

O FILÓSOFO NA CASA DE UM HOMEM JUSTO (comentários a República 327a-331d, parte 1)

THE PHILOSOPHER IN THE HOUSE OF A FAIR MAN (comments on Republic 327a-331d, part 1)

Jacyntho Lins Brandão*

Resumo

Este trabalho tem como objetivo examinar como, na cena inicial da República de Platão (327a-331d), surgem os temas do homem justo, do modo de vida justo e da justiça em si, que serão explorados na sequência do diálogo. Os comentários têm em vista o texto na sua inteireza, interessando-se pelos recursos dramáticos e poéticos de que lança mão, bem como pelos temas que confluem na exposição inicial (a política, a economia, a herança, a morte, o caráter), chegando na primeira definição de justiça deduzida por Sócrates das palavras de Céfalo (“a justiça, diremos ser assim simplesmente a verdade e o restituir se alguém toma algo de alguém”) e imediatamente posta em xeque pelo filósofo (“também com relação a essas mesmas coisas é possível agir às vezes de um modo justo, às vezes de um modo injusto?”).

Palavras-chave: Platão; República; justiça; política; verdade.

Abstract

This work analyses the emergence of the themes of a fair man, of a fair way of living, and of fairness itself, in the initial scene of Plato's Republic (327a-

* Professor Titular de Língua e Literatura Grega da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Pesquisador 1B do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. Autor de, dentre outros, "Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século" (Editora Unicamp, 2014), "Antiga Musa. Arqueologia da ficção" (Relicário, 2015).

331d). The comments concern the text in its entirety, from the dramatic and poetic features of the text, to the themes that follow from the initial exposition (politic, economy, heritage, death, character). They also consider the culmination of the previous themes in the first definition of justice deduced by Socrates in the words of Céfalo (“we can say justice is simply the truth and the restitution if someone takes something from someone else”), immediately put into doubt by the philosopher (“also in relation with the same things, is it possible to act sometimes in a fair way and sometimes in an unfair way?”)

Key-words: Plato; Republic; justice; politic; truth.

1. INTRODUÇÃO

Na composição da *República* há um certo ritmo que leva a que se apresentem as *ideias* não como sistemas fechados, mas em processo, o que se explicita suficientemente no livro II, quando Sócrates decide, no diálogo com seus interlocutores, fazer a cidade com o *lógos*, desde o princípio (*tôi lógoi ex arkhês poiômen pólin*, 369 c). Esse “desde o princípio” responde à intenção de *fazer ver* o processo de *vir a ser* da justiça e da injustiça, na cidade que também se mostra *vindo a ser* com o *lógos* (369 a). Ora, o que se supõe, portanto, é que *partir do princípio* deve permitir que se atinja o objetivo que se busca – e é nesse sentido que se tecem os presentes comentários sobre o próprio *princípio da República* de Platão, a cena introdutória na casa de Céfalos (Rep. 327 a – 331 d). Entendo que o tema central do diálogo se elabora nesse contexto, de tal modo que, partindo de uma reflexão sobre o justo em face da morte, a discussão se desdobra em inúmeras perspectivas para fechar-se, no livro X, com a história de Er, um mito escatológico que volta a abordar o par justiça/morte enquanto o fim e a finalidade da vida do homem e do próprio diálogo.

Dessa perspectiva, tomo como pressuposto que a *República* é um percurso (*oíme*) longo e imprevisto entre essas duas reflexões – a discussão de Céfalos e o mito de Er – no intervalo das quais se processa ao *vir a ser da justiça*. Mais ainda, que é partindo da *sabedoria* de Céfalos que se pode chegar à *revelação de Er*, na medida em que Sócrates cultiva uma tal confiança na força do *lógos* que não tem receio de avançar por onde quer que ele o leve: “para onde o *logos*, como um sopro, leve, para aí é preciso ir”, 394 d). Essa

entrega incondicional só é possível porque se admite, antes, não se saber o ponto de chegada (394 d), o que aliás condiz com o famoso “sei que nada sei” socrático. Pode-se ingenuamente argumentar que se trata ou da conhecida ironia socrática ou de artifício platônico. Já Diès criticava Krohn por ter acreditado na aparente ingenuidade de Platão, quando declara que se deixa levar pela “inspiração”, que é um conceito anacrônico nesse contexto, já que elaborado apenas no século XIX. Não é, portanto, nisso que estou pensando. Tomo seriamente a condução do *lógos*, não do ponto de vista do plano que o autor tenha para o texto, mas da perspectiva da exposição, para o leitor, do que é um diálogo. Não se trata de falta de segurança ou de ausência de plano da parte de Platão, pois ele sabe bem onde quer chegar; trata-se antes de um modo de condução do leitor pelo sopro do *lógos*, para que ele perceba como o *lógos* (o livro, a narrativa, o diálogo) vem a ser desde o princípio até o fim. Querer ir de chofre ao termo seria não consentir que o diálogo também viesse a ser. Ora, num texto assim concebido, há naturalmente duas balizas, o ponto de partida e o ponto de chegada, ambos de importância fundamental: de um lado, Céfalo, que, tendo já vivido muito, medita sobre a morte; de outro, Er, que, tendo morrido e retornado, ensina algo sobre a vida.

É dispensável entrar aqui na questão em torno do livro I e sua vinculação com o restante da *República*. Baste lembrar que Sócrates, no início do segundo livro, admite que o discutido até então não passara de um proêmio e que, portanto, o *lógos* não poderia ainda ser abandonado (357 a). Ora, *prooímion* é justamente o que vem antes do *oîmos* – ou seja, o prelúdio do canto ou o exórdio de um discurso. Não deixa de ser significativo que *oîme* signifique ‘caminho’, ‘percurso’ – e, por extensão, na *Odisséia*, designe aquilo que constitui o entrecho cantado pelo aedo (cf. VIII, 74, com relação a Demódoco; 481, aos aedos em geral; XXII, 347-348, em referência a Fêmio, o qual declara que “um deus, em meu peito, *oîmas* de toda espécie faz brotar”). Assim, o proêmio tem relações com o princípio, a *arkhé*, como uma sorte de prólogo – não como o que antecede o *lógos*, mas a ele dá origem, donde ele procede, determinando seus rumos. Ora, na expressão que funda o discurso sobre a cidade, “com o *lógos*, desde o princípio, façamos uma cidade” (369 c), podemos dizer que se relaciona o que se põe em movimento no diálogo: o que diz respeito ao princípio (*ex arkhês*), o que determina o modo de composição (*poiômen*), o que indica o tema (*pólin*) e o que constitui o instrumento (*lógoi*). Noutros termos, para ser mais exato: se

o verbo é o núcleo de um enunciado grego e marca a ação que indica o que é a *República*, então esta se caracteriza como um movimento *poiético* (“façamos”, ou, com alguma liberdade, “poetizemos”), que todavia é gramaticalmente determinado tanto por um objeto *político* (a cidade, objeto direto), quanto por dois sintagmas adverbiais, a saber: duma perspectiva ablativa (ou *arquetípica*), “desde o princípio”; com valor instrumental, “com o *lógos*” (discurso, cálculo, razão). Desses elementos, interessa-me aqui a *arkhé*, cujo gênero de discurso mais próprio seria tradicionalmente o *mythos* (tanto o dos antigos poetas, quanto o que Aristóteles diz ser a alma da tragédia), com que sintomaticamente também se conclui a *República*, garantindo-nos a unidade do texto e a sábia condução do *lógos*. O que farei, portanto, é nada mais que examinar alguns dos elementos que constituem esse *princípio* do diálogo, quer dizer, tomo-os na qualidade de elementos indispensáveis e não apenas acidentais, como aquilo que permite que a *República* seja não um *lógos* descarnado, mas um relato de um dos diálogos de Sócrates em que, como acontece também nos outros textos de Platão, o cenário, as personagens e os movimentos são significativos.

2. A Experiência de sentidos.

Tendo em vista esses pressupostos, quero declarar, em primeiro lugar, que minha *leitura* não pretende ser mais que isto: uma experiência cujo objetivo é extrair do texto certos sentidos, com a liberdade que se dão os comentadores (de que um bom modelo seria Fílon) e com a consciência das acerbias, mas sábias restrições de Swift, ou melhor, de seu Gúliwer, que me permito citar extensamente, como uma sorte de advertência tanto para quem escreve, quanto ao que lê:

Desejando ver os antigos que gozam de maior prestígio graças ao seu espírito e erudição, reservei um dia inteiro para esse fim. Propus que Homero e Aristóteles aparecessem diante de todos os seus comentadores, mas estes eram em número tão elevado que algumas centenas tiveram de esperar na corte e em salas exteriores ao palácio. Conheci e distingui, à primeira vista, estes dois heróis, não só entre a multidão, como também separados um do outro. (...) Cedo descobri que de ambos eram totalmente desconhecidas as restantes pessoas, de quem, aliás, jamais haviam ouvido falar. Um espírito, cujo nome não revelarei, sussurrou-me ao ouvido que estes comentadores se mantinham sempre, no outro mundo, bastante afastados dos principais, por causa do sentimento de vergonha e culpa

que os dominava por terem interpretado errônea e terrivelmente o significado daqueles autores para a posteridade. (SWIFT, 1964, p. 266-267)

Vergonha e culpa. Minha e da farta bibliografia que cerca a *República* e a obra de Platão, como aliás costuma acontecer com os grandes autores. Desta última, pode parecer estranha a ausência. Eu quis, entretanto, correr os riscos de um enfrentamento direto do texto, privilegiando ao máximo (ou no máximo que me é possível) suas próprias articulações.

Assim, impõe-se a segunda declaração: as linhas que seguem não são um estudo sobre Platão, sua obra ou o platonismo, mas nada mais que uma leitura atenta, que, enquanto tal, se interessa mais pelo texto que pelo contexto, isto é, por Platão enquanto escritor (ou poeta) e, sobretudo, pelo *lógos* enquanto discurso – procurando levar em conta a abrangência fáustica de seus significados: palavra (*Wort*), sentido (*Sinn*), potência (*Kraft*) e ação (*Tat*) (GOETHE, 1977, p. 1224-1237).

Vale um último esclarecimento: este trabalho é constituído por anotações (o que em grego se diria *hypomnēmata*) elaboradas para um curso que, há mais de vinte anos, ministrei no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFMG, sobre a poética, a ética e a política na República. Dizer que são *hypomnēmata* implica admitir que não chegaram à forma devida e esperada para sua publicação (*ékdosis*). Não tenho condições nem fôlego para conduzi-lo a uma forma final, nem para atualizá-lo do ponto de vista bibliográfico ou mesmo rever alguns conceitos, como, especialmente, o de *diégesis*, termo aqui traduzido simplesmente por ‘narrativa’, assunto de que voltei a ocupar-me bem recentemente (Diegese em *República* 392d, *Kriterion*, v. 116, p. 351-366, 2007). Mantendo, portanto, sua forma hipomnemática, o que justifica a liberdade com que as referências são feitas, as idas e vindas na exposição e a tentativa de manter-me às vezes excessivamente colado ao texto da *República*, minha expectativa é de que estes *commentaria* possam servir de ponto de partida para os que desejem compor reflexões elaboradas.

3. A primeira pessoa

A primeira frase é elaborada visando a provocar forte impacto no leitor. Não se esqueça de que faz parte do trabalho do escritor cativá-lo – e Platão sabe disso. Uma

sobrecarga de informações é transmitida por ela, cujos aspectos discuto na sequência: *Desci ontem ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, para suplicar à deusa e, ao mesmo tempo, desejando ver a festa, de que maneira a fariam, posto que, então, pela primeira vez a celebravam.* (PLATÃO, *Rep.* I, 327 a).

Antes de tudo, a oração principal (“desci ontem ao Pireu”) informa ao leitor que se trata de uma *narrativa em primeira pessoa*, iniciada de súbito, sem maiores enquadramentos, com uma frase em que tanto o verbo (desci) quanto o advérbio (ontem) se encontram em posição muito destacada. Mais à frente, esse narrador será identificado como o próprio Sócrates, cuja narrativa envolve e controla o diálogo que se representa. Portanto, o fato a ser realçado é que autor e narrador em primeira pessoa se encontram dissociados: o leitor sabe que Platão *mimetiza* a narrativa de Sócrates e que a *República*, se é um *diégema* (narrativa) do ponto de vista interno, é um *mímema* (representação) do ponto de vista externo. Esse modelo complexo de situação do enunciado difere tanto do que adotava o narrador arcaico – Homero e Hesíodo, quando utilizam a primeira pessoa, têm em vista a si mesmos (cf. *Ilíada* II, 484-486, 488-489; *Odisséia* I, 1; *Trabalhos e dias*, 9-10; *Teogonia*, 22) – quanto difere também do procedimento comum nos historiadores, que jamais deixam que o leitor perca a perspectiva de que lhes cabe a função *diegética* (cf. os proêmios de Heródoto, Tucídides e da *Ciropedia* de Xenofonte).

Deve-se reconhecer que o modelo do narrador representado se encontra em Homero, no episódio em que Ulisses relata, na corte dos feácios, em primeira pessoa, suas aventuras. Aí, contudo, trata-se de mimetizar a narrativa de Ulisses dentro da narrativa do poeta, como ele faz quando representa, em discurso direto, a fala de suas personagens. Ao que parece, é em Platão que encontraremos os primeiros exemplos de exploração desse recurso no limite de não mais apresentá-lo como uma narrativa enquadrada de um narrador representado no contexto da narrativa do poeta (ou do autor), mas entregando o texto inteiramente a esse narrador que se representa como condutor da narrativa. Não será o caso de detalhar aqui os variados recursos de enquadramento textual experimentados por Platão, mas caberia apontar que, se ele está, na *República*, testando os limites da técnica homérica, representa seu Sócrates como uma espécie de Ulisses que se libertou do controle da voz do aedo e pode falar em primeira pessoa, por si mesmo, como o ator que, na cena, apresenta sua novidade como a representação de sua própria autonomia em relação ao poeta. Num

certo sentido, atinge-se assim o supra-sumo da mimese, uma vez que não se trata, como nos poetas e na tragédia, de representar personagens que falam em primeira pessoa e se expõem como espetáculo para o público que as ouve ou vê (e que elas fingem ignorar), mas de mimetizar uma única personagem (Sócrates) como o narrador que se dirige a um recebedor que não pode ser outro senão o próprio leitor. O que chamei de supra-sumo da mimese é essa depuração dos recursos de representação presentes na epopeia, no teatro e nos próprios diálogos platônicos “diretos” (em que a discussão de Sócrates com seus interlocutores se apresenta como um espetáculo dramático a ser contemplado pelo leitor, como no *Crítion* e no *Êutifron*). Com efeito, através da narrativa em primeira pessoa, faz-se com que o leitor possa receber, como dirigida a si mesmo, a fala de Sócrates.

Essa radicalidade do modelo platônico manifesta-se ainda na forma como a narrativa de Sócrates principia, sem os tradicionais recursos de apresentação do narrador, como, dentre outros: “eu sou Ulisses Laertida... habito Ítaca...” (*Odisseia* IX, 19-21); “esta é a exposição da investigação de Heródoto de Halicarnasso...” (*Histórias* I, 1); “Tucídides de Atenas escreveu a guerra dos peloponésios e atenienses...” (*A Guerra do Peloponeso*, I, 1). Numa certa medida, esses prólogos são recursos de autoria e autoridade destinados a marcar o início de narrativas e a informar o recebedor que é de uma narrativa que se trata, já que há um narrador que a compõe e controla. O súbito “desci ontem ao Pireu” tem, portanto, dois efeitos: jogar com a expectativa do leitor, que, lendo um diálogo de *Platão*, poderia supor que esse narrador que não se apresenta como outro fosse o próprio autor, uma vez que a *República* parece ser das primeiras experiências, se não a primeira, de dissociar do autor um narrador que fala em primeira pessoa; mas também tem ela o efeito de localizar o próprio leitor no cerne do jogo enunciativo, já que esse narrador que não se apresenta supõe um leitor que saiba quem ele é e que o ouça com a naturalidade de quem dispensa apresentações, o que não deveria ser difícil caso não se esquecesse jamais de que “não há escritos de Platão” e que, portanto, não poderia ser ele quem fala em primeira pessoa.

Essa etapa de indefinição sobre do narrador estende-se até o momento em que Polemarco se dirige a Sócrates (“Ó Sócrates, parece-me que vocês avançam para a cidade, indo embora”) e o narrador completa: “Você não se enganou – falei eu” (327 c). Só então, a partir desse “falei eu”, determina-se quem dizia antes “desci ontem ao Pireu”, já que o “eu”

que narra em primeira pessoa foi chamado, por Polemarco, de “Sócrates”. Note-se bem o que quero ressaltar: o narrador em primeira pessoa não pode ser identificado pelo nome do autor (que entretanto faz parte da perigrafia do texto, constituindo efetivamente o primeiro nível de informação de que dispõe o leitor), nem se identifica num prólogo em primeira pessoa (como o de Ulisses) ou em terceira (como os de Heródoto e Tucídides); ele diz quem é apenas a partir da conjunção de duas falas representadas em diálogo: a de sua personagem (“ó Sócrates”) e a sua própria (“falei eu”). Trata-se, portanto, de uma narrativa que explora, em grau máximo, as possibilidades da mimese, mas diferencia-se da mimese dramática porque o que se mimetiza (do ponto de vista do autor) é a narrativa de uma única personagem (Sócrates), a qual se encarrega, por sua vez, de mimetizar seu próprio discurso e os dos demais interlocutores.

Para ser mais claro e usar os próprios parâmetros de Platão com relação à *léxis* dos discursos: se, conforme Sócrates, tudo o que dizem os mitólogos e poetas “é *diégesis* de coisas que foram, são ou serão”, e eles a perfazem “com simples narrativa, ou com narrativa que vem a ser através de mimese ou através de ambas”, havendo mimese quando Homero “fala como se ele próprio fosse Crises e tenta-nos o mais possível fazer crer que não é Homero quem fala, mas o sacerdote, que é um velho” (*República*, 392 d-393 b), então podemos concluir os deslocamentos que, na *República*, Platão experimenta com relação à prática dos poetas: a) do ponto de vista interno, tanto Gláucon, na história de Gíges, quanto Sócrates, na imagem da caverna, mostram que sabem compor narrativas simples; b) do ponto de vista da extensa narrativa que constitui o conjunto da *República*, Sócrates demonstra que é capaz também de perfazer um *lógos* que vem a ser através de narrativa simples e mimese, na medida em que assume o papel de narrador e mimetiza o discurso de suas personagens; c) todavia, faz algo que Homero não fez, pois mimetiza ele próprio também o seu próprio discurso, ou seja, comparece não só como narrador, mas também como personagem de sua própria narrativa, aliás, como o protagonista dela; d) finalmente, Platão faz uma obra que é toda mimese, mas não como a dos poetas dramáticos, já que se entrega inteiramente e apenas à mimetização do *lógos* socrático, fazendo de Sócrates, portanto, a única personagem de que mimetiza a narrativa.

A consequência desse jogo enunciativo pode ser ilustrada com o comentário ingênuo, mas procedente, de uma de minhas alunas que, como tarefa de curso, lia pela

primeira vez um diálogo de Platão, especificamente a própria *República*: “Mas professor, explique-me uma coisa: na capa do livro (ela o tinha nas mãos) está escrito *Diálogos de Platão*; quando vou ler, é só Sócrates quem fala. Afinal, esse diálogo é de quem: de Platão ou de Sócrates?” Não se a condene. A propósito das *Metamorfoses* (ou *Asno de ouro*) de Apuleio, uma narrativa em primeira pessoa, embora de fatos extraordinários, já que o narrador, Lúcio, se transforma em asno e, como tal, experimenta as aventuras que narra, comentava, na mesma linha, Santo Agostinho: “assim Apuleio, no livro chamado *Asno de ouro*, escreveu a si próprio ter acontecido que, tendo tomado um veneno, conservou a mente humana, tornando-se asno, como demonstra ou finge” (*Cidade de Deus*, XVIII, 18). Isto é: ainda que a personagem do livro se chame Lúcio, ainda que se admita que o autor possa ter “fingido” (já que a história é mirabolante), não duvida ele de que, sendo a narrativa em primeira pessoa, o que nela se tem é a voz do autor que fala do que “ocorreu a si mesmo” (*sibi ipsi accidisse*). Uma demonstração cabal de que a personagem que fala em primeira pessoa sempre usurpa, em maior ou menor grau (dependendo de cada leitor), o lugar (e o poder) do autor.

A estratégia enunciativa do narrador representado, que implica numa sorte de autonomia do narrador em face do autor, tem relações com as concepções de Platão a respeito de sua própria atividade como escritor. Na carta II, dirigida a Dionísio, ele afirma algo estranho, vindo de um autor tão produtivo, embora de acordo com seu várias vezes reiterado ataque à escrita: o mais acertado é não escrever, aprendendo de memória, a fim de que os escritos não terminem em domínio público; por isso, continua ele, “nunca escrevi eu mesmo sobre estas questões, nem há nenhum escrito de Platão nem haverá, mas o que agora assim se diz é de Sócrates, quando era jovem e belo” (*Carta II*, 314c). O que isso significa? Um embuste? Certamente não. Não é a questão da autoria que está em jogo, mas as relações com o próprio *lógos*. Assim, o *lógos* perenizado na escrita platônica – um *lógos* ágrafo, gravado na memória – é de Sócrates. Isso se representa bem na forma do diálogo, que como que isenta o autor de responsabilidades, já que faz falar as personagens por si mesmas (ou, na linha do que declara Aristóteles, na *Poética* 1448 a: “com todos os mimetizados agindo e atuando”). Entretanto, no diálogo dramático, como no teatro, o público sabe bem que as personagens que agem, atuam e falam o fazem conduzidas por um autor que intencionalmente se oculta, no interesse do próprio jogo teatral. Trata-se do grau

de ilusão (*apáte*) que assim foi definido por Górgias: “quem consegue iludir é mais justo (*dikaióteros*) do que quem não o consegue, e quem se deixa iludir, mais sábio do que quem não se deixa” (fr. 23 Diels-Kranz). A forma do diálogo direto, em Platão, preservando a memória de Sócrates de um modo dramático, justamente por sua identificação com o teatro não escapa desse jogo de enganos. A opção pela narrativa em primeira pessoa representa, portanto, um achado mais refinado, pois configura um grau maior de isenção – e maior porque mais declarado: a função mimética que cabe ao autor de dramas, mas permanece implícita, *explicita-se* quando o autor mimetiza um narrador que mimetiza as personagens do diálogo narrado, ou seja, mimetiza sua própria função. Algo que se poderia dizer assim: embora acidentalmente escrita por Platão, a *República* é esse discurso, em primeira pessoa, de Sócrates. E o destinatário de Sócrates tanto pode ser o leitor, quanto o próprio Platão, que, depois de guardar as palavras na memória, as põe agora por escrito (como Euclides o fizera no *Teeteto*). Em resumo, ao representar Sócrates fazendo o que lhe cabe (isto é, narrar), Platão anula-se no grau mais extremo (pela mimese), transforma-se inteiramente num único outro (isto é, Sócrates). Se, na mimese direta do teatro e do diálogo, o autor não deixa de abrir mão de sua função narrativa, ainda que se oculte para compor uma *narrativa que é pura mimese*, o que Platão representa, na *República*, é uma completa delegação da função narrativa que, por ser o mais elevado grau de mimese, não deixa de representar também uma espécie de mimese em grau zero.

A representação de Sócrates como narrador em primeira pessoa tem uma outra vantagem fácil de perceber, mas nem por isso menos relevante: emprestar credibilidade ao que se narra. Platão, que não se representa jamais falando nos diálogos (isto é: que jamais se apresenta como personagem de si mesmo, mimetizando seu próprio discurso), afirma, na *Apologia*, ter estado presente no tribunal e, assim, ter ouvido ele mesmo o discurso de Sócrates (34a e 38b). Isso garante ao leitor, num primeiro nível, que ele, o autor, é capaz de transmitir um relato fidedigno do que Sócrates falou – o que não deixa de ser um recurso ingênuo. Sua fragilidade revela-se em vista do próprio fato de que é único, mesmo que possa indicar uma evolução ou um refinamento das estratégias discursivas da parte de Platão. Quando ele se refere a si mesmo uma outra única vez, no *Fédon*, o faz para dizer que estava ausente (era pois uma personagem possível mas intencionalmente não representada, cf. 59 b), o que significa que lhe interessa marcar que não *presenciou* o

diálogo socrático que escreve e que representa narrado por Fédon a Equécrates. Criar esquemas narrativos em que os diálogos se incluem implica, pois, para Platão, distanciar-se do papel de testemunha, mais ainda, do papel de autor, provavelmente para mostrar como a transmissão dos *lógoi sokratikoí* se dá através da memória e da fala, não cristalizada numa escrita.

4. Lógoi socráticos

Isso nos conduz à questão de como se transmite a herança socrática e de quem são os *herdeiros* de seu *lógos*, de que tratei em outro trabalho, a propósito do *Eutidemo* (O jogo e o labirinto no *Eutidemo*. *Revista Filosófica Brasileira*, v. 4, n. 3, p. 23-50, 1988), do qual me permito retomar brevemente algumas considerações. De um lado, há um contexto externo, em que circulam diversos tipos de *lógoi socráticos*, tanto contrários, quanto favoráveis ao filósofo. De um certo modo, a produção desses *lógoi* representa uma sorte de perenização do julgamento de Sócrates, isto é, de sua *krísis*. Por outro lado, no interior do socratismo, dentre os que defendem Sócrates, há vários que disputam sua herança. É indispensável, portanto, que Platão possa se apresentar (e representar) como legítimo herdeiro – ou mais: como o *herdeiro* do *lógos* socrático. Como Polemarco com relação a Céfalos, ou como este com relação a seus ancestrais, herdar não implica transmitir exatamente um patrimônio intocado, mas investir no mesmo, o que tanto pode fazê-lo crescer quanto diminuir. Todavia, enquanto se trata do *lógos* socrático, não é o herdeiro que garantirá sua legitimidade, mas o próprio Sócrates, falando com suas próprias palavras, no diálogo, ou através da narrativa de suas próprias palavras pelos que as ouviram, até o extremo de escrevê-las, como faz Euclides. O *lógos*, com efeito, são as palavras – e os diálogos, o investimento que nelas se faz por cada um. Mas o próprio *lógos* significa também *prestação de contas*, o que igualmente se faz através dos diálogos – ou o que *principalmente* se faz através deles, em benefício do discernimento (*krísis*).

Assim, Platão escolhe uma posição ambivalente, em que divide a herança com outros herdeiros e a restitui ao próprio Sócrates. Quanto mais ele se afasta, fazendo, como na *República*, que Sócrates se represente como narrador, mais obtém legitimidade. Os

enquadramentos complexos de enunciação que os recursos miméticos lhe proporcionam permitem-lhe isso, pois então se lhe torna possível não só representar as palavras de Sócrates, mas também problematizar seus modos de transmissão, garantindo que a fonte que utiliza não são suas próprias impressões, enquanto testemunha ocular, mas o testemunho de pessoas fidedignas e, sobretudo, do próprio Sócrates. A abertura do *Teeteto* provê uma detalhada representação disso: Euclides ouviu a *narrativa* feita por Sócrates de seu diálogo com Teeteto e, em seguida, escreveu-a, não como Sócrates havia narrado, mas como o próprio *diálogo*, ou seja, retirando do meio das falas das personagens a fala do narrador (os *verba dicendi*). Disso se depreende que fazia parte da atividade de Sócrates não apenas dialogar, mas também em seguida *narrar* os diálogos. Ressalte-se bem o que isso implica: se há outros que relatam os diálogos socráticos da forma como os ouviram, tendo-os testemunhados, Platão quer dar a entender que tem como base os relatos do próprio Sócrates, os quais ele acolhe sem ter sido testemunha direta, ou seja, sem estar sujeito aos desvios de sua própria percepção do que Sócrates e seus interlocutores disseram, tomando como base a própria percepção de Sócrates sobre as palavras de seus interlocutores e as suas próprias. Assim, o modelo da *República*, porque atinge o grau máximo de mimese, logra representar justamente este processo: Sócrates que narra, da forma como narra, o diálogo passado. Aliás, representar Sócrates como narrador tem outras vantagens: se, como se afirma na *República*, mimetizar o bom caráter não é vergonhoso, Platão escapa das acusações que dirige contra os mimetizadores; por outro lado, Sócrates mimetiza prevalentemente a si mesmo (o que também é positivo) e apenas em proporção menor personagens com menos moderação, como Trasímaco (e, seja como for, é Sócrates quem o faz, não Platão, o que representa uma boa mediação capaz de justificar e tornar digno o uso da mimese). Isso significa que o próprio *lógos* de Trasímaco é *controlado* pelo *lógos* socrático, sendo a ironia, em geral, um importante instrumento de controle do *lógos* alheio. É assim que, na *República*, realiza-se em mais alto grau o preceito já duas vezes referido: não há escritos de Platão, pois o que assim se considera é de Sócrates, quando era jovem e belo.

5. A festa dos outros

A fala de abertura do narrador, ainda não identificado com um nome próprio, além das informações que traz, situa seu discurso:

Desci ontem ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, para suplicar à deusa e, ao mesmo tempo, desejando ver a festa, de que maneira a fariam, posto que, então, pela primeira vez a celebravam. Bela, pois, me pareceu a procissão dos habitantes da terra – todavia, não menos parecia convir a que os trácios enviassem. Tendo feito as preces e contemplado a festa, partíamos para a cidade (PLATÃO, Rep I, 327 a).

Algumas marcas são significativas: *katében* (desci), um aoristo, a forma verbal por excelência da narrativa, encontra, na tradição, inúmeras ressonâncias, desde a catábase de Ulisses ao mundo dos mortos (até a de Er), sendo o prefixo especialmente forte, com um valor adverbial bem marcado, já que poderia ser dispensado (fui ao Pireu); *khthés* (ontem) situa o discurso no plano narrativo, proporcionando-lhe o necessário afastamento do fato narrado (em oposição à presentificação proporcionada pelo drama), o que empresta ao narrador uma função de controle indiscutível sobre o que conta; ao mesmo tempo, garante-se que não se trata de um afastamento temporal longo, ao contrário do que se observa no *Banquete*, no *Fédon* ou no *Teeteto*, entre outros, relatos feitos após a morte de Sócrates. Assim, evita-se o presente dramático, mas opta-se pela narrativa de um passado recente.

Muito se escreveu sobre essa descida ao Pireu: o diálogo sobre a *pólis* acontece, estrategicamente, fora dela. Baixando da cidade, Sócrates dirige-se ao porto, local sobretudo de contato com o outro, o estrangeiro, o comerciante, o marinheiro, o bárbaro. Deseja fazer suas preces à *deusa* e ver a festa em sua homenagem. Trata-se de uma sequência em que se ministram informações ao leitor apenas pouco a pouco: a referência à deusa faria supor, em Atenas, que se falasse de Atena; mas tanto Sócrates, estando no Pireu, está *extra-muros* de Atenas, que a *deusa* a que se refere é provavelmente uma estrangeira, a trácia Bêndis (e a festa em questão, realizada pela primeira vez, são as Bendideias, cf. 354 a). Por isso há também uma dupla procissão: a dos habitantes da terra e a enviada pelos trácios, sendo provável que os *epikhórioi* não sejam os atenienses, mas os habitantes do próprio Pireu, o que justificaria que se desse aí a festa de uma deusa trácia.

Sócrates encontra-se na companhia de Gláucon, que, com Adimanto, é irmão de Platão. Efetivamente, parece que se pretende jogar com os efeitos de afastamento e proximidade em toda essa cena inicial: após entregar toda a narrativa a Sócrates, afastando-se, Platão introduz nela seus irmãos, para desempenharem papéis importantes. Gláucon é o primeiro nome próprio referido e é ele quem decide que esperariam Polemarco (“mas esperaremos, disse Gláucon”), provocando a ida à casa de Céfalo. O segundo nome próprio, convém lembrar, é o do pai de Gláucon, Aríston, introduzido num genitivo patronímico, pai igualmente de Platão, de quem, portanto, ele é filho e herdeiro. Por outro lado, Gláucon e Adimanto serão os interlocutores principais de Sócrates a partir do livro II, propondo a forma como a questão da justiça deve ser abordada convenientemente. Os que caçassem, nos diálogos, traços da biografia de Sócrates poderiam imaginar que Platão interrogou os próprios irmãos e encontrou neles testemunhas fidedignas, o que os tornaria uma espécie de *alter ego* do autor.

Seria contudo um entendimento ingênuo, embora legítimo. É que abrir o texto com a nomeação do irmão, que conduz à do pai, não deixa de ser uma forma engenhosa, para Platão, de *assinar* seu livro, garantindo a pertinência de suas relações com o diálogo que ele contém, embora na qualidade de uma personagem ausente. Em contrapartida, a presença de seus irmãos como personagens de Sócrates quererá asseverar para o leitor que, apesar de todas as relações familiares, que convergem na figura paterna, a única testemunha fidedigna do diálogo é aquele que o narra, em primeira pessoa, a um interlocutor não identificado, o qual tanto se imaginaria ser, com verossimilhança, quem o assina, isto é, Platão, quanto o próprio leitor que, assim, é convidado a integrar também esse espaço familiar em torno de Sócrates.

Em resumo: para que haja diálogo devem existir outras pessoas, além da primeira. As que se apresentam como terceiras, mas, no contexto da narrativa, são convidadas a atuar como segundas e primeiras, como, aliás, já acontecia na poesia de Homero. Mais ainda, como jamais fez este último, as que alternam a função de primeiras e segundas com o próprio Sócrates personagem de si mesmo. Enfim, as segundas de pleno direito, Platão e o leitor, que ocupam uma posição privilegiada: a que, nas narrativas de homéricas, ficava reservada à Musa e ao ouvinte.

6. Narrativa e diálogo

A saída de Sócrates da cidade seria breve, apenas o tempo de contemplar a festa, fazer suas preces e voltar. A reviravolta na cena, ao ser ele chamado por Polemarco, filho de Céfalo, é significativa: o menino agarra-lhe o manto por trás e ele volta-se de novo, para fazer algo em sentido contrário ao que pretendia, decidindo ficar:

Vendo então de longe que partíamos rapidamente para casa, Polemarco, filho de Céfalo, mandou o menino correr para pedir-nos que esperássemos. E o menino, tendo-me pegado por trás o manto:

- Polemarco manda – disse ele – que esperem.

Eu voltei-me e perguntei onde ele estaria.

- Ele vem vindo – disse ele – lá atrás: mas esperem!

- Mas esperaremos! – falou Gláucon.

E pouco depois tanto chegou Polemarco, quando Adimanto, o irmão de Gláucon, além de Nicérato, filho de Nícias e alguns outros, como se viessem da procissão.

Então Polemarco disse:

- Ó Sócrates, parece-me que vocês avançam para a cidade, indo embora.

- Você não se enganou – falei eu.

- Você vê – disse ele – quantos nós somos?

- Como não?

- Então – disse ele – ou vocês serão mais fortes que estes, ou ficarão aqui.

- Todavia – falei eu – não resta ainda uma possibilidade, a de convenceremos vocês de que devem deixar-nos ir embora?

- E por acaso vocês poderiam – falou ele – convencer pessoas que não ouvissem?

- De jeito nenhum! – disse Gláucon.

- Que pois não haveremos de ouvir, ponham isso na cabeça.

E Adimanto:

- Por acaso – falou ele – vocês não sabem que haverá, de noite, uma corrida de tochas a cavalo, em honra da deusa?

- A cavalo? – falei eu – isso é novo! É disputando a cavalo que eles passarão as tochas uns para os outros? Ou não é isso que você está dizendo?

- Isso mesmo – disse Polemarco. E farão ainda uma festa de noite, que vale a pena ser vista. Sairemos depois do jantar e veremos essa festa noturna. Ficaremos aqui, juntos com muitos jovens, e conversaremos. Então, fiquem vocês também. Não façam outra coisa!

E Gláucon:

- Parece – disse ele – que é o jeito é ficar.

- Pois se parece – falei eu – assim se deve fazer. (PLATÃO, Rep I, 327 b-328 b)

É a mudança do rumo esperado que cria a ocasião para o que acontece depois, no intervalo da festa (como o diálogo do *Banquete* acontece durante a festa e o do *Górgias* depois dela). É importante a relação com a festa, por configurar uma situação pública, a reunião de pessoas num espaço em princípio externo (a rua), mas que pode infiltrar-se no *oîkos*. Mais

que qualquer outro evento, as festas religiosas, em especial, permitem uma sorte de encontro da cidade consigo mesma, oferecendo um dos raros momentos em que cidadãos, mulheres, jovens, crianças, metecos e estrangeiros dividem o mesmo espaço, ou seja, a festa suspende temporariamente os limites entre o público (o político) e o privado (o econômico). É assim que os interlocutores se ajuntam como procedentes da festa, que se celebrava pela primeira vez, mas se tornaria uma das mais importantes no calendário ateniense. Com efeito, uma inscrição do final do século IV, que registra o montante da venda do couro dos animais sacrificados, dá uma idéia das principais festas, em Atenas, pela ordem de grandeza: 1) a de Zeus Salvador (seu templo ficava no Pireu e era dividido com Atena Salvadora); 2) a Teséia (instituída em 475); 3) a de Asclépio (introduzida por volta de 420); 4) as Dionisiacas urbanas e o sacrifício à Paz; 5) a de Zeus Olímpico (provavelmente iniciada no VI século); 6) a de Bêndis (introduzida por volta de 429); 7) o sacrifício à Democracia (talvez instituído em 403) e o sacrifício dos gerais a Hermes, o Líder; 8) a festa de Dioniso, no Pireu; 9) o sacrifício à Boa *Tykhe*; 10) e um sacrifício ao deus líbio Amon (HUMPHREYS, 1990, p. 13-44).

Ser a primeira vez que se celebra e contar com as novidades que provocam o interesse de Sócrates, considerando-se a data dramática do diálogo, não impede que, quando Platão escreve a *República*, a festa de Bêndis já tivesse ganhado a notoriedade que atingiria durante o século IV. É significativo que o encontro se dê no contexto da celebração de uma deusa estrangeira e que o diálogo se desenvolva no intervalo entre a procissão diurna e a comemoração noturna, ou seja, todo o entrecho é marcado pela casualidade de uma boa *tykhe* que reuniu suas personagens num mesmo momento e lugar. Principalmente, o acaso fez com que os irmãos de Platão tivessem um papel importante: Adimanto se achava entre os companheiros de Polemarco; Gláucon está com Sócrates. A decisão dos dois últimos (esperar pelos demais e, em seguida, ficar com eles na casa de Céfalo) pode mesmo ter sido motivada pela presença de Adimanto no círculo de Polemarco (com efeito, é como “irmão de Gláucon” que ele é inicialmente apresentado, não como filho de Aríston).

Neste trecho introdutório já se estabeleceu bem a técnica narrativa predominante: no diálogo de Sócrates e Gláucon com Polemarco e Adimanto, sobre se devem ou não ficar até de noite, os discursos diretos são reproduzidos com agilidade, mas a voz do narrador não

deixa sistematicamente de estar presente, controlando a fala das personagens com expressões *dicendi* (“falei eu”; “ele disse”; “falou ele”). Não deixam de ser as necessidades do narrador que determinam o desejo de contextualizar o conjunto da discussão. Com efeito, o breve diálogo inicial estabelece as condições para o diálogo inteiro: no intervalo da festa – entre suas duas partes, à tarde, antes da festa noturna – Sócrates estará com “os numerosos jovens” que pretendem ficar conversando (*dialexómetha*) na casa de Céfalo. Ainda que ele pareça resistir, o convite é irrecusável, conforme a decisão final, que se põe de novo na boca de Gláucon: “parece ... que é *preciso ficar*” (*éoi ken... menetéon éinai*). A forma *menetéon*, um adjetivo verbal que indica obrigação, antecipa uma tônica importante da discussão, sobretudo com relação ao que é preciso dizer: *lektéon*. Como a cidade se faz com o *lógos*, a discussão sobre o justo na *pólis* se traduz, em grande parte, como *tò lektéon*, já que, recorde-se mais uma vez, “para onde o *lógos*, como um sopro, conduzir, para aí é *preciso ir*?” (*taútei itéon*, 394 d).

7. A casa de Céfalo

São ainda as prerrogativas do narrador que permitem a Sócrates descrever as personagens presentes na casa de Céfalo: *Fomos então à casa de Polemarco e lá encontramos Lísias e Eutidemo, irmãos de Polemarco, e também Trasímaco de Calcedônia, Carmantidas da Peânia e Clitofonte, filho de Aristônimo. Em seu interior estava também o pai de Polemarco, Céfalo.* (PLATÃO, *Rep.* I, 327 b)

Portanto, além dos irmãos de Platão, também Polemarco, Lísias e Eutidemo, filhos de Céfalo; Nicérato, filho de Nícias, o famoso general ateniense que, em 421, concluiu o tratado de paz que pôs fim à Guerra do Peloponeso (com a chamada Paz de Nícias); Trasímaco da Calcedônia, sofista famoso ao qual se atribui, com Górgias, a criação da prosa poética; Carmantidas de Peânia; e Clitofonte, filho de Aristônimo. Desses, participarão do diálogo, como interlocutores de Sócrates, Gláucon, Adimanto, Polemarco, Trasímaco e Clitofonte, além de Céfalo. A presença de personagens mudas é todavia importante: lembre-se de sua existência na tragédia (no *Prometeu* de Ésquilo, por exemplo,

tendo uma função que vai além da de simples figurantes), bem como em diversos diálogos platônicos, como *Banquete*, *Eutidemo* etc., além de na própria *Apologia*, em que se supõe a presença de toda uma multidão, entre acusadores, juízes e meros assistentes, dentre os quais o próprio Platão. De qualquer modo, é curioso que Nicérato, filho de um ateniense famoso, e, mais ainda, Lísias, com sua tripla de prerrogativa de filho de Céfalo, orador renomado e autor de uma apologia de Sócrates (escrita por volta de 392, em resposta à *Acusação de Sócrates* do sofista Polícrates), assumam esse papel de figurantes. Pode haver duas razões: de um lado, a intenção, da parte de Platão, de apelar para o testemunho de duas figuras respeitadas, no sentido de que poderiam garantir a veracidade do diálogo; de outro, o que é mais interessante, a possibilidade que o leitor experimenta de identificar-se com essas personagens, que, sem interferir diretamente no debate, fazem parte dele, acompanhando-o e reagindo a suas diversas etapas. No fundo, portanto, a estratégia das personagens mudas tem em vista o leitor, envolvendo seu convencimento e a valorização de sua função de escuta.

Céfalo, como se viu, é introduzido na narrativa, de um modo oblíquo, como “o pai de Polemarco”. Em princípio, pareceria forte candidato a figurante, cabendo então ao filho, de quem ele se diz simplesmente pai, o primeiro plano. Poderia, ainda, apenas constar, embora presente, da lista de outros pais que se citam como meros patronímicos, a saber, literalmente: Gláucon de Aríston, Nicérato de Nícias e Clitofonte de Aristônimo. Aliás, nessa relação Céfalo já havia sido incluído quando da primeira referência a seu filho: “Polemarco de Céfalo mandou o menino correr para pedir-nos que esperássemos”. Nesses casos, até pela estrutura sintática, o nome paterno exerce não mais que uma função atributiva, permitindo que se saiba que não se trata de um qualquer, mas de Fulano filho de Beltrano, um uso comum, que nos garante que a cidade se organiza sem perder a referência às relações de família. Assim, por exemplo, nos óstracos do século V a.C. que se conservaram sob a antiga ágora, em Atenas, lemos “Péricles de Xantipo” e “Temístocles de Néocles”, sendo esta a forma como votaram anônimos cidadãos favoráveis a que se aplicasse a pena de ostracismo a esses dois políticos influentes (apud Lang, Mabel L. *The Athenian citizen*. Princeton/New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1987. p 24). Feita essa observação sobre os usos comuns, cumpre chamar a atenção para mais um detalhe: se, de início, a referência é a “Polemarco de Céfalo”, quando cabe a

este último ser apresentado como personagem (e não só na qualidade de um patronímico), a fórmula não é Céfalos de Lisânias, mas, circularmente, “o pai de Polemarco, Céfalos”. Isso nos permite perceber mais algumas nuances: a primeira, que, com efeito, não é à casa de Céfalos que todos se dirigem, mas à de Polemarco, do mesmo modo que não é como filhos de Céfalos que Lísias e Eutidemo são apresentados, mas como “irmãos de Polemarco”. O protagonismo de Polemarco, pelo menos na cena de início, está, portanto, garantido: é dele que depende que todo o diálogo tenha não só acontecido, como que aconteça em seu lar, já que, sem seu convite, Sócrates e Gláucon teriam imediatamente retornado à cidade.

Cumpramos ainda observar que a apresentação daqueles que se encontram na casa de Polemarco não se faz num esquema linear (o que convém ao estilo altamente elaborado de Platão): se, com relação aos atenienses (Nícérato e Clitofonte), encontramos a fórmula comum (Fulano filho de Beltrano), no que diz respeito aos dois estrangeiros a referência é não ao pai, mas à pátria donde procedem: “o peânio Carmantidas” e “o calcedônio Trasímaco”. Ora, parece que há, portanto, dois esquemas bem definidos: para os atenienses, de quem se conhecem as famílias, o nome do pai; para os estrangeiros, o nome do país. Entre os dois extremos – é o que importa ressaltar – ficam as referências a Céfalos e sua família: Polemarco é seu filho e ele é pai de Polemarco, de quem Lísias e Eutidemo são irmãos. Embora estrangeiro em Atenas, Céfalos não define mais quem é pelo nome da pátria (Siracusa); ainda que residente em Atenas, não se pode identificar pelo nome do pai siracusano. Tudo isso está provavelmente em relação com sua situação de estrangeiro residente (meteco), mais ainda com a de seus filhos, que, mesmo tendo nascido já em Atenas (pelo menos é o que se supõe com relação a Lísias), não têm direito à cidadania: se estes podem ser reconhecidos como filhos de Céfalos, o pai não se reconhece como filho de um pai (porque estrangeiro), mas como pai de filhos também metecos. Toda a abertura que Atenas demonstra com relação a esses residentes, justificada pela necessidade que tem de seu trabalho uma cidade portuária, ao qual ela deve muito de seu poderio (como assevera o Pseudo-Xenofonte, *República dos atenienses* I, 10-12), não é suficiente para mudar a condição politicamente indefinida de Céfalos: não se trata mais de um cidadão siracusano, não se trata mais de um estrangeiro, mas nem por isso é um cidadão ateniense, acabando por ser não mais que o fundador de uma linhagem de metecos, ou seja, de não-cidadãos. Mesmo assim, é o fundador de uma casa próspera.

A imagem de Céfalos, como o percebe Sócrates, provê sua passagem de um espaço marginal para o centro da ação (onde até então predominava Polemarco): *Pareceu-me muito mais velho, pois há tempos não o via. Estava sentado, corado, numa cadeira almofadada, pois tinha acabado de fazer um sacrifício no pátio. Sentamo-nos então junto dele, pois ali havia algumas cadeiras em círculo.* (PLATÃO, *Rep. I*, 327c)

Os signos mostram a figura de um homem venerável: velho, corado, assentado numa cadeira almofadada colocada no local mais destacado do recinto, em torno da qual tudo mais se organiza, e vindo de um sacrifício (supõe-se que a Zeus *Herkeios*, padroeiro do lar). Um belo quadro, portanto, plasticamente adequado para as considerações que Céfalos fará sobre a velhice feliz e virtuosa.

Se a escolha da personagem não foi criteriosamente feita por Platão, então se deveu a um bom acaso, à *Agathè Tykhe* que algumas vezes preside os negócios humanos, enquanto deusa – a qual terá escolhido também muito criteriosamente o ambiente para o diálogo socrático sobre a justiça na alma e na *pólis*: a casa de um comerciante rico, proprietário de uma fábrica de escudos que chegou a ter cento e vinte escravos, o qual se instalara como meteco em Atenas, a convite de Péricles, habitando no Pireu, digna e confortavelmente, durante trinta anos (conforme o testemunho do próprio Lísias: “Céfalos, meu pai, instado por Péricles, mudou-se para este país e aqui morou trinta anos”). A prosperidade da família, contudo, morto o pai, durou até a Tirania dos Trinta (em 404), quando, ainda conforme Lísias, os tiranos, no intuito de obter riquezas, prenderam pessoas ricas, dentre as quais ele e seu irmão Polemarco, confiscando-lhes os bens. Polemarco foi condenado a beber cicuta, tendo Lísias escapado e, após a queda do regime, regressado a Atenas, onde moveu a ação contra Eratóstenes, um dos Trinta, em que proferiu seu famoso discurso de acusação:

No Conselho dos Trinta, Teógnis e Pisão puseram-se a dizer que alguns dos metecos desaprovavam o regime; era uma estupenda ocasião para, a pretexto de castigá-los, eles adquirirem fortunas; fosse como fosse, o Estado carecia de recursos e o governo precisava de numerário. Não lhes custou persuadir os ouvintes, a quem um assassinio significava pouco, mas ganhar dinheiro importava muito. Resolveram, pois, prender dez metecos; dentre eles, dois pobres, para justificar diante do povo que não o faziam movidos pela cobiça, mas pela conveniência do regime, como em tudo mais. (...) A Polemarco, os Trinta deram a ordem habitual, de beber cicuta; nem sequer lhe disseram antes por que razão havia de morrer, quanto menos depararem-lhe julgamento e defesa. Quando

ele foi retirado morto da prisão, possuindo nós três casas, de nenhuma deixaram sair o enterro; alugaram um telheiro e ali o expuseram. Embora tivéssemos mantos sem conta, não deram nenhum aos que o pediam para vesti-lo; deram os amigos, quem um manto, quem um travesseiro, cada qual o que podia dar, para seu enterramento. Apossados de setecentos escudos nossos, apossados de tão grande quantidade de prata e de ouro, de bronze, de jóias, de móveis e de roupas femininas em quantidade tal como jamais sonharam possuir, além dos cento e vinte escravos, haveres de que tomaram para si a melhor parte antes de entregar o resto ao erário, chegaram eles a extremos de insaciável cupidez, dando uma demonstração de seu caráter. Melóbio arrancou das orelhas da mulher de Polemarco as arrecadas de ouro que ela trouxera da casa dos pais. (LÍSÍAS, *Contra Eratóstenes*. Tradução de Jaime Bruna)

Deve-se levar em conta que, quando Platão escreve a *República*, a família de Céfalo já havia sofrido todos os seus revezes. Conforme Annas, “Platão escrevia para uma audiência que sabia como a segurança baseada na riqueza a cuja construção Céfalo tinha dedicado sua vida (...) era totalmente ilusória” (Annas, Júlia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 18). Observe-se ainda que, como argumenta Augusto, há dentre as personagens em torno do patriarca três que, no futuro próximo, morreriam pela cicuta (Polemarco, Nicérato e Sócrates, um comerciante rico, o filho de um general famoso e o mais renomado dos filósofos) e três que foram vítimas dos Trinta Tiranos (os mesmos Polemarco e Nicérato, além de Lísias, uma seqüência em que o filósofo é substituído pelo orador) – como se estivéssemos, pois, num espaço imediatamente anterior à quebra das ilusões (a primeira parte de *E o vento levou...*). É ainda Augusto que analisa o elenco: cinco são atenienses (Sócrates, Gláucon, Adimanto, Nicérato e Clitofonte), quatro são metecos (Céfalo, Polemarco, Lísias e Eutidemo) e dois são estrangeiros (Trasímaco e Carmantidas), para concluir: *Sócrates discute a justiça num círculo de indivíduos que foram ‘injustiçados’ pela justiça ou que carecem do direito de cidadania, embora tenham de pagar os mesmos tributos que os cidadãos* (AUGUSTO, 1989, p. 118). Essa perspectiva torna-se mais forte considerando-se ainda que, do ponto de vista de suas motivações, o próprio Platão, a crer-se na Carta VII, que já se teria desiludido da política por ocasião da Tirania dos Trinta, desiludira-se completa e definitivamente quando, após a restauração da democracia, Sócrates foi injustiçado pela cidade. Ora, tudo isso, por um lado, torna irônicos os postulados de Céfalo sobre as vantagens da riqueza, como quer Annas; entretanto, não há como negar que, tendo morrido antes das catástrofes que se abateram sobre seus filhos (e sobre os amigos presentes na cena da *República*), ele tenha atingido o ideal expresso por

Sólon a Crespo: foi feliz até o fim da vida, em grande parte garantido pelas vantagens que a fortuna lhe trouxe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS (partes 1 e 2)

AGUSTÍN, San. **La ciudad de Dios**. Ed. Bilingüe. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

ANNAS, Júlia. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

APULÉE. **Les métamorphoses**. Texte de D. S. Robertson. Traduction de P. Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. **Politéia e dikaiosyne**: uma análise das relações entre a política e a utopia na República de Platão. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Diegese em República 392d**. *Kriterion*, v. 116, p. 351-366, 2007.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **O jogo e o labirinto no Eutidemo**. *Revista Filosófica Brasileira*, v. 4, n. 3, p. 23-50, 1988.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Faust**, der Tragödie: erster Teil. Herausgegeben von Lothar J. Scheithauer. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1977.

HESIODE. **Théogonie**, Les travaux et les jours, Le bouclier. Text établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

HOMERUS. **Homeri Odyssea**. Ed. Peter von der Mühl. Leipzig: Teubner, 1984.

HUMPHREYS, Sally C. **Filosofia e religião na Grécia**: dinâmica de ruptura e diálogo. *Classica* 3, p. 13-44, 1990.

LANG, Mabel L. **The Athenian citizen**. Princeton/New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1987.

PLATON. **Les République**. Texte établi et traduit par Emile Chambry, avec introduction d'Auguste Diès. 3. volumes. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1948.

SWIFT, Jonathan. **As viagens de Gúliwer**. Tradução de Luzia Maria Martins. Lisboa: Editorial Presença, 1964. p. 266-267.

TUCIDIDE. **La guerra del Peloponneso**. Edizione con testo greco a fronte a cura de Luciano Canfora. Milano: Mondadori, 2007.

TUCÍDIDES. LÍSIAS, Et al. Contra Eratóstenes em **Eloquência Grega e Latina**; tradução, introdução e notas liminares de Jaime Bruna – São Paulo, Editora Cultrix, 1968.