119.

<sup>5</sup> Por exemplo: “Tais naturezas (*phýsias*) são levadas à hidropsia” (7. 21); “há algumas naturezas e alguns casos de enfermidades (*phýsies kai noseúmata*) para as quais tais águas são apropriadas” (7. 49); e a passagem mais emblemática, sobre os Macrocéfalos, em que “o costume se inseriu na natureza” (*phýsis xymbálletai tói nómoi*), analisada na sequência.

(*eucrasia*) dos seus elementos. Como a noção de saúde (*hygiès e hygíeia*) implica *equilibrium* entre os elementos corporais<sup>6</sup>; a doença, ao contrário, é entendida como a separação ou isolamento de um elemento em relação ao outro. Como observa Jouanna, o equilíbrio interno pressupõe sempre uma relação proporcional entre o corpo e o que vem de fora, isto é, entre o organismo e a dieta, de um lado, e, de outro, entre o organismo e seu ambiente<sup>7</sup>.

No contexto desta compreensão de saúde, a noção de mudança (*metabolé*)<sup>8</sup> é fundamental para entender a patologia, uma vez que a mudança é a causa e a explicação de como um estado normal e saudável torna-se doente. Por contraste, também podemos entender o que é natureza para Hipócrates. O estado natural é semelhante ao da boa saúde<sup>9</sup>. A natureza, ou a natureza humana, é a base para o médico distinguir o normal e o patológico. Natureza significa a boa ordem dos elementos do corpo, isto é, seu equilíbrio que, quando quebrado, precisa da ação externa da medicina ou interna, da própria natureza. Como ressalta Edelstein, “from the fifth century b.C. on nature was conceived as a mechanical or dynamic power of its own without any divine manifestation”<sup>10</sup>. Em alguns casos, fala-se da natureza como algo divino, em outros casos não. Todavia, não há divergência pois Hipócrates afirma sobre a natureza “que nenhuma é mais divina ou mais humana do que outra” e “nada vem a ser senão da natureza” (οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται)<sup>11</sup>. Emprestando as palavras do *Da arte* 6:

O fato de desconhecermos as causas de uma doença e de sua reversão não nos autoriza a darmos crédito ao espontâneo (*autómaton*), tomando-o como o “porquê” (*dià ti tó*) de um efeito e, assim, mais uma vez menosprezar a ciência que sempre tem uma essência (*ousía*), ao passo que o autómaton é só um nome pra algo que ignoramos e, pois, não existe.

<sup>6</sup> “O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual tem saúde e adoecer.” *Da natureza do homem*, 4 (cf. Cairus, Ribeiro Jr. 2005: 43).

<sup>7</sup> Jouanna 1999: 328.

<sup>8</sup> Mesma opinião pode ser encontrada em Tucídides (*História da Guerra do Povo grego*, 7. 87), para quem os prisioneiros atenienses empenhados nas “pedreiras” de Siracusa durante a desastrosa expedição siciliana ficaram doentes devido a uma mudança (*metabolé*) na temperatura, quando o calor sufocante do verão deu lugar a noites frias de outono. Mais a frente, trataremos do tema na *República*.

<sup>9</sup> “This was defined by normal patterns of bodily organization, whether at the elementary, anatomical, or physiological level, and a normal capacity for reacting to external influences, whether regimental or environmental. The natural state, like the state of good health, was the normal state. Thus the physician was able to take the body’s natural and healthy condition as the model for his art.” Cf. Jouanna 2001: 345.

<sup>10</sup> Edelstein 1987: 213.

<sup>11</sup> *Ares* 22. 8.

Enquanto força dinâmica, a natureza atua, cresce, corrompe-se ou adapta-se às mudanças: “The *constitutions* of men are well or ill adapted to the seasons, some to summer, some to winter; others again to districts, to periods of life, to modes of living, to the various constitutions of diseases”<sup>12</sup>. Além disso, como é ressaltado em *Epidemias*, “a natureza é médica de sua doença”, “pode encontrar (*aneurískein*) a saída por si mesma” e “produz (*poiéei*) o que é necessário”<sup>13</sup>. Somente quando a natureza não encontra um caminho por si mesma e quando ela se nega a cooperar com a medicina, o médico deve recorrer à força:

Quando essa informação não está disponível, e a natureza não produz nada por si mesma, a medicina encontra meios de coação, pelo qual a natureza é constrangida, sem ser prejudicada, a desistir de seus segredos; quando estes são abandonados, ela deixa claro, para aqueles que conhecem a arte, que caminho deve ser seguido.<sup>14</sup>

Entre as opções que o médico tem para constranger e forçar a natureza encontra-se o *phármakon*, que conta entre as substâncias externas, igualmente naturais, capazes de produzir várias modificações no paciente. Com efeito, o “*phármakon*”<sup>15</sup> atua sobre a natureza como “the hands of the gods”.<sup>16</sup> Quando bem usado, o *phármakon* – normalmente de origem vegetal – possui o poder de “remodelar” a natureza corrompida ou desequilibrada e trazê-la de volta à perfeição.

Uma vez provado que a natureza humana sofre variados tipos de influência externa, cabe agora descobrir se é possível relacionar o tipo de variedade cultural e de costume existente entre os vários povos com alguma característica relevante do *habitat* que acolhe cada povo. Não se trata mais de reconhecer a ação externa apenas sobre o corpo, mas sobre o *éthos* e o *nómos*, isto é, sobre as instituições políticas e os costumes morais que identificam cada povo que os põe em prática em cada região do mundo conhecido por Hipócrates. Ao buscar entender como as ações externas afetam e modelam a alma<sup>17</sup>, o corpo, o espírito

---

<sup>12</sup> Φύσιες δὲ ὡς πρὸς τὰς ὥρας, αἱ μὲν πρὸς θέρος, αἱ δὲ πρὸς χειμῶνα εὖ καὶ κακῶς πεφύκασιν, αἱ δὲ πρὸς χώρας καὶ ἡλικίας καὶ διαίτας καὶ τὰς ἄλλας καταστάσεις τῶν νούσων ἄλλαι πρὸς ἄλλας εὖ καὶ κακῶς πεφύκασιν. Tradução inglesa de Jones 1984-1995.

<sup>13</sup> “The body’s nature is the physician in disease. Nature finds the way for herself, not from thought. For example, blinking, and the tongue offers its assistance, and all similar things. Well trained, readily and without instruction, nature does what is needed.” *Epidemias* 6. 5. 1.

<sup>14</sup> *Arte* 13.

<sup>15</sup> Ao compreender que o discurso é um tipo de *phármakon*, acredito que Platão, seguindo a tradição médica, reconhece também o poder que este tem de alterar e modelar a natureza humana, através de discursos (*lógoi*) ou narrativas (*mýthoi*) cantadas pelas amas aos bebês.

<sup>16</sup> Cf. Edelstein 1987: 231.

<sup>17</sup> “Em climas que se modificam há a vivacidade no corpo e na alma” (ἐν δὲ τῷ μεταβαλλομένῳ αἱ τάλαιπωρίαὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ). *Ares* 23. 20. Tradução de Cairus e Ribeiro.

(*gnóme*), os caracteres e os sentimentos (*éthea kai tàs orgás*), Hipócrates entrelaça as fronteiras da medicina com a da arte política.

### EUROPA E ÁSIA, A IRA E A DOCILIDADE

Reputada como a parte etnográfica do tratado, os capítulos 12-24 apresentam as características dos povos da Europa e da Ásia, relacionando a escolha de suas instituições (*nómoi*) com as singularidades geográficas e climáticas de cada região. Aqui, vemos o médico, perito na *téchne ietrikês*<sup>18</sup>, estender o domínio de sua ciência sobre o campo político e moral, a partir de uma investigação atenta à mútua interação entre ambiente, natureza e costume, de onde resulta a diversidade dos povos e sua identidade, em conformidade com cada região habitada e conhecida pelo autor. Sem entrarmos na polêmica sobre o alcance das viagens de Hipócrates, nascido e educado na região da Jônia, podemos admitir, como Jouanna, que o mundo descrito por Hipócrates coincide, até certo ponto, com aquele a que temos acesso na obra de Hecateu de Mileto, em que a terra, como um todo, é representada como um disco rodeado pelo rio Oceano e dividida em dois continentes, a Europa e a Ásia. A Europa se estende do sul da Espanha até o lago Meotis (atual Mar de Azov), enquanto a Ásia incluía não apenas o Império Persa, mas também a parte conhecida da África, que é o Egito e a Líbia<sup>19</sup>. O objetivo do tratado é enunciado pelo próprio autor:

Desejo falar agora sobre a Ásia e a Europa, no quanto diferem mutuamente em todos os aspectos (*eidos*), e sobre a compleição dos povos, em que se distinguem, sem que se pareçam em nada entre si... Afirmo que a Ásia difere da Europa no que concerne às naturezas (*phýsias*) de todas as coisas que brotam da terra (*tês gês phyómenon*) e dos homens. Pois na Ásia, tudo é muito mais belo e maior; essa região é mais dócil e os caracteres dos homens mais amenos<sup>20</sup> e mais afáveis.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Muitos estudiosos têm apontado a forte proximidade entre o tratado *Ares, águas e lugares* e a *Enfermidade sagrada* no que tange à relação entre *nómos* e *phýsis*. Aponta-se também a proximidade do estilo e o interesse pela etnografia com as obras de Hecateu e Heródoto. Jouanna defende que os tratados foram provavelmente escritos na segunda metade do século V, e tiveram grande influência sobre os pensadores da época, especialmente Platão. Cf. Jouanna 1999: 216.

<sup>19</sup> Segundo Jouanna, a obra de Hecateu de Mileto, *Periegesis*, foi escrita no final do século VI a.C., ou no começo do V. Cf. Jouanna 1999: 219.

<sup>20</sup> Minha hipótese é que em Platão, na *República* e nas *Leis*, ecoa a influência deste tipo de compreensão, que busca temperar a cólera com a docilidade, a fim de modelar a alma/natureza mais perfeita do cidadão: “Todo homem deve unir à cólera a maior amabilidade possível” (*θυμοειδῆ μὲν δὴ χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι, πρᾶον δὲ ὡς ὅτι μάλιστα*, *Leis* 731b). Vejam-se outras ocorrências: *Teeteto* 144a, *Eutidemo* 303d, *República* 375c, 500a, *Leis* 731b-d, 733e, 792e. Nesse sentido, é lícito aproximar ἥπιος de πρᾶος (*Rep.* 375c) bem como de ἀπαλός (*Banquete* 203c).

<sup>21</sup> *Ares* 12. Tradução de Cairus e Ribeiro.

A Ásia é a região mais bela e cultivada (*hémeros*), e daí o autor deriva que o caráter ou disposição dos homens é mais dócil e temperado (*éthea*<sup>22</sup> *tôn anthrópon epiótera kai euorgetótera*). Chama atenção a cadeia causal do raciocínio: uma terra mais bela é melhor cultivada pela ação humana que, por sua vez, engendra uma maior docilidade de caráter. Quando se depara com povos muito diferentes, egípcios e líbios, por exemplo, o autor relaciona tal singularidade ao efeito das mudanças severas de estações.

O que ocorre com a terra é semelhante ao que ocorre, de outra parte, com os homens. Pois onde as estações produzem mudanças maiores e mais frequentes, ali também a região é mais selvagem e mais irregular, e encontrarás montanhas maiores, com bosques, platôs e alagados. (...) Assim é também em relação aos homens, se se observar bem. (...) As estações que mudam a natureza da compleição (*tês morphês tèn phýsin*) são diferentes.<sup>23</sup>

No encaço das grandes diferenças de natureza e seus efeitos sobre o costume, o exemplo dos Macrocéfalos<sup>24</sup> é paradigmático para ratificar a tese da diversidade étnica extrema. Este povo mítico deve o formato de suas cabeças primeiramente ao costume, depois à natureza, ilustrando um caso muito particular de interação entre costume e natureza. No começo (*arkhé*), os Macrocéfalos estimularam o alongamento do crânio dos recém-nascidos, por meio das mãos, de ataduras e de artifícios apropriados (*tekhnémata epitédeia*), acreditando na relação entre nobreza e cabeças alongadas. A influência do costume sobre a natureza é limitada<sup>25</sup>, e o sucesso desta ação envolve o tempo oportuno, aproveitando-se do período em que as cabeças dos bebês estão ainda moles e maleáveis (*hapalén*). Foi, também, graças ao longo tempo em que tal prática prevaleceu entre os Macrocéfalos que eles perceberam que o costume se fundiu à natureza: “Quanto à origem disso, o costume foi o principal causador da forma alongada

---

<sup>22</sup> *Éthea*, plural de *éthos*, significa costume, hábito e, do ponto de vista filológico, serve também para designar o lugar onde habitam os povos.

<sup>23</sup> *Ares* 13.

<sup>24</sup> “Los macrocefalos (*makrokephaloi*) son mencionados ya por Antifonte (B 46 DK), quien nos da mas noticias sobre ellos. Lo mas probable es que el autor de nuestro tratado no conociera directamente a este pueblo legendario, del que se habia ocupado la historiografia jonica, y al que se le solia situar en un lugar incierto en torno al Mar Negro. Los antropólogos saben hoy que, efectivamente, tales deformaciones del craneo tenian lugar, a la sazón, entre ciertos pueblos del Caucaso”. Cf. *Tratados Hipocráticos* II 1986: 69.

<sup>25</sup> A compreensão de natureza continua a implicar a noção de ordem e de um poder com limites, e o mesmo vale para a *téchne*, como é esclarecido em *Da Arte* 8: “For if a man demands from an art a power over what does not belong to the art, or from nature a power over what does not belong to nature, his ignorance is more allied to madness than to lack of knowledge”.

de sua cabeça, mas agora a natureza influencia o costume” (*nûn dè kai he phýsis xymbálletai tòi nómoi*)<sup>26</sup>.

Através de um longo tempo, a repetição de um artifício ganha *status* de costume que, por sua vez, torna-se natural. Pela força das mãos e das ataduras, a natureza mesma é modelada de forma a engendrar, por si mesma, o que lhe era externo<sup>27</sup>. Por ter se tornado uma característica natural, o tamanho e o formato da cabeça passaram a ser não só conservados, como também transmitidos de geração para geração, em razão da seguinte explicação: “se os pais de olhos azuis geram filhos de olhos azuis, o que impediria que de macrocéfalos nascessem macrocéfalos?”<sup>28</sup>

Aprofundando a consequência das grandes mudanças meteorológicas sobre o caráter dos povos, deparamo-nos com a explicação do porquê de cada região ter esta ou aquela organização e instituição política (*nómos*)<sup>29</sup>. A presença de ânimo e de coragem (*thymós* e *andreia*)<sup>30</sup> distingue a belicosidade do europeu e sua propensão à guerra do caráter dócil do asiático, que se mantém longe dela. Tal como antes, a intensidade das mudanças estavais explica tal diferença, produzindo diferentes consequências no corpo e no ânimo. “Daí ser normal que exacerbem sua ira e participem mais da inflexão e do ímpeto do que se vivessem sempre nas mesmas condições”<sup>31</sup>. Se a natureza participa da modelação do caráter, tornando-o mais doce ou rude, este, por sua vez, é indissociável das instituições (*proséti dià toûs nómous*)<sup>32</sup>, de onde resulta formas variadas de mando e obediência, entre os homens. Sendo dócil, o asiático suporta ser governado por

---

<sup>26</sup> *Ares* 14. 5. Passagem comparável às *Leis* 792e, onde se lê: “Ninguém deve buscar o excesso de prazer muito menos, na medida do possível, o bebê recém-nascido, pois devido à força do hábito é na infância que todo o caráter é mais efetivamente determinado”.

<sup>27</sup> “Na origem o costume se cumpre, de sorte que a natureza está submetida à força. Com o passar do tempo, (aquela forma) está inserida na natureza, de sorte que o costume já não mais força nada.” *Ares* 14. 5; tradução de Cairus e Ribeiro.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> Nas *Leis* supõe-se o mesmo tipo de interação entre ambiente natural, posição geográfica e caráter: “o mar é verdadeiramente ‘um vizinho salgado e amargo’ já que enchendo os mercados da cidade de mercadorias estrangeiras e comércio a varejo, e fazendo germinar nas almas humanas os expedientes da desonestidade e da astúcia” (*Leis* 705a); ou ainda: “alguns locais são naturalmente superiores a outros para gerarem indivíduos humanos de uma índole boa ou má, diferença natural contra a qual nossa legislação não pode se chocar” (*Leis* 747d). Tradução de Francisco Lisi.

<sup>30</sup> *Ares* 16. 1.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> “Tras cada uno de los motivos (*prophasies*) naturales, el autor acude a las instituciones políticas (*nomoi*), como explicación adicional de la debilidad de los asiáticos, *nomos*, sustantivo formado sobre la raíz de *nemo* ‘repartir segun el uso o la conveniencia’, designa lo que está de acuerdo con la norma y el uso. Desde comienzos del siglo V a. C., se especializa en designar las leyes, tanto las no escritas, como las fijadas por la escritura.” Cf. *Tratados Hipocráticos* II 1986: 73.



um rei (*basileu*), cujo domínio não favorece a prática do controle de si e do exercício da guerra<sup>33</sup>. Quando luta e enfrenta a morte e a dor, é sempre por imposição do rei; e se chega a mostrar vigor na batalha, o mérito disso tudo fica com o rei, não com o súdito. O caráter dócil e submisso do asiático difere do europeu e do bárbaro que, mesmo quando vivem na Ásia, não se submetem ao despotismo, “mas são autônomos e sofrem por conta própria” (*all'autónomoi eisi kai eoutéoi talaiporeûsin*)<sup>34</sup>.

Um legislador atento, após a leitura de *Ares, águas e lugares*, certamente aprenderia a controlar e regular a coragem de seus governados, por meio de leis e costumes, de modo que eles não fossem tão dóceis a ponto de serem escravizados sem resistência, nem tão hostis a ponto de recusar qualquer tipo de comando. Ao perceber que a coragem e a boa disposição de seus cidadãos não foram engendradas pela natureza, o legislador poderia recorrer ao *nómos*, pois este também é capaz de engendrá-las ao se aliar (*prosgígnomai*) à natureza<sup>35</sup>. Aliadas à natureza, as instituições políticas (*nómos*) se valem do costume e da educação para burilar e modelar a alma do cidadão. Acolhendo tal ensinamento, o Platão político é também médico de almas e de corpos, como veremos. Portanto, uma conclusão parcial a partir deste texto de Hipócrates é que de tal modo a natureza interage com o costume (*nómos*) que podemos observar tanto a modificação da natureza pelo costume quanto do costume pela natureza.

## O NATURAL E O ADQUIRIDO

A influência exercida pelas diversas manifestações do costume sobre a alma e natureza humana não é consenso entre os antigos. A interação entre *nómos* e *phýsis*, tal como vista em Hipócrates, dá lugar, muitas vezes, a uma oposição. O diálogo entre Mênon e Sócrates expõe bem a questão:

Podes dizer-me, Sócrates, se a virtude é ensinável? Ou não é ensinável, mas adquirida por meio do exercício? Ou nem por meio do exercício, nem que pode ser aprendida, mas é *qualidade natural dos homens, ou obtida de alguma outra maneira?* (*Mênon* 70a)

---

<sup>33</sup> O próprio Platão relativiza este quadro, nas *Leis*, quando atribui ao governo de Ciro uma qualidade essencial da cidade democrática: a *parrhesía*, a liberdade de palavra, a possibilidade de se pronunciar a própria opinião contra quem detém o poder. Mesmo Dario, monarca por convicção, teria introduzido “uma certa igualdade entre todos” (*Leis* 695c).

<sup>34</sup> *Ares* 16. 25.

<sup>35</sup> “La valentia y el aguante no se dan en su alma, de conformidad con la naturaleza, pero pueden producirlos las instituciones políticas, si colaboran en ello” (τὸ δὲ ἀνδρείον καὶ τὸ ταλαίπωρον ἐν τῇ ψυχῇ, φύσει μὲν οὐκ ἄν ὁμοίως ἐνεῖη, νόμος δὲ προσγενόμενος ἀπεργάσσι τῶν, *Ares* 24. 15). Tradução de López Férez e García Novo.

A pergunta enfatiza três elementos necessários à educação: instrução (*didaktón*), prática (*asketón*) e natureza (*phýsis*), o que constituirá o núcleo de todo o diálogo. A conjunção alternativa é, presente três vezes na questão, indica que Mênon compreende as alternativas mencionadas como excludentes, sugerindo a oposição entre *phýsis* e *didaktós*. Esta oposição, frequentemente associada aos sofistas<sup>36</sup>, tem lugar em Píndaro, autor lembrado tanto no *Mênon*, quanto no *Górgias*, onde podemos ler:

Tudo o que é natural é excelente.  
Muitos dos homens esforçam-se em conquistar a fama com  
virtudes ensinadas.<sup>37</sup>

A superioridade da virtude adquirida pela natureza fica evidente nesta outra passagem:

Alguém com virtude inata tem mais peso.  
Mas o que [a] obtém pelo aprendizado é um homem que vive no escuro,  
respirando ora uma coisa, ora outra, que não pisa  
com o pé firme, mas prova inúmeras virtudes com sua mente imperfeita.<sup>38</sup>

Herdeiro das tradições de seu tempo, Platão reconhece o valor da virtude natural tal como elogiada por Píndaro, sem considerar a virtude adquirida como artificial. Longe disso, ele compartilha com Hipócrates a sabedoria segundo a qual naturezas são forjadas pelo costume, visando tanto aperfeiçoar o que carece de virtude, quanto preservar a perfeição, quando ela é natural. Acrescentando docilidade à alma que é irascível e irascibilidade à que é excessivamente dócil, Platão ensina, além disso, como preservar a coragem e buscar sabedoria. A arte de forjar uma segunda natureza, minimamente modificada e preservada pela força do costume, corresponde à arte da política ou à de fazer leis.

No contexto da *República* a tala dos Macrocéfalos cede lugar aos moldes (*týpoi*, *Rep.* 377b), mas a atenção está voltada igualmente para aquele que é novo e ainda maleável. Mas como se modelam cabeças e se guiam almas? Com dis-

---

<sup>36</sup> Tese defendida por alguns sofistas e seus discípulos: “We know that certain Sophists, or disciples of Sophists, such as Antiphon or the Callicles of Plato’s *Gorgias*, used the antithesis *nomos/physis* in a subversive way in politics and ethics to devalue law, seen as an arbitrary and restrictive institution, in favor of nature, the true order that justified the strongest law... The Hippocratic physician thus occupied a middle ground between the old conception, which made of *nomos* the ‘king of all things mortal and immortal (...)’ and the Sophistic conception, in which *nomos* had become a mere social convention.” Jouanna 1999: 224.

<sup>37</sup> Píndaro, *Olímp.* 9. 100-217.

<sup>38</sup> Píndaro, *Nem.* 3. 40-42.

cursos e mitos<sup>39</sup>, com cantigas, com o balanço do berço. Enfim, com uma educação completa, que começa muito cedo e termina tarde. Educação que deve estar sempre de acordo com os ensinamentos do legislador e fundador da cidade, para evitar conflitos futuros entre governantes e governados. O cuidado que o legislador tem com os moldes (*týpoi*) justifica-se pelo fato de o sucesso ou a corrupção da cidade depender do tipo de organização entre natureza e costume que foi tomado como o melhor. Nesse sentido, a cidade passa a depender da preservação do bom modelo e da eliminação do mal. A cidade mesma se origina no fato de que, afirma Sócrates, “em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de uma tarefa” (*Rep.* 370b).

A fala de Sócrates, mais tarde alçada à definição mesma de justiça, é enigmática e tem suscitado grandes debates. A singularidade da natureza determina a boa execução de uma tarefa, enquanto a má execução de uma função – a do guardião, por exemplo – é suficientemente importante a ponto de pôr a cidade em risco. A presença do traço natural não parece levar à necessária boa realização de algo, pois o indivíduo pode decidir mudar ou parar de fazer aquilo que ele faz bem. No livro IV da *República* encontramos dois exemplos que comprovam que a natureza depende de condicionantes e não é capaz de se impor por si mesma: o oleiro rico, devido à riqueza, torna-se indiferente à sua função, do mesmo modo que o artífice miserável, destituído dos equipamentos necessários, desvia-se da perfeição que já lhe foi própria.

Além disso, a participação das mulheres nas funções antes reputadas ao homem, no livro V da *República* também alerta o leitor para a complexidade da relação entre natureza e execução de um trabalho. Outra prova de que a natureza proporciona grandes realizações, mas somente quando associada à educação, é a referência feita à boa e má nutrição da alma:

Logo, ó Adimanto, diremos que as almas mais bem dotadas, se se lhes deparar uma educação má, se tornam extremamente perversas? Ou julgas que os grandes crimes e a maldade imoderada têm origem numa natureza medíocre, e não numa natureza vigorosa (*ek neanikês phýseos*), pervertida pela educação, e que uma natureza débil (*asthenê dè phýsin*) nunca será causa de grandes bens nem de grandes males? (*Rep.* 491e)

Ainda que a má educação seja capaz de corromper as almas mais extraordinárias e que o tema seja recorrente em toda obra, muitos intérpretes – como parece ser o caso de Kojève – parecem defender que a admissão da noção de natureza humana no campo da filosofia política implica, necessariamente, cair

---

<sup>39</sup> *Rep.* 376e-377b: a educação se vale de *lógos* e *mýthos* e começa na tenra infância.

em contradição com a noção de ética e de dever, pois se nos conformarmos com uma natureza “inata” ou “dada”, deixamos o campo dos moralmente “bons” ou “maus” para, no máximo, distinguirmos os doentes dos saudáveis, os selvagens dos treinados. Concluindo, Kojève argumenta que “podemos assim concluir que é precisamente a antropologia antiga que levará ao treino em massa e à eugenia”<sup>40</sup>.

O risco apontado existe, em nossa opinião, somente na medida em que nos desviamos da compreensão de natureza na antiguidade e a tomamos como equivalente à noção moderna de “lei natural”, por exemplo. Em outras palavras, a insistência em torno da força e da importância da educação, ao longo de toda a *República*, já seria suficiente para recusar qualquer determinismo natural e imobilidade social na política platônica e para reconhecer que tal política exige o constante aperfeiçoamento moral do cidadão como condição para que este participe efetivamente do governo da *pólis*. Nesse sentido, pode-se admitir que uma natureza extraordinária (*hyperbebleménein phýsin* – 558b 5) salve uma cidade, ou que Zeus<sup>41</sup>, aterrorizado com um ato extremo de injustiça, faça uma intervenção espetacular na *pólis*. Mas isso não é o terreno cotidiano da política grega, entendida como ação humana e coletiva entre indivíduos virtuosos. O terreno da virtude fundamenta a política, não o da natureza. Antes de ser modificada pelo costume a natureza humana não é propensa para a vida comunitária nem para a realização de uma só tarefa. Precisamente nisto consiste a estratégia platônica: evitar que a ferocidade do lobo, sempre latente na natureza humana, prevaleça sobre a docilidade adquirida por meio da *paidéia*. A segunda natureza, isto é, a natureza política, permite conciliar forças antagônicas e vislumbrar espaços e ações comuns sem os quais não existiria cooperação e sociedade<sup>42</sup>. Logo, não é possível um elogio ao estado de natureza puro como se ele, por si só, garantisse a ordem da comunidade política.

Aliando natureza e costume, o legislador busca levar cada indivíduo à perfeição, condição tomada como ponto de partida para julgar o nível de justiça e injustiça presentes na cidade. Ao corrompermos a natureza política e ao desviarmos-nos da função que nos unia à comunidade, alteramos a ordem pela qual a comunidade surgiu. A possibilidade do desvio ou corrupção, como afirma Gláucon, parece estar associada à força do costume (*nomízetai*, *Rep.* 372e) e dos hábitos civilizados, sem os quais a cidade não está completa. Por esta razão, Sócrates e Gláucon deixam a origem de uma cidade simples de lado e passam a examinar a justiça e a injustiça em uma cidade de luxo, avaliando quão cor-

<sup>40</sup> Kojève, carta de 29 de outubro de 1953. In Strauss 2016: 62 nota 5.

<sup>41</sup> *Rep.* 565d: Alusão à história de Licáon, antigo rei da Arcádia, que foi transformado em lobo, por Zeus, como punição por ter devorado entranhas humanas.

<sup>42</sup> *Leis* 626e: “en público (*demosía*) todos son enemigos de todos y en privado (*idía*) cada uno es enemigo de si mismo”. Tradução de Francisco Lisi.

rompida encontra-se a natureza política de seus concidadãos. E logo se descobre que uma cidade assim organizada precisa de “remédio” (*phármakon* ou *lógos*) pois de outro modo não se cura. E, além disso, precisa-se de uma classe inteira bem treinada para protegê-la, administrá-la e governá-la. É preciso selecionar e depois educar um tipo muito específico de natureza para compensar os exageros que florescem em toda a cidade. A natureza do guardião de cidades deve ser semelhante à de “um bom cachorrinho” (*skýlakos*), pois “um e outro precisa ser perspicaz a sentir o inimigo, ser rápido na perseguição, desde o momento em que se apercebeu dele; e, além disso, forte, para combater, se for apanhado. (...) e também precisa ser valente e, portanto, também animoso (*tymoeidés*)”... (*Rep.* 375a-b).

São legisladores os nossos fundadores de cidade, mas são sobretudo *physiologoi*, pois estão a buscar certas naturezas humanas que, aliadas à educação, ao exercício frequente e a um ambiente de convívio determinado, produzirão guardiões, a quem a cidade será confiada. Não se pode admitir qualquer engano na escolha dessas naturezas ou erro em sua educação, sob pena de a cidade não encontrar jamais uma boa organização. Por outro lado, mas de igual importância, é preciso garantir que as naturezas bem selecionadas não venham a se corromper. Ora, o que pode corromper uma boa natureza? E outra vez nos deparamos com o desafio de esclarecer o que é “natureza” e qual o alcance de poder que a *paidéia* tem sobre ela.

Para evitar a corrupção, devem-se evitar mudanças<sup>43</sup> repentinas e também a repetição de maus costumes. A introdução de novas harmonias, novos ritmos, novos estilos e novas danças merecem atenção redobrada; por outro lado, não há risco maior para a mudança de estado ou de opinião que a súbita irrupção do prazer, da dor, do temor e do desejo. Além disso, rejeita-se a imitação de vozes e gestos destituídos de nobreza. E não se trata apenas de tornar-se um bom imitador de ações de mau gosto, pois é a natureza mesma que, quando já se julgava fora de perigo e prontamente modelada, parece redescobrir-se outra vez porosa, maleável e passível de contaminação externa. Isso acontece não apenas porque a natureza incorpora elementos externos, como já se esclareceu, mas porque a natureza humana é fragmentada e deleita-se com a imitação do múltiplo.

---

<sup>43</sup> Tal como Hipócrates, Platão atribui às mudanças (μεταβολή/νεωτερισμός) a corrupção da natureza do guardião e, logo, da cidade inteira. Como exemplos, vejamos: “Além disso, digo que sofreram violência aqueles a quem qualquer desgosto ou sofrimento fez mudar de opinião” (*Rep.* 413b); “quanto às vítimas de impostura, também dirás, segundo eu creio, que são aqueles que mudaram de opinião, ou fascinados pelo prazer ou atemorizados por qualquer receio” (*Rep.* 413b-c). Ver ainda os passos 420a, 424b e 434b.

## IMITAÇÃO DO SIMPLES E DO MÚLTIPLO

Após ampliar significativamente a noção de *phármakon*<sup>44</sup>, associando-a à palavra e reconhecendo a sua força sobre a alma, deparamo-nos agora com a reformulação da noção de *mímesis*. Com efeito, no tratado *Regime*<sup>45</sup>, Hipócrates afirma que o corpo é imitação do todo, sugerindo a existência de uma relação entre o micro e o macro-cosmos, este tomado como o modelo para a ordenação disposta pelo fogo. No caso platônico, a *mímesis* continua a modificar a natureza humana, mesmo após a sua fase de formação. Ao admitir que mesmo influências sutis afetam a alma e a modificam, Platão amplia o interesse do campo político, fazendo-o dialogar com toda arte do discurso – a poesia em geral – e, mais especificamente, com o teatro, que é o modo de expressão que se vale da imitação por excelência e afeta diretamente a inteligência.

A crítica à imitação relaciona-se a dois pontos cruciais da tese platônica: a imitação de muitas coisas ao mesmo tempo<sup>46</sup> impede a perfeita realização de algo importante e fere o princípio da especialização. Além disso, a repetição da imitação altera o caráter, fazendo-o múltiplo: “ou não te apercebeste (Adimanto) de que as imitações (*míméseis*), se se perseverar nelas desde a infância (*ék néon*), se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?” (*Rep.* 395d).

A *mímesis* exerce tamanha influência sobre a natureza do homem que pode fragmentar (*katakekermatísthai*, *Rep.* 395b 4) aquilo que a longa formação política reuniu e unificou. Quebrada em pequenos pedaços, a natureza parece perder a força e tornar a realização da cidade ainda menos provável. No caso presente dos guardiões – esses *demiourgoi* da liberdade da *pólis* (*demiourgoús eleutherías tês póleos*) – é certo que a imitação daquilo que lhe é inferior deverá ser evitada, pois aquele que imita coisas vulgares corre ainda o risco de passar da imitação para o ser (*ek tês miméseos tou êinai*)<sup>47</sup>. Como é próprio do indivíduo medíocre

<sup>44</sup> Em *Rep.* 382c, vemos, primeiro, a utilidade de a mentira ser relacionada a um tipo de *phármakon* para os loucos e, depois, em 595b, deparamo-nos com a ideia de que não a mentira, mas o verdadeiro conhecimento da natureza funciona como um antídoto (*phármakon*) para curar-se dos efeitos da *mímesis* sobre a inteligência (*dianoías*).

<sup>45</sup> “En resumen, el fuego todo lo ha organizado por sí mismo en el interior del cuerpo, a imitación del universo (*apomímesin tou hólou*), acordando lo pequeño con lo grande y lo grande com lo pequeño”. *Sobre la dieta* 10, in Gual, Lucas de Diós, Cabellos Álvarez, Rodríguez Alfageme 1986.

<sup>46</sup> O texto enfatiza a dificuldade de realizarmos bem duas funções *ao mesmo tempo*. A expressão *háma* é repetida duas vezes para indicar que, com o passar do tempo, podemos vir a mudar de ocupação: o filósofo, que quando jovem foi um guardião, deve dedicar-se ao governo por algum tempo e depois retomar a contemplação filosófica.

<sup>47</sup> ἔαν δὲ μιμῶνται, μιμῆσθαι τὰ τοῦτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μῆτε ποιεῖν μῆτε δεινοὺς εἶναι μιμησασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχυρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι. *Rep.* 395d.

(*phaulóteros*, 397a) imitar tudo quanto possa de maneira séria e entre muitas pessoas, pois nada lhe parece indigno de si, então, essa fome de imitação parece relacionar-se, antes, com o fato de que tal indivíduo ignora completamente aquilo que lhe é próprio<sup>48</sup>. Não sabendo de si, passa a vida a experimentar todo tipo de multiplicidade, corrompendo ou nada contribuindo para a excelência da cidade. Outra vez isso só nos parece compreensível se recorrermos a um sentido de natureza flexível como aquela que se abordou com o caso dos *Macrocéfalos*.

### CONCLUSÃO

A arte de forjar uma segunda natureza, modificada pela força do costume, corresponde à arte de forjar uma natureza política e cuidar dela através de leis e de ensinamentos. Cuidar implica, necessariamente, manter coeso algo que, de outra forma, seria fragmentado e contraditório. A natureza humana digna de ser aperfeiçoada ou corrompida é a natureza imersa no costume e na vida social e não uma natureza bruta, incólume às influências externas. Como é próprio da natureza humana interagir, o princípio que funda a cidade é tanto natureza quanto costume.

---

<sup>48</sup> *Rep.* 397e, fala de Sócrates: “não existe entre nós homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa uma só tarefa”.

## BIBLIOGRAFIA FINAL

- Edelstein, L. (1987), *Ancient Medicine*. Translations from the German by Temkin, C. L. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Heródoto (1998), *The Persian Wars*. Cambridge: Harvard University.
- Hippocrates* (1984-1995). Translated by Jones, W. H. S. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press.
- Textos Hipocráticos* (2005). Tradução de Cairus, H. F., Ribeiro Jr., W. A. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Tratados Hipocráticos* (1986). Tradução de López Férez, J. A., García Novo, E. Madrid: Gredos.
- Tratados Hipocráticos* (1986). Tradução de García Gual, C. Madrid: Gredos.
- Strauss, L. (2016), *Da Tirania* (incluindo a correspondência Strauss-Kojeve). Tradução de Abranches, A. São Paulo: Realizações Editora.
- Jouanna, J. (2001), *Hippocrates*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Joly, H. (1974), *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin.
- Joly, R. (1964), *Hippocrate – médecine grecque*. Paris: Gallimard.
- Pausanias (1992), *Description de la Grèce*. Tradução de Casevitz, M. Paris: Les Belles Lettres.
- Pindare (1990), *Oeuvres complètes*. Edição e tradução de Savignac, J.-P. Paris: Éditions de la différence.
- Platão. *Diálogos*. Tradução de Nunes, C. A. Belém: UFPA. 13 v.
- Platão (1993), *República*. Tradução de Rocha Pereira, M. H. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão (1999), *Leis*. Tradução de Lisi, F. Madrid: Editorial Gredos.
- Slings, S. R. (2005), *Critical Notes on Plato's Politeia*. Edited by Boter, G. and Ophuijsen, J. van. Leiden: Brill.
- Tucidides (1998), *History of the Peloponnesian War*. Cambridge: Harvard University.