

A VERDADEIRA CIDADE DE PLATÃO*

*Cláudio William Veloso***

RESUMO *A questão deste artigo é simples: como considerar a primeira cidade que aparece no segundo livro da República de Platão e que Sócrates chama de ‘cidade verdadeira’ (alethinè pólis)? Procura-se mostrar que ela deve ser tomada seriamente. Na apresentação da primeira cidade há sim uma referência à tradição mítica da “Idade do Ouro”, mas Platão refere-se a ela fazendo o contraponto. O artigo indica ainda algumas possíveis conseqüências dessa interpretação.*

Palavras-chave: Platão, República, cidade verdadeira, tradição mítica da Idade do Ouro, tripartição da alma.

ABSTRACT *The point of this paper is simple: how to consider the first city that appears in Book 2 of Plato’s Republic, which Socrates calls the “true city” (alethine polis)? I aim at showing that we must take it seriously. In the presentation of the first city there is a reference to the mythical tradition of the “Golden Age”, but Plato refers to it so as make a counterpoint to the “true city”. In addition I point out some possible consequences of that interpretation.*

Key words: Plato, Republic, true city, mythical tradition of the Golden Age, tripartition of the soul.

* Texto recebido em abril e aprovado em maio de 2003. Uma primeira versão deste texto foi apresentada no VI Colóquio do CPA (Centro do Pensamento Antigo) do IFCH-UNICAMP, *Condições e Discórdia na Antigüidade Clássica*, 29-31 de Outubro de 2001, Campinas (SP).

** Professor de História da Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Confesso que provo sempre um certo embaraço em tratar de Platão em público, e não só por ele não ser meu principal objeto de estudo. Como escrevi certa vez¹, já cheguei a achar impossível —pelo menos para mim— dizer algo de sensato e não óbvio acerca desse autor. O fato de voltar a falar dele indica que não penso mais assim, mas continuo convencido de que Platão é um “perverso”, como ouvi Luc Brisson dizer uma vez, e o que pretendo mostrar aqui o confirma. De todo modo, sinto-me no dever de justificar o presente trabalho. Ele nasceu casualmente. Ao estudar as “figuras da linguagem” em Aristóteles, quis reler o livro III da *República* e, procurando contextualizar a abordagem da narração e da imitação, que se insere na da educação voltada para a seleção dos guerreiros², acabei enfrentando a questão da necessidade dessa classe e, em última instância, da guerra. Ela é consequência da expansão territorial e esta, por sua vez, é consequência do fato de os homens de cidades vizinhas se lançarem em uma aquisição ilimitada de riquezas, superando o limite do necessário (cf. II 373c). Mas uma cidade onde isso acontece é uma cidade que deseja ser luxuosa (*trúphosa*), e não mais uma cidade verdadeira (cf. 372e). Parecia-me inevitável concluir que a segunda cidade construída “em discurso” na *República* seria uma cidade, por assim dizer, falsa. Ao mesmo tempo que fazia tais reflexões, eu participava dos encontros do grupo de leitura Anágnosis (NEAM-UFMG), que então estava traduzindo o livro I das *Leis*. Tive oportunidade, assim, de discutir com algumas pessoas —que inclusive estudam Platão bem mais do que eu— sobre a interpretação acima mencionada. E todos estavam de acordo em rejeitá-la. No entanto, seus argumentos não só não me convenciam, mas reforçavam minha convicção contrária.

Minha questão é simples. Como considerar a primeira cidade que aparece no livro II da *República* e que Sócrates chama de ‘cidade verdadeira’ (*alethinè pólis*)? Devemos tomá-la seriamente ou não? Ao contrário do que sustenta, por exemplo, Annas³, para quem a cidade verdadeira teria apenas a função de introduzir o que ela chama de ‘princípio de especialização’ (p. 77-9) —como se isso não fosse razão suficiente para tomá-la seriamente—, eu creio que esta seja a verdadeira cidade platônica.

Os comentadores costumam justificar as próprias reservas em relação à cidade verdadeira notando a ausência nela de duas dimensões decisivas: a

1 “Dicotomia e imitação no *Sofista* de Platão” (resumo), *Caderno de Atas da Anpof. Primeira Reunião da Sociedade Brasileira de Platonistas*, Suplemento ao *Boletim do CPA*, n. 10/2000 (2001), p. 121-6; p. 121.

2 Mas não reservada exclusivamente a estes, como observa com razão CAMBIANO, Giuseppe, *Platone e le tecniche*, Einuadi, Torino 1971, p. 181 n. 55.

3 ANNAS, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, p. 77-9.

política e a filosofia⁴. No melhor dos casos, a cidade verdadeira apresenta as condições necessárias para a existência e sobrevivência de uma comunidade, tendo, assim, um alcance prevalentemente econômico⁵. A cidade verdadeira é uma cidade onde há sim vários ofícios, ou seja, uma divisão do trabalho, mas não propriamente *classes*, bem entendido, *classes funcionais*⁶, não conhecendo ainda, pelo menos à primeira vista, a tripartição em produtores, auxiliares e guardiães, que se traduzirá, no indivíduo, nas três partes da alma: desiderativa, impetuosa e racional (IV, 441c-444b)⁷. Ora, se a justiça maior da cidade corresponde à justiça menor do homem, devemos concluir que o homem verdadeiro, exatamente como a cidade verdadeira, não conhece a tripartição da alma? Não necessariamente, mas num certo sentido talvez sim.

Em todo caso, sustentar a ausência da *política* na cidade verdadeira parece-me pelo menos embaraçoso, na medida em que esta é chamada de *pólis*. E mais. De *alethinè pólis*. Com efeito, há que perguntar-se, antes de tudo, por que Sócrates chama de ‘verdadeira’ a cidade que Gláucon e ele acabaram de relatar ou percorrer, *diérkhomai*.

O adjetivo ‘verdadeiro’ não é um qualificativo qualquer em Platão. Dizer que *x* é o *x* verdadeiro equivale a dizer que só ele é realmente aquilo, ou seja, *x*, enquanto todas as outras coisas —por mais semelhantes que a ele possam ser— não são aquilo, não são *x*. No *Sofista*, por exemplo, verdadeiro é aquilo de que o simulacro (*eídolon*) é tal: como sugere Teeteto, o simulacro seria aquilo que, embora feito semelhante ao verdadeiro, é diverso (*Soph.* 240a 8). Na própria *República* aparece a curiosa distinção entre o que é “verdadeiramente falsidade” (*alethôs pseûdos*), ou seja, a ignorância na alma, e a falsidade que é “uma certa imitação do que acontece na alma” (*mímémá ti toû tê(i) psukhê(i) ... pathêmatos*), que é justamente “um simulacro surgido posteriormente”, e não uma “falsidade completamente sem mistura” (*Resp.* II 382a-c).

Por conseguinte, a cidade verdadeira seria aquilo de que a cidade luxuosa, ou seja, a cidade que se delinea sucessivamente, não é outra coisa senão imitação ou simulacro. A cidade verdadeira é a própria cidade, enquanto a cidade luxuosa é uma não cidade, mesmo conservando semelhanças com a

4 Cf. CAMBIANO, Giuseppe e REPICI, Luciana, «Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicerarco». em LONGO, O. e SCARPI, P. (a cura di), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Diapress Documenti, Milano 1989, p. 81-90; p. 82-3. Menos rígidas, mas no fundo não muito distantes dessas leituras, CAMPESE, Silvia e CANINO Lucia Loredana, «La genesi della polis», em VEGETTI, M. (traduzione e commento a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. II (libri II e III), Bibliopolis, Napoli 1998, p. 285-332; cf. em particular p. 305-6.

5 Cf. Cambiano [1971], p. 172; 174; 181.

6 Cf. Cambiano [1971], p. 181.

7 A propósito da tripartição da alma, não pretendo discutir aqui a teoria dos *homunculi* de Annas, na medida em que meu problema precede essa questão.

cidade. Nesse sentido, a da cidade verdadeira não só seria política, mas seria a única política verdadeira.

Mas vejamos de perto o texto da *República*.

Após uma primeira investigação sobre a justiça de um homem, Sócrates propõe recorrer a algo maior, a saber, uma cidade, a fim de aí enxergar melhor a justiça (368d). Ele sugere assistir, no discurso, ao nascimento de uma cidade, a fim de ver também nascerem a justiça e a injustiça desta, objeto de sua busca (369a).

Uma cidade, diz Sócrates, nasce ou é tal (*gígnetai*) porque se dá o caso de cada um de nós ser não auto-suficiente, mas carente de muitas coisas (369b). Deu-se o nome de cidade a essa convivência (*sunoikía*) de muitos carentes. Daí resulta que na cidade haja diversas ocupações e que cada um, por assim dizer, se especialize em uma delas. É o que Annas chama de princípio de especialização⁸. Esse princípio, no entanto, não se acrescenta à “definição” de cidade, mas se deduz dela mesma. Com efeito, se cada um se ocupasse de todos os ofícios, cada um seria auto-suficiente, o que contradiz a própria “definição” de cidade.

Inicialmente, a cidade parece constituída por poucos ofícios, mas logo se entende que devem ser muitos. O agricultor, por exemplo, não pode produzir os instrumentos de que necessita para cultivar a terra. E sendo quase impossível que a cidade não precise importar coisa alguma, fazem-se necessários mercadores também (tanto os varejistas quanto os viajantes), bem como marinheiros, assalariados etc. Chega-se, assim, a uma cidade acabada ou perfeita (371e 10: televa). E Sócrates sugere investigar como viveriam os seus cidadãos.

“Em primeiro lugar, investiguemos, então, de que modo viverão (*diáitēsontai*) os assim organizados (*paraskeusménoi*). De que outro modo senão produzindo pão (*síton*), vinho, roupas e calçados? E, tendo construído casas, trabalharão no verão no mais das vezes nus e descalços, enquanto no inverno suficientemente agasalhados e calçados. Nutrir-se-ão preparando, a partir da cevada, farinha de cevada, a partir do trigo, farinha de trigo, ora cozinhando-as ora amassando-as, servindo rosas de qualidade e broas (*ártous*) sobre caniço ou folhas limpas. Deitados sobre jazigos cobertos de teixo e mirtos, banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo vinho, usando grinaldas e cantando hinos aos deuses, reunindo-se com prazer uns com os outros, não gerando filhos acima das próprias substâncias, receando pobreza e guerra” (*Resp.* II 372a 5-c 1).

8 Cf. Annas, p. 73.

Nesse ponto intervém Gláucon, observando que Sócrates os faz banquetear-se sem *ópson*, a saber: “tempero”, “o que acompanha o pão”, “prato forte”⁹. A tal intervenção de Gláucon Sócrates responde dizendo:

“Tu falas com verdade, disse eu. Eu havia esquecido que terão *ópson* também: sal, é claro, azeitonas, queijo, e cozerão cebolas e verduras, como as sopas [que se comem] no campo. Também serviremos a eles —não é?— docinhos de figos, grão-de-bico e favas, e fazendo na brasa mirtos e glandes, sorvendo (*hupopíontes*) com moderação; e transcorrendo a vida desse modo, como é de se esperar, em paz e saúde, e morrendo velhos, transmitirão tal modo geral de vida aos descendentes” (372c 4-d 3).

Esse regime lembra sem dúvida a *diaíte palaía* dos justos evocada pelo coro de camponeses da *Paz* de Aristófanes (*Pax* 556 s.; 1127 s.). Mas francamente não vejo como se possa comparar essa vida com a dos homens da “idade do ouro”, como sugere, por exemplo, Annas (p. 76 s.)¹⁰. Há certamente uma referência a esse gênero de tradição mítica, mas Platão refere-se a ela fazendo o contraponto. Com efeito, Hesíodo assim descreve a vida dessa primeira geração humana:

“Viviam como deuses, tendo coração descuidado, longe das fadigas e das tristezas. Nem se abatia alguma velhice, mas sempre, flóridos nos pés e nas mãos, alegravam-se em festas (*en thalíesi*), afastados de todos os males. Morriam como que domados pelo sono. Tinham todos os bens. A terra fecunda dava espontaneamente frutos, muitos e sem parcimônia. Benévolo e sossegado, tomavam conta das próprias coisas, com muitos bens, <ricos de rebanhos e caros aos deuses bem-aventurados>” (*Op.* 112-120).

Os cidadãos da cidade verdadeira —doravante, os *cidadãos verdadeiros*— veneram sim os deuses, mas não parecem levar uma vida de deuses, nem ter com estes aquela intimidade que aparece em Homero. Ainda que longevos, os cidadãos verdadeiros envelhecem. Ademais, eles trabalham, isto é, conhecem a fadiga. E não se banqueteiam o tempo todo, mas, supõe-se, apenas nos momentos de repouso. Se é verdade que são apresentados com grinaldas e a beber vinho, eles não vivem em um perpétuo estado de embriaguez, como, no dizer do próprio Sócrates, os poetas relatariam acerca dos prêmios dispensados aos justos (cf. *Resp.* II 363c-d). Aliás, os cidadãos verdadeiros tampouco se encaixam na descrição hesiódica dos justos, os quais, aliás, não praticam a navegação (*Op.* 236-7).

9 Cf. ROMERI, Luciana, *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, J. Millon, Grenoble 2002, p. 148-67. Devo a ela a atenção inicial para toda essa passagem da *República*.

10 Seguida por FIGUEIREDO LAGE, Celina, *Teoria e crítica literária na República de Platão*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte 2000, p. 59.

Do mesmo modo, a cidade verdadeira nada tem a ver com a ilha dos Bem-Aventurados, mencionada por Hesíodo para a quarta geração humana, isto é, a dos heróis semi-deuses, os quais, depois da morte, aí habitam “tendo coração descuidado” e “aos quais três vezes ao ano a terra fecunda, benévola, dá frutos doces como mel” (*Op.* 170-3)¹¹. Curiosamente, como observa Figueiredo Lage (p. 59), a ilha dos Bem-Aventurados é evocada no livro VII da *República*, a propósito dos que passam a vida a aprender: eles acham que habitam ainda vivos em tal ilha, razão pela qual não seriam capazes de administrar bem uma cidade (519c). Entretanto, sempre no livro VII, Sócrates sustenta que os guardiães, ao fim da vida, hão de habitá-la, sendo eles considerados divindades (*daímones*) ou bem-aventurados e divinos (540b-c).

Enfim, a cidade verdadeira não é o mundo mítico do ócio e da abundância¹². Tanto é que os cidadãos verdadeiros têm a preocupação de não gerar mais filhos do que os próprios recursos consentem, a fim de evitar pobreza e guerra —o que denota, aliás, temperança sexual. Há que observar ainda que, enquanto Hesíodo, a propósito dos justos, fala de “filhos gerados parecidos com os pais” (*Op.* 235)¹³, Sócrates fala de “modo de vida transmitido aos filhos”.

A cidade verdadeira difere igualmente de uma realidade política “primitiva”, como a pós-diluviana descrita no livro III das *Leis* (678e 9 s.). Em primeiro lugar, o conhecimento técnico desta —onde há abundância de comida— parece bem inferior ao da cidade verdadeira. Em segundo lugar, sendo pastores e caçadores, os pós-diluvianos parecem alimentar-se principalmente de leite e carne (*Leg.* III 679a), enquanto os cidadãos verdadeiros são agricultores e provavelmente vegetarianos, já que o consumo de carne só aparece na cidade luxuosa (*Resp.* II 373c 6-7). A criação de animais está presente na cidade verdadeira apenas em função da agricultura e de outros ofícios (370d 9-e 3)¹⁴. Em todo caso, é só na cidade luxuosa também que os caçadores são introduzidos (*Resp.* II 373b 1)¹⁵. Em suma, a cidade luxuosa seria bem mais “primitiva” que a cidade verdadeira!

Por tudo isso, a cidade verdadeira tampouco pode ser assimilada ao que é contado no *Político* sobre a vida dos homens no tempo de Cronos¹⁶. Estes

11 Cf. Píndaro, *Oli.* II 67 s.

12 Cf. Homero sobre os Feácios, *Od.* VII 98-132; VIII 560; GERNET, Louis, *Antropologie de la Grèce Antiquae*, Flammarion, Paris 1982, p. 199-200.

13 Cf. Platão, *Crítias* 112c, a propósito da antiga Atenas.

14 Cf. Cambiano-Repici [1989], p. 83. Aliás, a dieta vegetariana mencionada em *Leg.* VI 782c como prática “órfica” da humanidade de outrora não encontra colocação na história do recomeço da civilização do livro III.

15 Não me parece satisfatória a explicação de Cambiano [1971] (p. 173; cf. 175), segundo a qual a caça e a pesca não são mencionadas na cidade verdadeira porque poderiam ser praticadas de maneira exclusivamente individual, sem ser integradas com outras técnicas.

16 Cf. *Leg.* IV 713a-714a.

não constituem cidades, sendo, antes, governados por uma divindade (*Pol.* 271e 4-272a). Se é verdade que, como os cidadãos verdadeiros, são provavelmente vegetarianos, entre os dois há uma outra diferença fundamental: a agricultura¹⁷. Os homens do tempo de Cronos não precisam desta (*Pol.* 272a 4), limitando-se a criar outros animais (271e 7) —note-se, aliás, a pouca importância dos pastores na cidade verdadeira (*Resp.* II 370d 9-e 3). Ademais, esses homens criados pelo deus andam nus (*Pol.* 272a 5), enquanto os cidadãos verdadeiros têm vestidos e calçados (*Resp.* II 372a 7). Nenhum dos dois dorme em cama (*Pol.* 272a 5: *ástrotoi*), mas os homens do tempo de Cronos dormem ao ar livre sobre ninhos (*eunás*) de relva macia crescida da terra (*Pol.* 272a 7-b), enquanto os cidadãos verdadeiros dormem deitados em cima de jazigos cobertos de folhas de teixo e mirtos (*Resp.* II 372b 5-6: *katáklínentes epì stibádon estroménon mílakí te kai murrhínais*).

Por conseguinte, o questionamento, por parte do Estrangeiro, da felicidade dos homens do tempo de Cronos, por não saber se eles se dedicavam ou não à filosofia, não cabe no caso da cidade verdadeira (*Pol.* 272b 8-d 5). Embora não se faça menção explícita da filosofia, nada deixa supor que nenhum cidadão verdadeiro a ela se dedique. Ao contrário. A frugalidade e a moderação com que vivem, a determinação com que respeitam a norma da especialização e a racionalidade com que organizam a própria cidade fazem pensar, antes, que na cidade verdadeira *todos sejam filósofos*. E, por isso, eles podem ficar juntos com prazer (cf. *Resp.* II 372b: *sunóntes allélois*), verossimilmente conversando (cf. *Symp.* 172a 7; 172c 1; 173a 4; *Prot.* 347d)¹⁸.

Poder-se-ia objetar que na cidade verdadeira há já uma distinção entre possuidores de força física e possuidores de inteligência (cf. 371e 1-7)¹⁹. Como diz Sócrates, os assalariados não seriam, pelas coisas próprias à inteligência (*diánoia*), muito dignos de fazer parte da comunidade. Mas é preciso notar três coisas: 1) deixa-se entender que os demais têm inteligência suficiente para serem dignos de participar da comunidade; 2) os assalariados não constituem uma classe produtora, mas vendem a própria força física aos produtores; 3) eles “enchem” a cidade, mas não se diz que sejam cidadãos da mesma. Em outras palavras, eles parecem constituir mais o corpo do que a alma da cidade.

Observo ainda que o discurso sobre a cidade verdadeira não é um mito, como tampouco um relato histórico (cf. Annas, p. 73). Trata-se, antes, de um

17 cf. Cambiano-Repici [1989] p. 84.

18 Cf. Romeri, p. 99-100.

19 Agradeço a Maria Dulce Reis por essa objeção.

raciocínio, de uma *dedução*²⁰. Ao contrário, é um mito, um mito duplo, o que de algum modo fundamenta a divisão em classes da segunda cidade: refiro-me naturalmente à “nobre mentira” sobre os três gêneros diferentes provenientes da terra (414b-415a). Além do mais, lembra muito essa segunda cidade a antiga Atenas do *Crítias*.

A cidade verdadeira remete, quando muito, ao mito de Prometeu e Epimeteu contado por Protágoras (!) no diálogo homônimo, a fim de mostrar que, para haver verdadeiramente cidade, a virtude política não pode ser privilégio de alguns (*Prot.* 320a -323a; cf. 326e s.). Por outro lado, na cidade verdadeira não há educadores especializados, mas são os pais que transmitem aos filhos os valores da cidade, exatamente como agradaria ao Ânito do *Ménon* (93a s.). Essas duas coincidências não deveriam levantar suspeitas sobre a adesão de Sócrates à cidade verdadeira? Não creio. Ao criticar Protágoras ou Ânito, Sócrates refere-se às (supostas) cidades de seu tempo, e não a cidades verdadeiras²¹. Mas uma cidade em que todos são filósofos é uma cidade em que todos possuem a virtude política e em que todos seriam capazes de transmiti-la aos filhos.

Desmentido o parentesco da cidade verdadeira com o mito, uma outra dúvida ainda se poderia levantar, a concernente à impossibilidade da injustiça no seio da cidade verdadeira (cf. Annas, p. 78). A justiça ou a bondade seria inclusive uma característica das comunidades primordiais ou longínquas no tempo e no espaço (cf. *Leg.* III 679c)²². Mas é preciso esclarecer que a cidade verdadeira, embora se apresente justa, não está isenta de injustiça.

Solicitado por Sócrates, Adimanto, um tanto titubeante, sugere que a justiça e a injustiça na cidade verdadeira residam de algum modo em alguma necessidade recíproca (*khreía(i) tini tê(i) pròs allélous*) de seus cidadãos (*Resp.* II 372a). Igualmente hesitante, Sócrates concorda com a resposta, mas propõe que se investigue ulteriormente a questão. E é isso que Sócrates, ao investigar como viverão os cidadãos assim organizados, acredita estar fazendo, quando é interrompido por Gláucon. Só aparentemente, todavia, tal interrupção elide a abordagem da questão da justiça e da injustiça na cidade verdadeira, *pace* Centrone²³. Voltemos ao texto.

Apesar de sua “perfeição”, o regime alimentar da primeira cidade não é muito apreciado por Gláucon:

20 De parecer semelhante Cambiano [1971] (p. 172), mas de maneira incongruente com outras afirmações suas. Ver também Campese [1998], p. 288-9.

21 Haveria ainda a questão das inversões de posições do *Protágoras*. A tal propósito, cf. Romeri, p. 57-60.

22 Cf. Gernet, p. 199-200.

23 Em SARTORI, F. (*trad. di*), VEGETTI, M. (*introd. di*), CENTRONE, B. (*note di*), Platone. *La Repubblica*, Laterza, Bari-Roma 1999 (1997), p. 729, n. 44 (*ad loc.*).

“E ele: “mas, ó Sócrates —disse— se tu organizasses uma cidade de porcos, de que outra coisa senão dessas os nutririas?”. “Mas —disse eu— como é preciso fazer, ó Gláucon?”. “Como se usa, —disse— acredito que os que não pretendem ficar incomodados deitarão em camas e farão refeição em cima de mesas com *ópsa*, exatamente como os que os [homens] de hoje têm, e sobremesas”.

“Assim seja —disse eu—, compreendo. Pelo visto, estamos observando como nasce (*gígnetai*) não apenas uma cidade, mas também uma cidade luxuosa (*tríphosa*). E isso provavelmente não é mal, pois, observando também uma tal [cidade], poderíamos, talvez, enxergar a justiça e a injustiça, isto é, como se engendram nas cidades. A cidade verdadeira parece-me que é a que relatamos, como uma [cidade] saudável. Mas, se, ao contrário, quiserem, contemplemos também uma cidade inchada (*phleigmaínousan*). Nada impede, pois aquelas coisas a alguns pelo menos, ao que parece, não bastarão, como tampouco aquele regime” (372d-373a).

Seja qual for a simbologia do porco aí em jogo²⁴, é preciso notar que é Gláucon a chamar de “cidade de porcos” aquela que seria, para Sócrates, a cidade de *homens verdadeiros*. Lembro, de resto, que no *Teeteto* Protágoras acredita ofender Sócrates, o filósofo por antonomásia, dizendo que este “dá uma de porco” (*hueneís*) e que persuade seus ouvintes a fazer o mesmo (*Theaet.* 166c 7-8). O pedido de Gláucon não tem o mesmo caráter das precisões ou acréscimos anteriores. Aqui a conversa tomará um outro rumo. Sócrates aceita o pedido de Gláucon, mas está longe de partilhar os mesmos sentimentos de seu interlocutor. Annas (p. 77) engana-se ao afirmar que Sócrates reconhece que *as pessoas* vão sempre querer mais —o que representaria, segundo ela, uma “teoria realista da natureza humana antes que um impossível ideal”. Ora, Sócrates não diz que *todos* ficarão insatisfeitos, e sim que *alguns* ficarão.

Enfim, é a partir das exigências de Gláucon —e somente a partir delas— que surgirá uma nova cidade, onde, agora, sim, aparecem educadores, cozinheiros e poetas, e onde será necessária a presença de guardiães, já que na cidade de homens verdadeiros não havia necessidade de “guardadores de porcos”, *subwvtai* (373c) —Sócrates aí refere-se sem dúvida aos criadores de porcos (os cidadãos opulentos comerão carne de porco), mas pode ser que ele aluda também aos guardiães daqueles porcos que serão os pseudo-homens que constituirão a cidade luxuosa.

Não obstante, a cidade verdadeira está sujeita à injustiça, como disse. Um corpo saudável não é um corpo não passível de doença: uma coisa é não estar doente, outra é não poder ficar doente²⁵. Sócrates diz que *também* na cidade luxuosa é possível observar justiça e injustiça, o que subentende que a observação da cidade verdadeira proporciona o mesmo. Aparentemente nada se diz da injustiça na cidade verdadeira, contradizendo o plano inicial. Toda-

24 Em geral ao porco se associa a ignorância (*Lach.* 196d; *Leg.* VII 819b-d; *Resp.* VII 535d-e). Cf. Campese e Canino [1998], p. 314-5.

25 A corrupção pertence a tudo que nasce (*Resp.* VIII 546a).

via, são exigências como as de Gláucon aquilo que determina a injustiça na cidade verdadeira, de modo que é o próprio comportamento de Gláucon a ilustrar o nascimento da injustiça. Trata-se justamente da “corrupção” da cidade verdadeira. Ora, a razão da corrupção estaria na presença de *alguns* cidadãos que, como Gláucon, não se contentarão com aquelas coisas simples. Contra isso a cidade verdadeira parece não ter defesa alguma. A transmissão do modo de vida dos pais aos filhos não garante que os filhos sejam efetivamente parecidos com os pais. Da cidade verdadeira pode justamente nascer a cidade luxuosa (cf. Annas, p. 78). E o fato de a cidade luxuosa representar um possível desenvolvimento da injustiça no seio da cidade verdadeira não impede que haja, por sua vez, uma injustiça da própria cidade luxuosa, que consistirá no não respeito da divisão de funções das três classes (cf. *Resp.* IV 443c-444a).

É inútil objetar ainda que a cidade verdadeira está baseada no mero “interesse próprio” de cada um (cf. 369c), como escreve Annas (p. 78). A constituição da cidade é interesse de todos, e por isso mesmo é algo racional. Com efeito, uma coisa é a necessidade de certos bens materiais, outra é a consciência da necessidade dos semelhantes para a satisfação daquela. Assim, não entendo por que a justiça na cidade verdadeira não derivaria de uma virtude política, como sustenta Canto-Sperber²⁶. Nesse sentido, tampouco cabe objetar que a cidade verdadeira estaria baseada no mero desejo das coisas necessárias, nisso não diferindo de uma cidade de bichos. Essa é a opinião de Gláucon, não de Sócrates —de resto, uma “cidade de porcos” é um oxímoro. Se é verdade que o desejo na cidade verdadeira será apenas de coisas ‘necessárias’, a cidade não por isso está baseada somente no desejo. Pode-se crer que a cidade verdadeira sirva para introduzir a futura classe dos produtores a ser, porém, integrada com a impetuosa classe dos auxiliares e a racional classe dos guardiães²⁷. Todavia, repito, é algo da racionalidade o reconhecimento do caráter solidário e complementar das técnicas que está na base da própria existência da cidade, assim como seu princípio de especialização. E não sei se Annas (p. 79) tem razão em notar que a especialização parece ser mantida com coerção (cf. 374b 6), já que, como observa Cambiano [1971] (p. 178-9) lembrando o mito de Er do livro X, o ofício é escolhido por cada um antes do nascimento. Em todo caso, isso não significa que haja algum tipo de guarda, ou seja, alguma especialização nisso.

Num certo sentido, não há efetivamente uma grande diferença entre a cidade verdadeira e a cidade luxuosa (cf. Annas, p. 78). Quero dizer que as

26 CANTO-SPERBER, Monique, *Éthiques Grecques*, Puf, Paris 2001, p. 172.

27 Cf. Cambiano [1971] p. 175.

atividades das três futuras classes, correspondentes às três partes da alma, já estariam presentes na cidade verdadeira. A diferença é que essas funções não estão especializadas. Pode ser, então, que em uma cidade verdadeira nem tudo deva ser especializado. Na cidade verdadeira todos desejam, têm ímpeto e raciocinam, sem que haja conflito no interior da alma de cada um. Por isso, esta é uma cidade onde não há discórdia. É preciso especializar tais atividades somente no caso de uma cidade luxuosa, onde o desejo de luxo — uma vez deixado sem freios, como na Atlântida do *Crítias*— põe em risco a vida da cidade.

Mas exatamente que risco corre a cidade ao se tornar luxuosa? Eu acredito que seja o da perda de sua unidade, como fica mais claro em seguida, o que está intimamente ligado ao princípio de especialização.

Annas (p. 99) manifesta uma certa surpresa ao constatar que, entre os novos ofícios introduzidos na cidade (luxuosa), estejam os imitadores (373b 5). Todavia, num certo sentido *todas as novas ocupações são imitações*, de modo que não haveria nenhuma real contribuição técnica por parte da cidade luxuosa. Explico-me:

1. Na cidade inicial não há poetas de profissão, mas os próprios cidadãos entoam hinos aos deuses (372b-373c). Ora, esses cantos são realmente preces dirigidas aos deuses (*Leg.* III 700b 1-2), e não imitação de preces, como podemos encontrar na épica ou na tragédia (cf. *Resp.* III 399b). Aliás, aos hinos a segunda cidade acrescentará os encômios dos valorosos (*Resp.* X 607a), ausentes da cidade verdadeira na medida em que aí todos desejam apenas o necessário, de modo que não há guerreiros²⁸.
2. Guerra e caça justamente só são introduzidas na cidade luxuosa. Ora, elas seriam técnicas de aquisição e como tais podem ser consideradas simulacros das técnicas produtivas: não é à toa que os sofistas, imitadores dos sábios, são caçadores de jovens ricos (*Soph.* 223b).
3. Os cozinheiros também só aparecem na cidade luxuosa. Não se deve esquecer, no entanto, que, segundo o *Górgias*, a culinária é um simulacro da medicina (*Gorg.* 463d-465c). Curiosamente, os médicos aqui são mencionados depois dos cozinheiros (*Resp.* III 373c). Senão introduzidos apenas agora, é só na cidade luxuosa que os médicos ganham um papel importante. E a razão está justamente na nova rica dieta (cf. 373d). Os médicos devem remediar os efeitos nefastos do trabalho dos cozinheiros. Supõe-se, de fato, que os cidadãos verdadeiros, dado o rigor de seu regime, não adoçam com frequência, de modo que precisam pouco de médicos. Mas o próprio médico só é necessário onde já se perdeu a saúde, onde é

28 Talvez o relato da cidade verdadeira possa ser considerado um exemplo de *diégesis* pura.

preciso restabelecê-la. Não é à toa que a cidade verdadeira é considerada por Sócrates uma cidade saudável (372e 7).

Em resumo, o que há na cidade luxuosa —imitação da cidade verdadeira— é uma verdadeira proliferação da imitação, o que põe em risco o princípio de especialização, na medida em que o imitador seria por definição um homem duplo ou até mesmo múltiplo (cf. III 397e). A imitação de vários ofícios pode, aliás, gerar no indivíduo a ilusão da auto-suficiência, o que é a própria negação da necessidade da vida em comum.

Se a cidade luxuosa é o lugar onde a imitação prolifera, ela não é, contudo, o lugar onde a imitação surge pela primeira vez. Com efeito, diz Sócrates no final do livro II:

“Poder-se-ia, então, decerto chamá-la, esse que eu dizia, corretissimamente de verdadeiramente falsidade (*alethôs pseûdos*), já que a falsidade falso [ou ‘o que acontece’] nos discursos (*lógois*) é uma certa imitação (*mímema ti*) do que acontece na alma (*toû en tê(i) psukhê(i) ... pathéματος*) e um simulacro nascido sucessivamente (*hústeron gegonòs éidolon*), não uma falsidade totalmente não misturada (*pánu ákraston pseûdos*)” (*Resp.* II 382b-c).

O discurso como tal já é um *mímema* do que acontece na alma, o que deve redimensionar a abordagem da imitação do livro III. Por conseguinte, mesmo o homem verdadeiro, cidadão da cidade verdadeira, já se serve da imitação.

De qualquer forma, se a segunda cidade não passa de um *mímema* da primeira como sustento, alguém poderia perguntar-me que sentido tem dedicar a maior parte da *República* a tal simulacro e, em particular, à questão da tripartição.

Bom, a cidade luxuosa é descrita como uma cidade inchada. Contudo, mais adiante, uma vez estabelecido o papel dos guardiães, Sócrates diz:

“Mas, pelo cão, decerto nos passou despercebido que purificamos de novo uma cidade que há pouco sustentávamos viver na opulência (*truphân*)” (399e 5-6).

Entende-se agora a função dos guardiães e seus auxiliares: purificar ou purgar a cidade inchada, isto é, dar um freio a um desejo ilimitado, que implica proliferação da imitação, logo, perda da unidade política, impedindo, assim, que a cidade se transforme em uma espécie de Atlântida. Temos aí então a costureira política-medicina de Platão²⁹. Mas podemos dizer que uma cidade purgada, ou seja, bem governada por guardiães e auxiliares, seja equivalente à cidade saudável? Não creio.

Uma passagem do livro I das *Leis* pode ajudar a esclarecer o papel pur-

29 Cf. *Gorg.* 464b; 521e; *Pol.* 293a; *Leg.* IV 720a-e. Não sei como Cambiano [1971] (p. 170) possa afirmar que na *República* o paralelo entre política e medicina tende a desaparecer.

gativo dos guardiães na *República*. Ao discutir sobre como lidar com os conflitos entre os irmãos de uma família (leia-se, cidadãos de uma mesma cidade), o Ateniense sugere a presença de um juiz (627c s.). Mas ele considera três juízes diferentes, correspondentes, talvez, ao comportamento segundo cada uma das três partes da alma da *República*³⁰. O primeiro mataria os irmãos maus, fazendo que os melhores mandem. O segundo, deixando vivos os piores, faria que todos obedecessem voluntariamente aos melhores. O terceiro não mataria ninguém, mas, reconciliando a família e dando-lhe leis, seria capaz de fazer que todos fossem amigos. O Ateniense finalmente diz:

“O melhor, então, decerto [não é] nem a guerra nem a sedição, [sendo] abominável o carecer destas, mas uma paz e, juntamente, uma amabilidade entre eles —inclusive, o fato também de a própria cidade vencer a si mesma não estava, ao que parece, entre as coisas melhores, e sim entre as necessárias. É como se alguém achasse que um corpo doente que recebeu uma purificação médica estivesse então otimamente, mas não dirigisse a mente ao corpo que não careceu absolutamente [de purificação médica]; do mesmo modo, em relação à felicidade de uma cidade ou de um [cidadão] privado também, pensando desse modo, não se tornaria corretamente nem um homem de estado, olhando somente ou em primeiro lugar para as coisas relativas à guerra externa, nem um legislador competente, se não legislasse em virtude da paz as coisas da guerra, antes que em vista das coisas relativas à guerra as coisas da paz” (Leg. I 628c 9-e).

Em outras palavras, o modelo que o legislador deve perseguir é a cidade sem conflito. Do mesmo modo, os guardiães servem para desinchar a cidade luxuosa, mas o modelo não deve ser a cidade purgada por sua parte melhor, e sim aquela cidade saudável que é a cidade verdadeira. É cidade apenas aquela em que não há conflito. Toda cidade onde há conflito não é verdadeiramente uma cidade, não constituindo realmente uma unidade. Nós identificamos a política (talvez já entendendo indevidamente por isso a democracia) com a administração do conflito, mas em Platão a verdadeira política seria uma total ausência de conflito, o que só acontece em uma cidade verdadeira.

É verdade que o ideal platônico de cidade pode ser a cidade sem conflito, mas que nem por isso a tripartição deixaria de existir³¹. De fato, a tripartição da alma serve a Platão para explicar a possibilidade do conflito no interior de um homem (*Resp.* IV 436a s.), mas a tripartição por si só não implica conflito. Em outros termos, a tripartição seria uma condição necessária para o conflito, mas não suficiente. Nesse caso, a cidade verdadeira ou o homem verdadeiro podem ser igualmente tripartidos sem que, por isso, haja conflito entre suas partes³². E a importância da abordagem da cidade luxuosa consis-

30 Agradeço a Maria Dulce Reis por essa observação.

31 Agradeço a Maria Dulce Reis por essa observação.

32 Mas o que dizer da alma dos deuses, que também aparece dividida no *Fedro*? Não acredito que a exis-

tiria então em evidenciar a tripartição, que justamente só se torna perceptível com o conflito.

De qualquer forma, entende-se melhor agora a diferença entre Platão e Protágoras. Uma cidade inchada carece de uma política-medicina, que justamente se apresenta como uma técnica que não pode pertencer a todos³³. Não se pode pretender que o próprio doente, enquanto doente, seja médico de si mesmo. Entretanto, uma cidade saudável como é a cidade verdadeira não precisa ou precisa muito pouco dessa política-medicina (cf. *Gorg.* 464b). Ela pode precisar, não obstante, da política-ginástica —a qual garante o bem-estar e previne os males—, ou seja, da política que, segundo o *Górgias*, é a ‘legislativa’. Mas a ginástica pode e deve ser praticada por todos os indivíduos saudáveis³⁴, sendo condição para o bom desempenho de toda outra atividade física. Assim, a técnica política legislativa é condição prévia para o bom exercício de toda técnica de competência específica no interior da cidade.

Entende-se, em todo caso, que uma cidade purgada é apenas um simulacro mais semelhante à cidade verdadeira do que uma cidade luxuosa não purgada. Mas sempre de simulacro se trata. No final do livro IX, onde se afirma o caráter utópico da cidade que se acabou de contemplar, a qual justamente não existiria senão nos discursos tidos, Sócrates diz:

“Mas —disse eu, todavia— no céu provavelmente está erguido um modelo (*parádeigma*) para quem quer ver e, vendo, [nela] estabelecer si mesmo” (592b 2-3).

Nada nos diz que o modelo de cidade que está exposto no céu seja a cidade luxuosa purgada. Esse modelo, acredito eu, corresponde, antes, à cidade verdadeira de *Resp.* II.

Na retomada da questão da imitação em *Resp.* X, diz-se que teríamos, por exemplo, três camas: a cama do produtor da natureza, a cama do artesão e a cama pintada do pintor. Curiosamente, na cidade verdadeira os seus cidadãos não dormem em camas, e sim no chão. Ora, a cama do produtor da natureza pode muito bem assemelhar-se mais a um jazigo do que propriamente a uma cama, do mesmo modo que uma cama é algo bem distante de uma cama pintada.

tência de conflitos internos às divindades olímpicas tenha um grande significado para Platão. Que a “cidade dos deuses”, nos relatos tradicionais, vivesse perenemente em conflito não é uma novidade — veja-se o *Éutifron*. O hiperurânio está para além do mundo olímpico. Agradeço a Marcelo P. Marques por essa objeção.

33 Como observa Cambiano [1971], p. 183.

34 Cf. *Pol.* 464a6: *iatròs te kai tòn gumnastikòn tis*.