

É preciso descer: uma interpretação da cena inicial d'A República de Platão

We Must Go Down: An Interpretation of the Opening Scene of Plato's Republic

Gilberto de Melo Caldat

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Curitiba | PR | BR

CAPES

gilbertomcaldat@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4513-1584>

Resumo: Este artigo pretende analisar, a partir de múltiplas perspectivas, a cena inaugural ou o conteúdo do cenário dramático apresentado por Platão logo no início de sua obra *A República*. Tendo como pauta tanto intérpretes do mundo grego clássico em geral quanto da obra platônica em específico, o texto abordará, de forma muitas vezes ensaística, possíveis significâncias históricas, culturais, míticas, psicológicas e filosóficas presentes já ali no excerto que abre o célebre diálogo platônico. Valendo-se de quatro partes, pretenderá buscar o paralelismo que essa cena inicial tem com a alegoria da caverna e o mito de Er, por exemplo, além de ensaiar a busca pelo elástico significado do “ontem”, marco temporal do texto. Por fim, o artigo pretenderá apresentar também possíveis ecos que tal cenário poderá evocar em nós, seus leitores e intérpretes contemporâneos.

Palavras-chave: Platão; *A República*; dramaturgia platônica.

Abstract: This article aims to analyze, from multiple perspectives, the inaugural scene or the content of the dramatic scenario presented by Plato at the very beginning of his *Republic*. Taking as its starting point both interpreters of the classical Greek world in general and of the Platonic work in specific, the text will address, in an essayistic way, possible historical, cultural, mythical, psychological and philosophical meanings already present in the excerpt that opens the famous Platonic dialog. Using four parts, it will seek out the parallels that this opening scene

has with the *allegory of the cave* and the *myth of Er*, for example, as well as rehearse the search for the elastic meaning of “yesterday”, the text’s temporal marker, etc. Finally, the article will also present possible echoes that such a scene could evoke in us, its contemporary readers and interpreters.

Keywords: Plato; *Republic*; platonic dramaturgy.

Sinto que nós somos noite,
que palpítamos no escuro
e em noite dissolvemos.
Sinto que é noite no vento,
noite nas águas, na pedra.

Carlos Drummond de Andrade

Porque o ato de filosofar surge na verdade como uma resposta, a resposta a uma situação histórica insustentável, aquela em que triunfam, irrisoriamente e na desordem, a ignorância, a mentira, a injustiça, a violência.

François Châtelet

Poucos escritos me comoveram tanto quanto um pequeno trecho da autobiografia do aclamado diretor de cinema japonês Akira Kurosawa (Kurosawa, 1990). Nele, o autor nos relata acerca daquele que muito provavelmente foi o dia mais espantoso e terrível de sua vida (Kurosawa, 1990, p. 90-92). O fato é que, na véspera do dia relatado, um terremoto de grandes proporções assolara a cidade de Tóquio. À época, ele e seu irmão mais velho – sempre descrito como uma espécie de guia espiritual que o guiaria pela vida inteira, apesar de ter morrido tragicamente ainda em suas juventudes – eram apenas crianças. Mesmo assim, ainda antes do amanhecer, no dia posterior ao desastre, este o pega pela mão e lhe diz que é preciso que ambos desçam à cidade para que percorram o mesmo caminho que a catástrofe natural, apenas momentos antes, desolara. Naquele instante, ele, o cineasta ainda infante, apesar de não querer ir, deixa-se conduzir pelo irmão.

O caminho então descrito por Akira é digno de uma descida ao inferno de Dante ou às assombrosas paisagens da Stalingrado pós-guerra retidas nas lentes

*ligeiramente fora de foco*¹ de Robert Capa (Capa, 2010): as estreitas passagens entre os escombros dos edifícios até ontem intactos, o miasma, os incontáveis cadáveres – que há pouco ainda levavam consigo a plenitude do significado de vidas cotidianas, com nome e sobrenome e inúmeras histórias por contar e que agora são apenas corpos anônimos, vagas silentes, empilhados pelo acaso a assombrar as estradas – derramam-se através das retinas da criança que contempla o tão sombrio espetáculo, paralisando-a. O dia passa, e com ele a tétrica peregrinação. A cena, por fim, termina, e eis o que o próprio Akira Kurosawa nos escreve:

No fim daquele dia, estava certo de que não conseguiria dormir ou de que teria pesadelos terríveis se o fizesse. Entretanto, à noite, encostei minha cabeça no travesseiro e só a tirei de lá na manhã seguinte. Dormi como uma pedra; não me lembrava de ter sonhado qualquer coisa assustadora. Isso me parecia tão estranho que perguntei a meu irmão o que ocorrera. “Se você fecha os olhos para o terror, acaba aterrorizado. Se você olha tudo diretamente, não tem porque temer.” Hoje, penso que meu irmão também achou aquilo horrível. Fizemos uma excursão para derrotar o medo (Kurosawa, 1990, p. 92).

Mas o que o lúgubre passeio dos irmãos Kurosawa, numa Tóquio desolada do início do século XX, teria a ver com uma festiva noite de verão, anterior em cinco séculos à nossa Era Comum, passada nas proximidades da então ilustre Atenas²? Como essas duas paisagens, tão distantes no tempo e no espaço, poderiam se cruzar? Como, afinal, a anedota sugerida pelo famoso cineasta poderia nos abrir algum caminho para a compreensão daquele que se estabeleceu, atravessando o longo périplo dos séculos, como um dos textos mais basilares do pensamento ocidental, *A República* de Platão?

¹ “Slightly out of focus” era como o célebre fotógrafo húngaro Robert Capa se referia a algumas de suas mais famosas fotografias, onde retratou, com crueza e espírito singulares, a Guerra Civil Espanhola e a Segunda Grande Guerra Mundial, por exemplo. Também é esse o título de seu relato pessoal sobre suas experiências vividas nesse segundo conflito.

² Há uma intensa discussão acerca da possível data dramática de *A República* de Platão. O ano de 421 a.C., por exemplo, durante a paz de Nícias, quando Atenas ainda era movida por um certo otimismo em relação a um bom fechamento da Guerra do Peloponeso, é uma dessas possibilidades. Outra data aventada pelos pesquisadores seria o ano de 411 a.C., quando o pessimismo em relação à perspectiva de vitória na guerra já tinha tomado conta dos atenienses. No entanto, não intenciono aqui entrar nesse debate. Para tanto, a sugestão é o artigo “The Dramatic Date of Plato’s ‘Republic’” (Nails, 1998), de Debra Nails, onde a autora se debruçará com atenção sobre os prós e os contras da defesa de cada uma dessas datas possíveis.

1 A descida inicial sob a luz da Alegoria da Caverna

Tentemos agora nos lembrar do cenário evocado por Platão para servir de arcabouço, de teatro, de pano de fundo ao seu famoso diálogo. Tal cenário é evocado já nas primeiras palavras d'A *República*:

Desci ontem ao Pireu juntamente com Glauco, filho de Aristão, para fazer minhas orações à deusa e também porque desejava ver como haviam organizado o festival que pela primeira vez era celebrado. Achei belo o cortejo dos naturais do lugar, mas o dos Trácios em nada me pareceu inferior (Pl. *Rep.* 327a)³.

Interessantemente, para nós, o diálogo que, caso lido sem uma maior atenção a alguns detalhes, poderia nos sugerir um caminho tão somente ascendente, indica já em sua primeira palavra, quiçá de forma paradoxal, uma descida: “Desci (κατέβην)” (Pl. *Rep.* 327a). Mas qual descida tal palavra indicaria? Que horizontes de compreensão já esse primeiro termo utilizado pelo filósofo nos poderia abrir?

Ora, se olhássemos para o diálogo como um todo, obviamente nos lembráramos, de imediato, da descida à qual Platão se refere na famosa alegoria da caverna, imagem trazida à tona no livro VII⁴. Tal descida, sob a luz do livro em questão, seria o retorno do filósofo à sua morada sombria anterior, essa que ele teria deixado para trás a partir do momento em que fora lançado àquela que se configuraria então como a vereda ascendente da filosofia, vereda que o levaria, a partir de uma longa, detalhada e difícil formação/jornada, ao exterior da caverna: lugar iluminado pelo sol, onde se poderia contemplar, por fim, as coisas elas mesmas e não apenas suas sombras furtivas.

No entanto, e eis aqui nosso importante ponto, ao filósofo não cabe somente subir ao iluminado exterior e lá permanecer indefinidamente a contemplar as coisas

³ Preferi utilizar aqui, em citação, a tradução de Carlos Alberto Nunes, visto que esta mantém o sentido de descida contido na primeira palavra do diálogo, sentido esse que a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, por exemplo, que também temos em conta, não mantém. O sentido de descida é mantido, por sua vez, na tradução inglesa de Allan Bloom (“I went down”) e na francesa de Émile Chambry (“J’étais descendu”). Com intuito meramente prático, para as citações ao longo do texto/notas, manteremos a tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁴ Um indício textual de que tais imagens se aproximam é o fato de que o mesmo verbo – utilizado na cena inicial – é repetido mais de uma vez na alegoria do livro VII: “Nesta passagem, ao explicar a tarefa do filósofo, Sócrates repetidamente usa o mesmo verbo para “descer” ou “baixar” que utilizou na abertura de *A República* para descrever sua própria chegada à cena das suas discussões (516e, 519d, 520c)” (Pappas, 2017, p. 62).

em sua verdade. Pelo contrário, ao filósofo cabe, depois de lá chegar, voltar à caverna para orientar, para ensinar aos outros – que em sua penumbra tinham permanecido – de que há, para além da umbrosa gruta, um lugar que resplandece sob a luz verdadeira do sol (luz esta que se relacionaria diretamente com o Bem, com a verdade).

Portanto, caso entendamos a *descida* da cena inicial sob a luz da célebre imagem/alegoria, perceberemos que tal descida/retorno, feita depois de uma espécie de viagem ao exterior da caverna – o que culminaria com a contemplação da luz da verdade – ganhará então ares de obrigação moral e política, podendo ser traduzida, ao fim e ao cabo, como um “é preciso descer”.

Em outras palavras – e tal remissão é feita, por exemplo, por William Altman, em seu belo “Plato the teacher”⁵ (Altman, 2012) – ao filósofo, ao menos aquele apresentado na famosa alegoria, não cabe apenas ascender, transformar-se, elevar-se, travar uma viagem ascendente para conhecer a verdade: o filósofo não é “tão somente” um epistemólogo que se contentaria tão só com o saber, com a ciência de algo, nem tampouco seria “apenas” um teólogo ou místico a se contentar com a passiva contemplação do divino ou com a união mística com a divindade⁶. O filósofo não é um sábio, mas um amante do saber, um amante da verdade: a ele o caminho da sabedoria é dito infundo não porque ele nunca chegaria a contemplar a verdade ela mesma⁷, mas é, quiçá, dito assim, pois que não basta ao filósofo somente chegar à verdade; ele tem a obrigação de voltar, de retornar à caverna, de embarcar acompanhado da verdade, nova e constantemente, em uma viagem descendente.

Caso pautemos a perspectiva prementemente política de *A República*, tal necessidade do retorno descendente está implícita na descrição platônica, apresentada no livro VIII, da decadência contínua das constituições: uma vez sujeitas à corruptibilidade do mundo, as constituições invariavelmente cairão e exigirão que o filósofo novamente retorne, novamente desça à caverna para bem governar ou para mostrar a senda do bom governo àqueles que ali ficaram. De outro lado, o filósofo platônico também, enquanto um político/pedagogo modelar, não deve

⁵ Ver, por exemplo, o primeiro capítulo do livro de Altman, principalmente quando da análise da palavra *katében* (Altman, 2012, p. 37-45).

⁶ Recordemos como o próprio Platão é interpretado pela filosofia neoplatônica ou pela patrística, por exemplo.

⁷ Para a ideia de que o filósofo pode, sim, alcançar o saber e deve, depois disso, descer, a seguinte passagem: “Tereis, portanto, de descer para a morada dos outros, um de cada vez, a fim de, como eles, vos habituardes a enxergar no escuro. Uma vez isso conseguido, vereis mil vezes melhor do que os mais e reconhecereis de pronto as imagens e o que cada uma representa, visto terdes contemplado em sua verdade última o belo, o justo e o bem.” (Pl. *Rep.* 520c grifo próprio).

guardar sua sabedoria tão somente para si; é seu dever ensinar aos “cavernícolas” acerca da verdade, isto é, seu saber só se efetiva quando se põe a caminho de outrem, perfazendo assim um saber que só é verdadeiro saber enquanto em constante movimento de vir-a-ser, enquanto permanece “caminho para a sabedoria” (para si e para outrem: não basta que um indivíduo detenha consigo a verdade; é preciso que a verdade seja pública/publicizada)⁸.

O movimento implícito ao saber do filósofo platônico seria, nesse sentido, algo próximo ao próprio movimento implícito à palavra “filosofia”. Karl Albert (Albert, 2011), por exemplo, lembra-nos de alguns intérpretes que entendem a filosofia (e, nisso, também a filosofia platônica) como um anelo incessante, uma vontade de se colocar a caminho da sabedoria, vontade que, no entanto, nunca chegaria a perfazer o ato da sabedoria ela mesma. Assim o fazem, diz Albert, Karl Jaspers e alguns pensadores que, sob influência de Heidegger, tenderiam a pensar a filosofia como *caminho*. Tal seria o caso, por exemplo, de Volkmann-Schluck. A chave para isso estaria já no termo “filosofia”, que, caracterizando o filósofo apenas como um amante da sabedoria, acabaria por afastá-lo da figura do sábio (este que teria, ele sim, contato direto com o saber, o fim do caminho). No entanto, citando o filólogo Walter Burkert, Albert aponta que a filosofia poderia ser entendida também como um constante estar às voltas com a sabedoria, um constante estar junto de e não um simples anelo ou um ainda-não perene (Albert, 2011, p. 32-33). O filósofo, nesse sentido, alcançaria o saber e daria fim ao seu caminho. Citando o *Fedro* e seu movimento de recordação, Albert ainda nos diz o seguinte: “o conceito platônico de filosofia pressupõe haver, portanto, uma contemplação suprema e, precisamente por isso, uma recordação do sagrado” (Albert, 2011, p. 40). Albert, destarte, atenta-nos para o fato de que já em Platão ao filósofo seria dada a possibilidade de atingir o pleno saber (a verdade) e que, com isso, o filósofo, já para a filosofia platônica, chegaria ao fim do caminho (lembramos que a cidadela que o filósofo encontra em seu interior não se degenerará). Entretanto,

⁸ Poderíamos dizer que a “sabedoria” do filósofo só se efetiva quando não se contém em si mesma; a saber, ela só é quando não é só para o filósofo, só é quando é também para outrem, ou seja, necessita pôr-se em movimento, ser-caminho, para ser. Talvez, enfim, o par amizade-sabedoria contido na palavra “filosofia” possa indicar aí, simplesmente, que não há a experiência de amizade sem a experiência da sabedoria e que não há a experiência da sabedoria sem a experiência da amizade, as duas só se dão em relação, e toda relação implica constante movimento. Para uma análise paralela sobre tal inquietude, esse estar sempre em trânsito, agora tanto do conhecimento quanto do *éros*, ambos deveras ligados à íntima ausência presente em todo desejo, ver a interessante análise de Anne Carson em seu *Eros, o Doce-Amargo* (Carson, 2022), principalmente o capítulo intitulado “Símbolo” (Carson, 2022, p. 107-114).

Albert, ao menos no livro aqui citado, parece não considerar que a responsabilidade do retorno (a responsabilidade ético-política), presente na alegoria da caverna, é o que poderia fazer do caminho/tarefa do filósofo algo infundo, e não propriamente a possibilidade ou não que esse teria de atingir o saber ele mesmo. A própria apresentação dinâmica (de constante queda) das constituições que Platão faz no livro VIII d'A *República*, como vimos acima, poderia ser evocada aqui para explicar a tarefa infunda do filósofo que, tendo vocação política, precisaria sempre retornar para reerguer aquilo que inexoravelmente, com o passar do tempo, cai. Outra consideração possível seria a que leva em conta a ideia de que, com a constante necessidade do movimento de descida do filósofo, haverá também a consequente constante necessidade de um novo movimento de ascendência dele, o que faria do caminhar do filósofo um movimento de contínuo pôr-se-em-obra.

Trocando em miúdos, é preciso que o filósofo – enquanto houver, presos à sombra cavernícola, quem o saber e a justiça ignoram⁹ – sempre volte ao rés do chão da tal “furna sombria” para lá desatar os nós das correntes, abrindo assim novamente as portas da luminosa, justa e verdadeira transcendência, aos que, na escuridão, ainda penam. A saber, é retornando para desatar os nós das amarras da ignorância, da inverdade, da injustiça, da tirania – essas que são também a impossibilidade da transcendência – que o filósofo, nas palavras de Altman (Altman, 2012), praticará Justiça¹⁰.

Ao filósofo cabe, portanto, o risco da descida, cabe a responsabilidade cívica, o dever ético-político, a necessidade erótica de ensinar, de apresentar, de contar, de anunciar, de justificar, de demonstrar – para quem o ignora – aquilo que ele mais ama e que ele pôde conhecer em sua anterior viagem ascendente; isto que Platão diz estar para além do mundo sombrio dos cavernícolas, ou seja, a própria verdade, ela mesma.

O filósofo que agora desce é, com isso, também professor (ensina) e político (governa/orienta), pois a ele se remete um dever ligado a dois “objetos” e a três tarefas. Seus objetos são: (1) *a sabedoria, a verdade exterior à caverna* – aquilo que ele deve contemplar, o que ele ama – objeto que o liga mais diretamente ao conhecimento, a uma transcendência, a um inesgotável, a uma totalidade; (2) *as pessoas que permaneceram no interior da caverna* – para quem ele deve saber anunciar a verdade contemplada, a cada uma segundo sua própria disposição natural – objeto

⁹ E haverá, possivelmente, até o fim dos tempos.

¹⁰ “Going back into the Cave is the practice of Justice. The philosopher who ‘goes down’ *ipso facto* ‘gives [back] justice’” (Altman, 2012, p. 79).

este que o liga mais diretamente ao mundo mais chão da pedagogia, da ética, da política, da amizade. Suas tarefas são, por sua vez: (1) *contemplar* (a verdade), (2) *anunciar* – ensinar, governar – o *contemplado* (para quem ainda não contemplou a verdade) e (3) *viajar, pôr-se a caminho* (ir em direção ao exterior da caverna para poder contemplar a verdade e voltar para o interior dela para anunciar, aos que lá tinham permanecido, o que foi contemplado).

Em suma, além de ser aquele que viaja para contemplar, para ver¹¹, aquele que vai em direção à verdade e que se compraz com a contemplação dela, o filósofo da celeberrima alegoria deve ser também aquele que viaja, em retorno, para anunciar o contemplado¹². Sendo assim, podemos repetir, com Andrea Nightingale¹³, que o filósofo da alegoria mais conhecida de Platão se apresenta como um novo tipo de embaixador, um novo tipo de teórico – caso aqui entendamos o teórico em um dos sentidos específicos da prática cultural da *theōriā*, onde este é compreendido como um viajante, um enviado com a tarefa especial de anunciar festivais/espetáculos geralmente de cunho religioso¹⁴ – e esse novo tipo de teórico seria então responsável por anunciar aquilo que Platão consideraria o mais divino dos espetáculos, o “espetáculo da verdade” (Pl. *Rep.* 475e).

¹¹ “Uma das palavras da época que exprime melhor essa atitude em relação ao mundo é *theōriā*: viajar para ver. Conforme Heródoto, há três razões para um grego ir ao Egito: o comércio, a guerra e o desejo de ver. Quando se pede a Pitágoras, grande viajante de leste a oeste, que defina o que deve ser um “filósofo”, ele compara a vida aos grandes jogos pan-helênicos aos quais se vai para concorrer e ganhar, para fazer comércio e enriquecer, ou simplesmente para ver (*théas héneka*). O filósofo pertence a esta última categoria” (Hartog, 2014, p. 119).

¹² Esse anunciar/pôr em discurso o que se contemplou – esse tornar a verdade divina anunciável/enunciável, ao qual o filósofo se compromete em seu retorno – é, segundo Jean-Pierre Vernant (Vernant, 1990), por exemplo, o mais próprio do filósofo, o que o afastaria de forma mais definitiva de um âmbito mais propriamente religioso. É o que o diferenciaria de um xamã, por exemplo: “E, no entanto, o primeiro filósofo já não é um xamã. O seu papel consiste em ensinar, fazer Escola. O segredo do xamã, propõe-se o filósofo divulgá-lo a um corpo de discípulos; o que era privilégio de uma personalidade excepcional, ele estende-o a todos aqueles que desejam entrar na sua confraria. É quase inútil indicar as conseqüências dessa inovação. Divulgada, alargada, a prática secreta torna-se objeto de ensino e de discussão: organiza-se em doutrina. A experiência individual do xamã, que crê reencarnar um homem de Deus, generaliza-se à espécie humana sob a forma de uma teoria da reencarnação” (Vernant, 1990, p. 460).

¹³ Temos em conta aqui a filosofia platônica compreendida sob o paradigma dos aspectos culturais da *theōriā* (viagem e contemplação) defendida por Nightingale em seu belo *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context* (Nightingale, 2004).

¹⁴ “*Theōrós* can be used for an official sent out from a sanctuary to announce festivals, and *Theōriā* for a delegation made up of such announcers” (Rutherford, 2000, p. 135).

De mais a mais, para não ir ainda tão longe, ao menos aqui neste primeiro momento, com essa remissão à alegoria ou imagem da caverna podemos compreender que, assim como fizeram os irmãos Kurosawa na Tóquio desolada do início do século XX (Kurosawa, 1990) ou como fizeram Sócrates e Glauco na antiquíssima noite ateniense que ambienta *A República*, ao filósofo cabe descer¹⁵.

2 Ontem, no caminho do Pireu

Para nós, tantos séculos depois da escrita do diálogo e que temos a *alegoria da caverna* já na prateleira do repertório popular, talvez essa ligação da imagem inicial do livro I com a famosa imagem do livro VII seja deveras evidente, afinal, essa última é – no nosso hodierno mundo ocidental – uma imagem conhecida mesmo daqueles que nunca leram a célebre obra de Platão. Entretanto, para um grego do quarto século antes da Era Comum, formado pela leitura da épica de Homero e que estivesse a ler ou a ouvir o diálogo platônico pela primeira vez, tal ligação talvez não fosse a mais evidente.

É possível que, por exemplo, ao ouvir o primeiro “desce” do diálogo, tal ouvinte ou leitor da Hélade clássica fosse remetido ali mais diretamente a uma outra famosa descida, descida essa contada por Homero: a descida de Odisseu ao Hades, descrita no Canto XI da *Odisseia*¹⁶. O *é preciso descer* se transfiguraria, a partir dessa remissão, em um quiçá ainda mais claro *é preciso voltar* que ecoa retumbantemente, do primeiro ao último verso, na segunda épica homérica, épica esta que, como bem se sabe, contará exatamente as desventuras de Odisseu quando de seu retorno à casa, sua Ítaca bem-amada¹⁷.

¹⁵ Para os paradoxos internos ao argumento de Platão para a necessidade da descida e a visão dela como algo necessário ao aspirante a filósofo, para que este não mantenha sua alma em desequilíbrio (desarmonia anímica) ou sua educação incompleta (falta epistêmica), ver o interessante artigo de Nicholas D. Smith: “Return to the Cave” (Smith, 2010).

¹⁶ Odisseu é apenas um daqueles heróis míticos a descer, em vida, ao Hades. Na conta desses também estão Hércules e Orfeu. Para além de tais famosas catábases, devia ainda ser bem lembrada pelos atenienses a comédia de Aristófanes *As Rãs*, onde o comediógrafo faz os tragiógrafos Ésquilo e Eurípedes participarem de um “curso literário” no Hades, tudo isso diante do próprio deus Dioniso. Para Alberto Bernabé (Bernabé, 2015), uma catábase poderia ser definida como um conto acerca de uma jornada, uma descida, que um personagem faria, ainda vivo e guiado/escoltado por um personagem extraordinário, ao mundo subterrâneo dos mortos, tudo isso com um propósito bem determinado e com o intuito final do retorno do personagem – que perfaz tal descida – ao mundo dos vivos (Bernabé, 2015, p. 17).

¹⁷ Uma outra possível catábase lembrada aqui por Platão, seria a catábase do sábio trácio

Caso lembremos ainda que, quando da escrita de *A República*, Sócrates, Polemarco, Nicérato, Céfalos e muito possivelmente Glauco, antes conhecidas personalidades da Atenas de então e que integram o diálogo platônico, já estavam àquela altura todos mortos, teremos aí mais motivos para a comparação com o mito homérico. *A República* é também uma descida, por parte de Platão, ao mundo dos mortos, e Sócrates, como o tebanos Tiresias fizera para Odisseu, seria aquele a indicar a seu ínclito discípulo o caminho de volta à casa, desta feita não à rochosa Ítaca, mas à casa mais espiritual da filosofia.

Para não me alongar demais, no entanto, deixo a discussão da relação Homero-Platão¹⁸ para outro momento e agora direciono ainda mais meus olhos para o cenário histórico-cultural ao qual se remete nosso célebre filósofo já neste primeiro excerto de seu diálogo. Esse cenário, ainda mais do que a descida de Odisseu ao Hades, devia estar bem presente a quem, contemporâneo de Platão, lesse ou ouvisse as primeiras palavras de *A República* pela primeira vez. Retornemos; desçamos então, neste instante oportuno, como o faz o filósofo platônico, do sentido “mais alto” – ao qual se remete a alegoria da caverna – para o chão mais soturno do *Pireu de ontem*, aquele das vésperas do tempo no qual nosso filósofo escreve *A República*.

O Pireu, localidade próxima a Atenas e onde se localiza seu porto, tinha sido um dos símbolos da poderosa democracia ateniense do quinto século, uma vez que era o local onde a cidade vinha ancorar sua potente frota naval, célebre desde o vitorioso desfecho perpetrado por ela no longo conflito entre gregos e persas. Projetado por Hipódamo, “que Aristóteles considera o primeiro a investigar a natureza da melhor cidade” (Pappas, 2017, p. 63)¹⁹, o porto era uma das tantas

Zalmóxis, personagem ligado tanto aos contos de imortalidade quanto aos rituais de cura. Platão o cita em seu *Cármides*, ligando-o justamente à imortalidade e à necessidade de tratar/cuidar tanto do corpo quanto da alma (Pl. *Charm.* 155 d-e).

¹⁸ A relação da obra platônica com o mito homérico é bastante ambígua e complexa. Ao mesmo tempo que nega certos aspectos do mito, de outra parte parece continuar de onde o mito parou. Para uma interessante análise nesse sentido o artigo de Charles Segal “The Myth Was Saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato’s Republic” (Segal, 1978). Para nós não é o caso, neste momento, discutir tal relação: aqui basta que recordemos apenas que essa relação é tão complexa e ambígua quanto evidente. Lembremos, por exemplo, que Odisseu reaparece na cena final de *A República*, no mito de Er (Pl. *Rep.* 620c), o mito platônico que recria o mito homérico e o mito órfico da descida ao mundo dos mortos; o que essa aparição simbolizaria, no entanto, seria assunto para várias outras páginas.

¹⁹ Tal informação é relevante, uma vez que Platão, justamente em um diálogo onde tenta meditar acerca da melhor natureza da cidade, repete o que Hipódamo, o mentor do Pireu, teria feito com ineditismo.

construções grandiosas levadas adiante pelo poderio da gloriosa *pólis* ática no período entre guerras, sendo um de seus orgulhos, uma de suas glórias.

Tal sítio, por outro lado, sendo uma região portuária, simbolizava igualmente a força braçal dos estivadores e remadores – o “proletariado” – e o mundo fugidivo e cosmopolita dos negociantes de Atenas, como Céfalos; a força e o dinheiro a sustentar o luminoso século de Péricles, como bem nos lembra Altman (Altman, 2012). Logo, o Pireu era o lugar onde “a igualitária democracia e a arrogância imperial” de Atenas conviviam²⁰. Mais do que isso, esse Pireu, imagem da força e do poderio ateniense – e isso também nos lembra o intérprete em uma de suas referências a Tucídides (Altman, 2012, p. 52) –, era a imagem da Atenas temida por Esparta, temor este que acabaria por impulsionar o choque brutal das duas potências na Guerra do Peloponeso.

O “Pireu de ontem”, tendo o supracitado em conta, simbolizaria então também a sangrenta divisão entre os gregos, que se alongara por quase trinta anos, no longo conflito entre a liga de Delos, capitaneada por Atenas, e a liga do Peloponeso, liderada por Esparta. Daí muito provavelmente a inclinação de Platão em seu livro V – uma possível resposta a condenar tais eventos – por uma espécie de pan-helenismo, com passagens nas quais se contrapõe veementemente às hostilidades de guerra entre os helenos, hostilidades essas expressas na escravização dos gregos pelos gregos (469b-c), na prática grega de tomar aos cadáveres dos vencidos – também gregos – seus despojos (469d-e), na destruição dos campos e das casas dos vencidos (470a).

Lembremos, igualmente com Altman (Altman, 2012), que Glauco – o principal interlocutor de Sócrates no diálogo e irmão de Platão – teria motivos pessoais, mais do que meramente “teóricos”, para defender, junto de Sócrates, tais posições e a realização da *bela cidade* que este propunha. Isso porque Glauco, sendo membro da tradicional aristocracia ateniense, teria visto a progressiva destruição dos campos da Ática – onde provavelmente também se concentravam propriedades de sua família – pela guerra virulenta.

Em outras palavras, a geração de Glauco, Adimanto, Nicérato e Platão seria a mesma geração que vira a potente Atenas do quinto século e com ela igualmente a potência dos seus, aos poucos, em decorrência da guerra, esfacelar-se (Altman, 2012, p. 58). O “Pireu de ontem” perfaz, portanto, também o Pireu

²⁰ “Egalitarian democracy and imperial arrogance – not unlike Justice and its opposite – are inextricably linked down in the Piraeus: Piraeus, where the navy lies” (Altman, 2012, p. 51).

da Guerra do Peloponeso, a imagem do arruinar-se de um mundo que, quando Platão escreve *A República*, já não mais existia.

Para além disso, o “Pireu de ontem”, ou o seu caminho, é um cenário que remeteria também, diretamente, a um conflito mais pontual. Jacob Howland (Howland, 2018) e outros intérpretes nos contam que o Pireu foi, durante o governo dos Trinta Tiranos²¹, o principal refúgio dos democratas perseguidos e mortos por aqueles. Entre esses mortos se poderia contar, segundo os mesmos autores, alguns dos personagens de *A República*, como Nicérato e Polemarco (Howland, 2018, p. 7). De outra parte, o próprio Sócrates, condenado à morte quando da volta dos democratas ao poder, teria como uma das supostas causas de sua condenação a sua pretensa ligação com Crítias, um dos tiranos, e que, por esse motivo, sua morte estaria vinculada igualmente ao conflito entre os Trinta, sediados no centro de Atenas (de onde se desce), e os democratas do Pireu (para onde se desce).

Avançando ainda mais no cenário, Howland (2018) nos lembra que o caminho percorrido por Sócrates e Glauco entre Atenas e o Pireu, onde Polemarco os incita a voltar à sua casa familiar, é o lugar exato onde se travou, por volta de 403 a.C., a sangrenta batalha de Muniqueia, batalha na qual os Trinta são derrotados pelos democratas. O mesmo intérprete relembra ainda, aqui, a hipótese²² de que o próprio Glauco teria se engajado e morrido nessa batalha, tudo isso após ter sido convencido por Crítias a apoiar o governo dos Trinta (Howland, 2018, p. 8).

Destarte, caso consideremos a hipótese retomada por Howland (Howland, 2018) verdadeira, Platão, ao colocar Sócrates e Glauco no caminho do Pireu, transporta-os assim para o lugar exato onde se teria decidido, de forma trágica, o destino tanto de Glauco (diretamente), quanto de Sócrates (indiretamente)²³. O “cenógrafo”, o “dramaturgo” Platão, sob essa perspectiva, estaria longe da imagem do filósofo nefelibata e utópico que muitas vezes é o selo a ele atribuído. Muito pelo contrário, Platão, já no próprio cenário escolhido para um de seus diálogos mais importantes, demonstra ser alguém deveras impactado existencialmente, movido e preocupado política, moral e filosoficamente por e com seu próprio tempo histórico. É também para compreender seu próprio tempo que

²¹ Governo autoritário que tomou o poder em Atenas após a Guerra do Peloponeso.

²² Hipótese referida a Mark Munn (Howland, 2018, p. 8).

²³ Uma das ideias que Howland (Howland, 2018) propõe em seu livro é que *A República* platônica poderia ser tratada como uma tentativa, por parte de Sócrates, de convencer Glauco a não aderir às seduições da tirania, tentativa essa que a própria história posterior de Glauco mostraria ter sido falha.

Platão e seus contemporâneos precisam retornar ao caminho do Pireu, ou ainda, é por isso também que se faz necessário descer novamente ao “Pireu de ontem”.

Como uma terceira perspectiva, o Pireu ainda pode ser entendido igualmente, de forma mais geral, como zona de transição, lugar de embarques e desembarques, encontros e despedidas, o que nos remete, como lembra Kenneth Dorter (Dorter, 2006), ao mito de Er, com o qual Platão termina *A República*. O porto real serviria então de contraponto, de imagem paralela àquela zona de transição apontada pelo mito, onde, numa tradução aproximada de Dorter, “as almas dos mortos embarcam e desembarcam de uma para outra vida”²⁴.

O diálogo platônico, caso aqui unamos as propostas de Howland (Howland, 2018) e de Dorter (Dorter, 2006), encararia a face da morte então tanto em sua chegada (livro I) quanto em sua despedida (livro X). No intercurso, na travessia entre a morte do corpo e a escolha da alma por uma outra vida, Sócrates, esse espiritual cicerone, tentaria guiar – ensinar, revolucionar – Glauco até o lugar onde ele pudesse ter uma nova possibilidade de escolha, onde pudesse dessa feita não se deixar seduzir pela tirania e optasse, enfim, na encruzilhada entre a injustiça (tirania) e a justiça (filosofia), pela vida dos justos²⁵. *A República*, entendida a partir dessa perspectiva, desceria novamente ao Pireu para criar, diante de um fato já consumado, uma nova possibilidade de “redenção”.

O diálogo platônico pendularia com isso entre a senda aberta pela tradicional linguagem, tão ateniense²⁶, das “orações fúnebres”²⁷ – um discurso, enredado em

²⁴ “Where the souls of the dead debark and embark from one life to the next” (Dorter, 2006, p. 23).

²⁵ A imagem d'*A República* como “viagem da alma encarnada no tempo e no espaço” é também por Howland lembrada: “In returning us to the cosmic perspective of its ritual beginning, the Republic mythical conclusion reinforces our sense that the journey of Socrates and Glaucon to the Piraeus exemplifies the voyage of the embodied soul through space and time” (Howland, 2018, p. 18).

²⁶ “Para la tradición antigua la oración fúnebre es una de las singularidades que distingue Atenas de las otras ciudades” (Loraux, 2012, p. 38).

²⁷ Aqui entendido em sentido lato – discurso em homenagem aos mortos – e não como algo que realmente segue os padrões formais de uma oração fúnebre. De fato, Platão se utiliza e parodia uma oração fúnebre, discurso firmemente enredado nas tradições atenienses, em seu *Menéxeno*, com o discurso de Sócrates-Aspásia. No entanto, não o faz sem ironia, uma vez que tanto Aspásia, uma mulher, quanto Sócrates, não eram figuras engajadas oficialmente na vida política de Atenas, requisito necessário para os que pronunciavam tais orações em arena pública. *A República* obviamente não intenta parodiar, como o diálogo citado, uma oração fúnebre aos moldes tradicionais, entretanto leva em seu conteúdo um pouco do caráter que as orações fúnebres costumavam, como comenta Nicole Loraux, ter e enfatizar: um teor fortemente político-militar, uma ânsia de eternidade aliada à saudação dos mortos,

um cenário político-militar, de elogio e luto pela morte, em circunstâncias políticas, de Sócrates, Glauco, Nicérato, Polemarco etc., e pelo desesperador impasse (*aporia*) que tais mortes representariam a seus pares (tal qual Platão) – e a abertura de um outro caminho (método, *theōriā*)²⁸. Esse “outro caminho”, deixando a antiga Atenas na distância, abriria uma nova possibilidade de futuro para os que encarassem de frente a terrível e sedutora imagem da tirania e, negando-a, escolhessem com isso uma nova forma de vida que, embora mais difícil e igualmente perigosa, seria uma vida mais justa e racional: a vida da filosofia.

O “Pireu de ontem”, por fim, tal qual a Tóquio desolada do início do século XX, era também a imagem do horror causado ali não propriamente por uma catástrofe natural, mas por um cisma político – uma encruzilhada, um caminho sem saída –, cisma esse que Platão e seus contemporâneos, assim como os irmãos Kurosawa, decidiram encarar de frente. Imagino ainda que Platão – que além de filósofo, lembremos, era igualmente um homem, com suas fragilidades existenciais – depois de perder seu mestre, seu irmão, seus amigos – todos, como vimos, em trágicas circunstâncias – e que, sendo alguém da aristocracia, devia sentir bem de perto a comichão e o apelo sedutor da tirania, tenha escrito também o que escreveu para aliviar seus próprios sonhos, para se purificar, para curar seu próprio medo²⁹.

um elogio da “cidade” (aqui imaginada, onde o filósofo é o autóctone) que se apresenta ali antes como modelo para futuras gerações em sua ação política e militar do que como uma descrição realista da “cidade” em questão (Loraux, 2012, p. 20-35).

²⁸ “Entre todas as palavras que se relacionam com a metáfora do caminho, duas há, sobretudo, nas quais se desenvolveu, entre os gregos, a consciência dessa situação do pensamento: as palavras *aporía* (isto é, a impossibilidade de seguir adiante) e *tríodos* (trívio ou bifurcação); com elas superou-se uma velha tradição do pensamento e fundou-se uma nova; elas demonstram, de um modo que definiríamos até mesmo como exemplar, a maneira pela qual o espírito supera uma tradição antiquíssima e cria uma nova que se projeta longe no futuro [...] O caminho do pensamento, que leva para fora dessa situação fechada, é *métodos*, o método – onde está ainda implícita a imagem do caminho, pois *métodos* é, propriamente, o caminho em direção a alguma coisa. Platão usa já essa palavra em sentido técnico e, a partir de então, toda investigação científica e filosófica tem início com a colocação do problema, da *aporia*, à qual se segue a pesquisa metódica – segundo o método dialético ou um outro método científico – do caminho do conhecimento: abandonava-se, assim, a velha tradição segundo a qual o homem se sentia guiado pela divindade ao longo de um caminho seguro, e fundava-se a nova tradição da pesquisa científica” (Snell, 2012, p. 250).

²⁹ “O que queremos conhecer é que em todos nós há desejos terríveis, selvagens e irrefreáveis, até mesmo nos indivíduos aparentemente ponderados, o que se torna manifesto nos sonhos. Agora vê se falei certo e se estás de acordo comigo” (Pl. Rep. 572b).

3 A viagem ao festival em homenagem à deusa

A passagem inicial de *A República*, para a qual aqui me remeto, termina com Sócrates e Glauco descendo ao Pireu para se unir, para prestigiar, para contemplar um festival novo na região de Atenas, um festival em homenagem à deusa³⁰. Mas qual é essa deusa, o que ela representa? De qual referência cultural Platão se aproxima ao colocar Sócrates e Glauco, seus personagens centrais, nesse ambiente?

A deusa era uma divindade da Trácia chamada Bêndis, uma deusa “semibárbara” – como a evoca Christopher Planeaux (Planeaux, 2000-2001, p. 179) – que aos poucos fora ganhando maior vulto na região da Ática. Seu culto ático, seguindo a indicação do mesmo autor, provavelmente começara como algo não oficial entre as décadas de 440 e 430 a.C. e, nas duas décadas seguintes, teria ganhado crescente importância e oficialidade.

Uma das razões mais plausíveis, apontada pelo intérprete, para o crescimento da importância que tal culto ganhara na Ática, seria a aproximação diplomática e militar entre Atenas e a Trácia logo no início da Guerra do Peloponeso. Nas palavras aproximadas de Planeaux (Planeaux, 2000-2001), Atenas possuiria “uma considerável força militar na Trácia logo nos anos iniciais da guerra”³¹. Segundo Pappas, Atenas ansiava com isso, a fim de melhor sustentar seu poderio naval, ter acesso ao estoque de madeira abundante provindo daquela região (Pappas, 2017, p. 64). Em contrapartida, os trácios teriam ganhado “regalias” em território ático, como o direito à propriedade de lotes e à construção de templos para suas divindades, fato esse um tanto extraordinário no mundo grego de então, uma

³⁰ Os grandes festivais eram, por certo, lugares privilegiados e zonas de grande convergência cultural, onde se reuniam pessoas das mais diversas. Numa cultura que ainda guardava muito de seu cenário oral, os festivais eram lugares ideais de recepção dos mitos e, portanto, cenários privilegiados para quem quisesse se pôr a par de (ouvir) ou apresentar o que se tinha como memória coletiva de tal comunidade. Tais festivais eram palcos de poetas, rapsodos, atores etc.: “A recepção do mito que, em uma civilização oral, não pode ser separada de sua emissão e, portanto, de sua fabricação, é fundamentalmente uma questão de audição, por parte do público, de profissionais e não profissionais. Os profissionais, poetas, rapsodos, atores ou coreutas, se dirigem a um público reunido por ocasião de um concurso, nas grandes festas. Para os concursos dramáticos das Dionísias urbanas, por exemplo, o público era composto tanto por atenienses quanto por estrangeiros, ricos e pobres, acompanhados por suas mulheres e suas crianças; é possível que até mesmo nelas houvesse escravos como assistentes” (Brisson, 2014, p. 39).

³¹ “The Athenians possessed a considerable military force in Thrace during the opening years of the Peloponnesian War” (Planeaux, 2000-2001, p. 179).

vez que a admissão do culto a um deus estrangeiro não era nada comum entre as cidades antigas, protegidas por e protetoras de seus deuses locais³². Desnecessário é dizer que tal ponto é outra coisa que liga o diálogo platônico – que tem como pano de fundo o festival a Bêndis – diretamente ao conflito, à guerra entre os aliados em torno de Atenas e os aliados em torno de Esparta.

Por outra parte, o culto a uma deusa estrangeira nas cercanias de Atenas indicaria uma maior aproximação – um tanto incomum – entre os povos de diferentes cidades-estado no mundo helênico daquele período específico, aproximação essa que, paradoxalmente, teve a própria guerra (tanto as Guerra Médicas quanto a do Peloponeso) como um de seus vetores. Tal aumento de proximidade faz transitarem e se misturarem os costumes e os povos de diferentes localidades antes mais acostumados a um mundo mais fechado, estanque, separado de outros mundos.

De fato, caso olhemos para as “Bendideias”, não só os trácios, mas também os atenienses tomavam parte no cortejo em homenagem à deusa trácia, isto é, ali os dois povos/costumes, de alguma forma, uniam-se e se equiparavam, o que está explicitado na frase colocada por Platão na boca de Sócrates: “achei belo o cortejo dos naturais do lugar, mas o dos Trácios em nada me pareceu inferior (Pl. *Rep.* 327A)”³³. Projeta-se aqui já, de certa maneira, enraizado em uma vivência cultural bem delimitada, aquele Platão que veremos alçar o pensamento para uma espécie de pan-helenismo, que resolveria a tensão da guerra em uma concórdia amigável entre os helenos (*cf.* Pl. *Rep.* V). Mistura entre estrangeiros e atenienses – cidadãos, metecos e escravos –, o festival performa um curioso *mix* entre o espaço público e o privado, uma conexão sincrética entre “relações diplomáticas e inovações religiosas” (Bachvarova, 2009, p. 36).

Ainda acerca do culto de Bêndis, este ganhara maior vulto e proporção, com o passar dos anos, a ponto de ser instaurado o grande festival oficial em honra à deusa, o mesmo citado por Platão no início de seu diálogo. De fato, caso sigamos Planeaux, devemos considerá-lo como um dos maiores festivais, um “genuíno

³² Pappas (Pappas, 2017) nos chama atenção aqui para a possível ironia platônica ao situar seu diálogo num festival que só estava a acontecer em Atenas pois que a cidade, por motivos mormente mercenários, teria se aberto, durante o período da vida de Sócrates, para o culto de uma deusa estrangeira. A ironia se dá pelo fato de que Sócrates teria sido condenado a morte justamente – era uma das acusações principais – por supostamente prestar culto a deuses estrangeiros (Pappas, 2017, p. 65).

³³ É claro que tal proximidade se daria, à primeira vista, só entre as cidades aliadas. Entretanto, tal abertura para a região/cidade/costume estrangeiro – que a própria guerra paradoxalmente impulsionaria – deve ser considerado, a meu ver, como um dos estímulos que veio a desembocar no sentimento pan-helênico presente em vários momentos da obra de Platão.

espetáculo” (Planeaux, 2000-2001, p. 176) pan-helênico daqueles dias. Seu tamanho pode ser pautado pelo tamanho da hecatombe oferecida em honra à deusa, aproximadamente cem bois a encharcar de sangue o solo então consagrado do Pireu.

É certo que tal sangrenta e hierática luxúria deva ter sido um impressionante espetáculo a um jovem que a tenha podido contemplar, como provavelmente foi o caso de Platão e de seus personagens de *A República*. Ao primeiro é claro que impressionou, visto que ele termina por escolher esse e não outro pano de fundo para um dos seus diálogos mais centrais: a potência das imagens de um espetáculo de grandes proporções como esse e o conjunto das memórias que o local, onde ele se dava, evocava – a Guerra do Peloponeso, a Batalha de Muniqueia – foram certamente fortes incentivos para a escolha nada aleatória de Platão por tal cenário. Creio ainda que possamos dizer, sem medo, a partir da potência imagética e do caráter memorável desse pano de fundo escolhido, que tais características servirão como fulcro e contraponto a permear, de uma maneira ou de outra, todo o diálogo.

Mas e a deusa Bêndis, ela mesma, o que ela simbolizaria? Dorter (2006), por exemplo, chamará nossa atenção para a relação do culto da deusa com os rituais noturnos e orgiásticos de Dioniso. Lembremos que *A República* é uma história noturna: a deusa da cena inicial, objeto do início da noite, opor-se-ia, nesse sentido, às figuras divinas do mito de Er, divindades estas relacionadas com a cósmica harmonia e a necessidade racional³⁴, objetos do fim da noite do diálogo. Howland, por sua vez, destaca a relação do culto à deusa e da religião trácia com a ideia da imortalidade: a deusa trácia de vínculo lunar e de ordem noturna traria ao mesmo tempo, em seu culto, uma representação da constante renovação solar (o ciclo de vida e morte do sol) (Howland, 2018, p. 17-18). Planeaux nos lembra ainda que a deusa Bêndis, além de se relacionar com a deusa Ártemis – deusa virginal da caça e dos campos – se relacionaria também com o herói trácio, ligado à cura, Deloptes. Tal relação da deusa com a cura poderia explicar igualmente sua crescente importância em Atenas, importância essa que teria crescido vertiginosamente quando da grande praga que assolou a cidade matando um terço de sua população entre os anos de 431 e 429 a.C., anos estes que marcaram também o início da Guerra do Peloponeso. Tal relação da deusa com a cura se tornaria ainda mais evidente quando da escolha do local de adoração a Asclépio – divindade

³⁴ “Not only does the dialogue move, then, from a goddess who is associated with the orgiastic rites of the appetites, to goddesses associated with the harmony of rational necessity” (Dorter, 2006, p. 24).

relacionada à cura e que teria ganhado importância em Atenas quando Bêndis já era por lá divindade reconhecida –: o culto de Asclépio teria começado também a ser realizado no Pireu muito provavelmente porque lá se dava o culto de Bêndis já relacionado à cura (Planeaux, 2000-2001, p. 181). As três perspectivas a respeito da deusa, enfim, podem claramente se ligar a três perspectivas que perpassam todo o diálogo platônico: a oposição/hierarquia entre os sentidos concupiscentes e a razão, o diálogo como algo que representa um caminho para a imortalidade e o diálogo como purificação ou cura³⁵ não propriamente do corpo, mas da alma³⁶.

³⁵ A relação da obra de Platão com a terapêutica e o discurso desenvolvido pela medicina de seu tempo é evidente em mais de um de seus diálogos. Werner Jaeger, por exemplo, chamará nossa atenção para isso em sua *Paidéia* (Jaeger, 1995), lembrando-nos principalmente das Leis e de sua discussão acerca da diferença entre a medicina voltada aos escravizados (que não usa de persuasão) e aquela voltada aos homens livres (que usa de persuasão) que Platão tomaria como base para descrever os preâmbulos das leis que o *estrangeiro de Atenas* propõe no diálogo. Sobre isso, Jaeger escreve: “Platão, por seu lado, vê nesta *Paidéia* médica, baseada num esclarecimento a fundo do doente, o ideal da terapêutica científica. É uma concepção que ele tomou da Medicina do seu tempo” (Jaeger, 1995, p. 1015).

³⁶ A relação dos trácios e de suas “divindades” com rituais de cura e a necessidade de curar não só o corpo, mas também a alma, era aparentemente bem conhecida por Platão, que assim nos escreve em seu *Cármides*: “O mesmo se dá, *Cármides*, com essa fórmula de encantamento; aprendi-a no exército com um desses médicos trácios, discípulo de Zalmóxis, que passam até mesmo por capazes de conferir imortalidade. Disse-me esse trácio que, sobre a questão a que há pouco me referi, os médicos helenos estão muito certos. Porém, Zalmóxis – continuou –, nosso rei, que é também uma divindade, acrescenta que assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiar muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo (156d-e).” Vê-se aqui neste excerto várias coisas que poderão ser postas em paralelo com discussões retomadas em *A República*, além da relação dos trácios com a cura (do corpo e da alma), a relação deles com uma certa crença na imortalidade (retomada por Platão no final de *A República*) e da necessidade de se pensar o todo para uma terapêutica das partes; singular também é o fato do encontro de Sócrates com o trácio ter-se dado, aparentemente, em campanha militar, o que nos indica novamente a relação dos atenienses com os trácios durante a Guerra do Peloponeso. Da relação dos trácios com a crença na imortalidade já nos informa também Heródoto, como nos relata Ustinova: “In fact, Herodotus states on three occasions that the Getae, ‘the bravest and the most law-abiding of all Thracians’, *athanatizousi*, that is, ‘make themselves immortal’. He records at length the views of the Getae on immortality, his account concentrates on the figure of Salmoxis (other authors name him Zalmoxis or Zamloxis)” (Ustinova, 2009, p. 100). A intérprete continua, ainda, relacionando a crença na imortalidade e o culto a Zalmóxis (ligado a Pitágoras) com imagens de catábase e de retorno: “According to Herodotus, the Getae believed that they did not die, but went to a *daimôn* Zalmoxis. The Greeks who lived near Hellespontus and the Pontus claimed that Zalmoxis had been Pythagoras’ slave. On his return home to Thrace, he built a hall (*andreon*), feasted there with the most prominent of his

Uma última – mas não menos importante – vivência cultural posta em cena já no início do diálogo platônico, e que já mencionamos rapidamente acima, é aquela que ligará a *República* mais fortemente a uma ideia de viagem: a prática cultural da *theōriā*. Tal prática, segundo Andrea Nightingale, envolveria uma viagem (ida e retorno) para contemplar/testemunhar determinado espetáculo, seja ele de ordem religiosa, cênica ou esportiva (Nightingale, 2004, p. 3-4): os espetáculos pan-helênicos, como vimos ser o caso das Bendideias, eram destinos comuns a tal tipo de atividade. Ainda segundo a mesma autora, a *theōriā*, enquanto viagem e contemplação, poderia ser dividida em três gêneros: 1) aquela de cunho cívico, de caráter oficial, onde o *theōrós* (o enviado) deveria prestar contas – à cidade que o enviou – daquilo que foi testemunhado em sua viagem; 2) a de caráter privado, onde o *theōrós*, custeando sua própria ida ao espetáculo, não teria obrigações, em seu retorno, de relatar oficialmente o testemunhado; 3) aquela de cunho mais geral, típica ao antigo sábio, do viajar “simplesmente” para conhecer, essa que se daria, por exemplo, no relato que Heródoto coloca na boca de Creso acerca das viagens de Sólon³⁷.

A *República* se ligaria, segundo Nightingale, a tal prática cultural, em seu gênero privado, desde a primeira cena (Nightingale, 2005, p. 165): onde, como temos visto, Sócrates e Glauco se juntam à procissão de atenienses e trácios – essa que ia do Pritaneu, no coração de Atenas, até o Pireu, nas vizinhanças da cidade – para contemplar/prestigiado o festival trácio em honra à deusa Bêndis. No entanto, a teoria de cunho privado de Sócrates e Glauco ao Pireu acabará por desembocar em uma teoria de caráter cívico, visto que o filósofo descrito por Sócrates, principalmente levando em conta o livro VII, é este que não só, como vimos, viaja para contemplar o “espetáculo da verdade”, mas é o que também retorna com a obrigação de anunciar o contemplado.

Trocando em miúdos, a *República* já se caracterizaria, desde sua primeira cena, desde seu pano de fundo, como um diálogo que está também sob o signo da viagem; a saber, como algo que guarda em si o deslocamento não só territorial, mas também

countrymen, and imparted to them that he, they, and their descendants would not die, but would go to a place where they would live forever having all good things. Zalmoxis then built himself an underground chamber (*katagaion oikêma*), and descended into it for three years, mourned by the Thracians. In the fourth year he returned to them, persuading them of the truth of the story of his death and resurrection” (Ustinova, 2009, p. 101). Outros pontos de possíveis relações desses trácios ligados a Zalmóxis e, em última instância, a Pitágoras, com a obra platônica são o elogio às refeições comunitárias e a destemida impassibilidade diante da morte (Ustinova, 2009, p. 103-104).

³⁷ “A notícia de tua sabedoria e de tuas viagens chegou até nós; e não ignoro absolutamente que, percorrendo tantos países, não tens outro fim senão o de instruir-te sobre as suas leis, seus costumes e aperfeiçoar teus conhecimentos” (Hdt. Hist. I, XXX).

de sentido. Sendo assim, a filosofia ali se apresentaria como algo que guarda em si a novidade e o perigo da contemplação daquilo que é outro, do que não é habitual, da alteridade, do estranhamento de não estar propriamente em casa, estranhamento esse que, estando no coração da atividade filosófica, é o motor mesmo da transformação vivida por quem filosofa. Nesse sentido, as portas abertas ao mar, o espaço escancarado “para lá” das muralhas que protegem a *pólis* e o embate, na forma do diálogo, com os mais diversos estrangeiros, no mundo múltiplo do Pireu e das *Bendideias*, faz-se uma escolha certa, por parte de Platão, sobre o cenário dramático onde ele colocará em cena, em ato, seu modelo de filósofo: o passeio de Sócrates e Glauco até o Pireu. Faz-se aí, também, uma viagem rumo ao “mundo outro” da filosofia.

Calha ter em vista, por fim, que o filósofo de *A República*, apresentado desde o início do diálogo como sendo esse viajante, esse “novo tipo de teórico” (Nightingale, 2005, p. 171), acaba então por se apresentar como alguém incumbido de uma missão ético-política que se dá na medida em que ele avança em sua viagem onde há de contemplar o “espetáculo da verdade” e, depois disso, engajar-se no retorno ao seu lugar de origem para contar o que aprendeu aos seus concidadãos³⁸. A descida ao Pireu se transmuta aí, como vimos, no é preciso descer da alegoria da caverna. De resto, tal imagem da viagem e do filósofo-viajante é também bastante importante em outros trechos cruciais do diálogo, voltando a aparecer, como já indicamos, na famosa *alegoria* do livro VII e no mito de Er. Mas deixemos tal discussão, enfim, para um outro momento.

4 Do Pireu de ontem ao Pireu de hoje e de amanhã

A imagem da alteridade, sem a qual o próprio pensamento não é possível, está, como nos lembra Jean-Pierre Vernant (Vernant, 2021), no próprio centro da tra-

³⁸ Uma nova figura do teórico, do *theōrós*, o Sócrates de *A República* platônica, ao nos contar tudo na forma de um discurso indireto, começa pelo fim do caminho (conta-nos “hoje” sobre o Pireu que visitara “ontem”). Nós, seus ouvintes e leitores, como aquele corpo político de sua cidade natal, é que ouviremos as “boas novas” de sua peregrinação ao peremptoriamente inédito festival a Bêndis. Como um *theōrós*, viajante de retorno à casa, aos seus ele reportará – e continuará indefinidamente reportando – o que viu, ouviu e contemplou em território para nós desconhecido: o trágico solo do “Pireu de ontem”; solo este transformado pelo filósofo, em uma só noite, em palco de um novíssimo espetáculo, um que saúde e apresenta o igualmente inédito caminho da investigação filosófica rumo à verdade e ao Bem, este “totalmente outro”. O “Pireu de ontem” enreda-se então na *atopia*, na alteridade evocada pelo filósofo, transformando-se aqui definitivamente no “Pireu de hoje e de amanhã”; Pireu compartilhado, não sem um constante espanto, tanto por nós quanto pelos leitores que virão.

dição grega como tal. Tradição que adora Ártemis, a deusa dos confins; Dioniso, padrinho do teatro, que é, no coração das cidades, “a encarnação da figura do outro” (Vernant, 2021, p. 30) e que representa sempre de forma frontal e monstruosa esse “outro do homem” (Vernant, 2021, p. 31); e a figura terrível da Górgona, a face da própria morte, face mesma do terror que todos precisamos encarar de frente caso queiramos ultrapassar as fronteiras do até então permitido³⁹.

Platão, como um bom filho dessa tradição, igualmente mostra saber encarar a extrema alteridade face a face: depois de subir até as alturas da luz, desce novamente até a praça da violência e da morte, assumindo, refletindo e revolucionando sua figura. Assim, desloca o mundo, inverte-o, para fundar a novíssima casa do pensamento filosófico.

Como a lúgubre excursão dos irmãos Kurosawa, a excursão platônica de *A República*, guiada pela razão, toma como obrigação o se colocar em movimento para contemplar o trágico espetáculo do presente, de morte e medo, sabendo que há de contemplar, que há de “refletir” neste mesmo presente, em última instância e em essência, o eterno espetáculo da verdade. Para tanto, há de cruzar as barreiras, as fronteiras demarcadas pelos habituais espaços cívicos e políticos da *pólis*, suas normas, características e condutas cotidianas, como se assim “zarpassse” desde o Pireu “para lá” das muralhas que protegem a cidade⁴⁰, e, lá estando, onde a própria “humanidade” se perderia de seu espelho, errasse, vagasse então nesse mundo agreste, entre as feras e os deuses, entre a pura vida e a constante ameaça da morte, onde a própria razão necessitaria de um impulso irascível para não mais temer o horror dos “fenômenos deveras perturbadores” (Ophir, 2002, p. 26) que se poria a contemplar.

³⁹ “Do fundo do Hades onde habita, a cabeça da Górgona observa, vigia atentamente as fronteiras do reino de Perséfone. Sua máscara exprime e preserva a alteridade radical do mundo dos mortos, do qual não podem se aproximar os vivos. Para transpor a fronteira, é preciso ter encarado a face de terror e, sob o seu olhar, ter se transformado na própria imagem da Górgona, no que são os mortos: cabeças, cabeças vazias, sem força, sem ardor, *nekúion amenená kárena*, como diz Homero” (Vernant, 2021, p. 52). No capítulo LXXVIII do livro II de Heródoto, o historiador nos remete a este “encarar a morte de frente” como um costume também entre os egípcios. Embora mais prosaica, a imagem da alteridade radical vista face a face aqui permanece, seguem suas palavras: “Quando os egípcios abastados realizam festins em suas casas, têm o hábito de fazer levar à sala, depois do repasto, um esquife contendo uma figura de madeira trabalhada com perfeição e muito bem pintada, representando um morto. Essa figura, que mede de um a dois côvados de comprimento, é exibida a cada um dos convivas, acompanhada desta advertência: ‘Lança os olhos sobre este homem. Tu te parecerás com ele depois da morte. Bebe, pois, agora, diverte-te’” (Hdt. *Hist.* II, LXXVIII).

⁴⁰ “The city wall had a crucial role in the exclusion of the bestially subhuman from the human world, a role already evident in the homeric corpus” (Ophir, 2002, p. 26).

A clara luz da razão faz o jovem Kurosawa vencer o medo, assim como a cólera vence a repugnância, na anedota muito similar colocada na boca de Sócrates por Platão, já adiante, no livro IV:

Mas – lhe disse – lembro-me de ter ouvido certa vez uma anedota a que dou inteira fé. É o seguinte: Leôncio, filho de Agláion, de uma feita, ao subir o Pireu, quando passava pelo lado de fora do muro setentrional, notando a presença de cadáveres no lugar das execuções, foi tomado a um tempo do desejo de contemplá-los e da repugnância que o levava a afastar-se dali. Durante alguns instantes lutou consigo mesmo e tapou o rosto, até que, dominado pelo desejo, arregalando os olhos e correndo para os cadáveres, gritou: Eis aí, miseráveis; saciai-vos desse belo espetáculo (Pl. *Rep.* 439e)!⁴¹

“Fizemos uma excursão para derrotar o medo” (Kurosawa, 1990, p. 92). Sempre liguei essa frase de Kurosawa à filosofia platônica e espero ter, nessas breves páginas, indicado um pouco o porquê disso. Afinal, *A República* – ou a filosofia ali elogiada – pode ser compreendida também, desde sua primeira cena, como uma excursão que é igualmente uma terapêutica da alma, uma jornada capaz de derrotar vários tipos de medo: o medo do trágico passado recente de Atenas, o medo da morte, o medo do outro, o medo da condenação injusta do filósofo, o medo da injustiça, o medo da tirania.

Paradoxalmente, tudo isso que liga diretamente o diálogo platônico ao chão de seu tempo histórico é também aquilo que o faz transcender seu próprio tempo. Para além de uma viagem no espaço, a obra platônica, fincada na então já longeva tradição helênica, também soube se lançar em uma viagem que avança em direção ao futuro. Com isso, podemos pensá-la refletida na desolada Tóquio do início do século XX ou em um sítio qualquer contemporâneo a nós: o “ontem” que situaria *A República* em um tempo histórico bem determinado, pode ser, em suma, qualquer ontem, situando-se em qualquer lugar do tempo.

A saber, a despeito da “carne”, do fundo histórico anexado necessariamente ao diálogo e sem o qual não o podemos compreender em sua inteireza, os problemas evocados pela filosofia de Platão em *A República* alçam voo rumo a paragens

⁴¹ “But the bodies in Leontious’ anecdote lie outside the city unburied; this should have been a highly disturbing phenomenon. An unburied body outside the boundary of the city still affects the civic space from which it has been excluded; as demonstrated by the episode of Hector’s burial in the *Iliad* (22. 408-30), but above all by Sophocles’ *Antigone*, the presence of an unburied is an event of unsettling political significance” (Ophir, 2002, p. 26).

mais universais, isto é, são também extemporâneos: com isso o filósofo ateniense passa a ser também nosso atual interlocutor, podendo assim responder aos nossos problemas a partir de seus mundos e perspectivas diversas.

E tais repostas se seguirão a nós, para o bem ou para o mal – a cada um conforme sua disposição – através dos tempos⁴². As imagens, assim como as ideias, repetem-se e nos indicam velhos e novos caminhos. Renovamos assim, ininterruptamente, em constantes novas ondas de paradoxo, nossa excursão diária para derrotar o medo: o “Pireu de ontem” se transmuta, dia após dia, no Pireu de hoje e de amanhã (e a partir dele zarpamos com nossas novíssimas naus).

“É preciso ainda descer?”, Platão “perguntou” aos seus contemporâneos e pergunta igualmente a nós, afinal o fato de Sócrates contar os eventos de *A República* a um interlocutor ou interlocutores anônimos, ocultos, antes de indicar um esquecimento ou fazer esquecer quem são ali seus ouvintes⁴³, faz com que qualquer um de nós – lançados nesta vaga entre o passado, o presente e o futuro – sejamos seus verazes e prementes interlocutores. Permanecemos atentos, portanto, ao chamado de Platão nessas páginas iniciais de *A República*.

Referências

ALBERT, K. *Platonismo: caminho e essência do filosofar ocidental*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ALTMAN, W. H. F. *Plato the Teacher: The Crisis of the Republic*. Plymouth: Lexington Books, 2012.

BACHVAROVA, M.R. Hittite and Greek Perspectives on Travelling Poets, Texts and Festivals. In: HUNTER, R.; RUTHERFORD, I. (dir). *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Panhellenism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 23-45, 2009.

⁴² *A República* platônica foi um dos diálogos mais referendados desde praticamente o seu surgimento. Reinterpretado de forma diversa ao longo dos séculos, desde a crítica de Aristóteles até controversas assumpções por teóricos de linhas políticas tão divergentes quanto o comunismo e o nazismo, o diálogo de Platão ainda hoje espalha seus ecos. Para um bom apanhado dessas diversas interpretações, a indicação é o livro de Mario Vegetti *Um Paradigma no Céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX* (Vegetti, 2010).

⁴³ “‘Ontem’” é tudo o que *A República* fornece como contexto para o seu orador. Sócrates nunca indica a quem está contando a conversação da noite anterior, e, a não ser por esse único “ontem”, parece se esquecer de que está se dirigindo a um público” (Pappas, 2017, p. 63).

BERNABÉ, A. *What is a Katábasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East. Les Études Classiques*, vol. 83, p. 15-34, 2015.

BRISSON, L. *Introdução à Filosofia do Mito*. Tradução de José Carlos Baracat Júnior. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

CAPA, R. *Ligeiramente Fora de Foco*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

CARSON, A. *Eros, o Doce-Amargo: um ensaio*. Tradução de Julia Raiz. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

DORTER, K. *The Transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books, 2006.

HARTOG, F. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. v. 1.

HOWLAND, J. *Glaucon's Fate: History, Myth, and Character in Plato's Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2018.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KUROSAWA, A. *Relato Autobiográfico*. Tradução de Rosane Barguil Pavam, Marina Naomi Yanai, Heitor Ferreira da Costa e Izabella Sanches. São Paulo: Edições Liberdade, 1990.

LORAUX, N. *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Tradução para o espanhol de Sara Vassallo. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2012.

NAILS, D. The Dramatic Date of Plato's *Republic*. *Classical Journal*, vol. 93, n. 4, p. 383-396, apr./may 1998.

NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NIGHTINGALE, A. W. The Philosopher at the Festival: Plato's Transformation of Traditional Theoria. In: *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

OPHIR, A. *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge, 2002. DOI: 10.4324/9780203007341. (e-book).

PAPPAS, N. *A República: uma chave de leitura*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.

PLANEAUX, C. The Date of Bendis' Entry into Attica. *Classical Journal*, vol. 96, n. 2, p. 165-192, dec./jan. 2000/2001.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste.

PLATÃO. *Cármides*. In: PLATÃO. *Diálogos de Platão: Cármides; Lísis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.

PLATON. *La République*. Traduction en français de Émile Chambry. Paris: Gallimard, 1982/1989.

PLATO. *The Republic of Plato*. Translation to English by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968.

RUTHERFORD, I. *Theōriā and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India*. *Classical Quarterly*, vol. 50, n. 1, p. 133-146, 2000.

SEGAL, C. "The Myth Was Saved": Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*. *Hermes*, vol. 106, n. 2, p. 315-336, 1978.

SMITH, N. D. Return to the Cave. In: MCPHERRAN, M. L. (ed.). *Plato's Republic: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SNELL, B. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

USTINOVA, Y. *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

VEGETTI, M. *Um Paradigma no Céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, J. P. *A Morte nos Olhos: a figura do outro na Grécia Antiga*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.