UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Louise Walmsley Nery

Liberdade democrática *versus* liberdade filosófica: um estudo dos usos do conceito de *eleuthería* na *República* de Platão

Versão Corrigida

São Paulo
2016

Louise Walmsley Nery

Liberdade democrática *versus* liberdade filosófica: um estudo dos usos do conceito de *eleuthería* na *República* de Platão

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestra em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo
2016

Folha de aprovação

WALMSLEY NERY, L. Liberdade democrática versus liberdade filosófica: um estudo dos usos do conceito de *eleuthería* na *República* de Platão. 2016. Dissertação (Pós-Graduação em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Banca examinadora

_____

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho (presidente)

FFLCH – USP

_____

Prof. Dr. Marco Antonio de Avila Zingano

FFLCH – USP

_____

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior

UFPE

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, pela orientação, paciência e compreensão ao longo de todas as etapas de desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço aos meus pais, Rossana Walmsley e Flávio José Nery da Silva, pelo contínuo incentivo aos meus estudos, além do apoio à empreitada de mudar de estado para prosseguir com a minha formação.

Agradeço ao prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano e ao prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes por terem participado da minha banca de qualificação com comentários, críticas e sugestões fundamentais para o encaminhamento deste trabalho.

Agradeço ao prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior e a todos os membros do grupo de pesquisa *Dýnamis*.

Agradeço aos meus professores de grego, Paula da Cunha Correa, Daniel Rossi Nunes Lopes e José Marcos Mariani de Macedo, pois o aprendizado dessa língua foi essencial para o desenvolvimento de boa parte da pesquisa.

Agradeço aos participantes dos grupos de pesquisa dos quais tive a oportunidade de participar também em São Paulo, pois boa parte da minha formação enquanto leitora de textos clássicos foi adquirida nesses grupos, especialmente nos grupos do Centro de Estudos Helênicos Areté.

Agradeço aos meus colegas de instituição pelos encontros, comentários e discussões a respeito de nossas pesquisas, especialmente à Helena Maronna, ao Henrique de Paula e ao Marcello Fontes.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que me foi concedida durante parte do tempo em que desenvolvi a pesquisa.

Agradeço, por último, *but not least*, ao meu companheiro, Ney Victor de Menezes Pinto, pelo apoio incondicional em todos os momentos da pesquisa, desde a elaboração do projeto até a redação final desta dissertação.

"Ninguém é mais escravo do que aquele que falsamente se acredita livre.".

Johann Wolfgang von Goethe

RESUMO

WALMSLEY NERY, Louise. Liberdade democrática *versus* liberdade filosófica: *um estudo dos usos do conceito de* eleuthería *na* República *de Platão*. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

O presente trabalho tem por objeto de estudo os usos do conceito de *eleuthería* na *República* de Platão. Tem-se por ponto de partida uma gama de conceitos relativos à noção de liberdade na antiguidade, propondo-se a analisar o diálogo segundo duas concepções antagônicas de *eleuthería*. A primeira delas é a mais comum na abordagem dos diálogos platônicos, trata-se da ideia de "fazer o que se quer" e esse sentido é encontrado, sobretudo, no exame da forma de governo democrática e do homem que corresponde a esse regime político. Para uma compreensão adequada desse sentido, propõe-se que se entenda o que está em jogo quando se tece uma crítica ao regime democrático. Esse sentido é tido como essencialmente negativo, pois traz consequências indesejáveis dentro do contexto em que é apresentado. Supõe-se que haja um outro sentido de *eleuthería* presente no diálogo, o qual não é tratado sistematicamente e que é apenas sugerido nas entrelinhas da mais bela cidade, a *kallípolis*. Diante da necessidade de mostrar que esse sentido pode integrar a economia da obra, parte-se de indícios textuais nos quais a liberdade não está associada à forma de governo democrática para mostrar que a caracterização de uma liberdade positiva parece ser possível. Esse sentido positivo estaria associado a um certo ideal de excelência. Por fim, sugere-se que de acordo com esse sentido positivo a expressão "fazer o que se quer" possa ser interpretada de uma forma completamente diversa da encontrada no contexto democrático.

Palavras-chave: Platão, *República*, liberdade, *eleuthería*

ABSTRACT

WALMSLEY NERY, Louise. Democratical freedom *versus* philosophical freedom: *a study of the uses of the concept of* eleuthería *in Plato's* Republic. 2016. 116 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

The present work has as object of study the uses of the concept of *eleuthería* in Plato's *Republic*. As starting point we have a wide range of concepts related to the notion of freedom in antiquity, it is proposed the analysis of the dialogue according to two antagonical concepts of *eleuthería*. The first is the most common in Plato's dialogues, it is the idea of "to do whatever one wants" and this meaning is found, above all, when examining the democratic government and the corresponding man to this political regime. For an adequate comprehension of this meaning, it is proposed the understanding of what is at stake when a critique of the democratic regime is made. This meaning is held essentially as negative because it brings undesirable consequences in the context in which it is presented. It is supposed that there is other meaning of *eleuthería* present in the dialogue which is not sistematically addressed and is only suggested between the lines of the most beautiful city, the *kallípolis*. Facing the necessity of showing that this meaning can integrate the economy of the work, starting from textual indications in which freedom is not associated to the democratic way of government to show that the characterization of a positive freedom seems possible. This positive meaning could be associated to a certain ideal of excellency. In the end it is suggested that, according to this meaning the expression "to do whatever one wants" could be interpreted in a completely diverse way of the meaning found in the democratic context.

Key Words: Plato, *Republic*, freedom, *eleuthería*

Sumário

Introdução **8**

I. Os sentidos de *eleuthería* **17**

1. Do sentido popular do adjetivo eleútheros *à sua apropriação filosófica* 18

2. A ambivalência do conceito de eleuthería *na* República..... 25

II. A *eleuthería* em seu principal uso na República **31**

1. Contexto do livro VIII 32

1.1. Um paradigma que fundamenta a crítica às formas de governo 35

1.2. Princípios que fundam e corrompem as formas de governo 45

2. *A* eleuthería *democrática* 50

2.1. "Um modo de vida doce": a liberdade e a satisfação dos desejos 51

2.2. A eleuthería *qualificada e a ruína desse conceito* 66

III. Há *eleuthería* na mais bela cidade? **76**

1. A possibilidade de uma interpretação positiva 77

2. O aneleútheros *como o que não é digno da* kallípolis..... 93

3. O bom ordenamento interno como uma expressão possível de liberdade 100

Considerações finais **109**

Referências **112**

Introdução

O diálogo *A República* é um dos textos mais comentados da tradição filosófica, tendo recebido inúmeras classificações e interpretações desde a antiguidade até os nossos dias. Platão já foi lido como cético, dogmático, idealista, realista, socialista e até mesmo nazista (VEGETTI, 2010). Sem dúvida, tal obra nos oferece uma quantidade exorbitante de conteúdos: trata-se de um monumento filosófico que examina temas fundamentais na história das ideias, tais como as qualidades da alma (*psyché*), a educação do homem (*paideía*), a excelência (*areté*), o regime político (*politeía*), entre outros. Essa diversidade de aspectos se acumula com uma dificuldade que é inerente ao próprio modo segundo o qual Platão escreveu: o diálogo. Resulta que o arco interpretativo por onde transitam os intérpretes é por demais amplo e contraditório. Além, claro, dos chamados recortes textuais, através dos quais é possível construir toda uma nova teoria da filosofia platônica, sem levar em conta a complexidade do pensamento do autor.

Dentro desse contexto, tratar da liberdade na *República* é um grande desafio. Primeiramente porque no contexto dos totalitarismos do século passado, os quais estão próximos demais a nós para que possamos negligenciá-los, Platão foi eleito o inimigo número um da sociedade que "põe em liberdade as faculdades críticas do homem" (POPPER, 1998, p. 15). O autor dos diálogos ocupa, assim, um lugar de destaque, visto que foi fortemente acusado e combatido pelos defensores da sociedade cujo valor essencial é a própria noção de liberdade. Jean-François Pradeau explica essa atitude de pura e simples recusa do pensamento platônico através de um certo *páthos* democrático que atingiu os autores do século XX (2005, p. 18) e certamente ainda vigora nesse início de século. Robert Muller resume bem a fórmula utilizada pela

maior parte desses críticos: somam-se as passagens nas quais a liberdade aparece de forma essencialmente negativa, como é o caso do oitavo livro da *República*, aos trechos que aludem ao intelectualismo moral. O resultado não pode ser outro: Platão é tido como um inimigo da própria ideia de liberdade.

Ao leitor que pretende examinar se essa fórmula realmente resume de forma adequada o conteúdo dos diálogos platônicos cabe, portanto, o seguinte um desafio: é preciso lidar com as evidências textuais que mostram que a liberdade acaba por exercer um papel pernicioso que leva o homem e a cidade a males indesejáveis no desenvolvimento argumentativo da *República*. Nossa proposta é a de realizar esse percurso sem os preconceitos daqueles que tentam a todo preço ver em Platão um inimigo da liberdade. Também é preciso velar para que não se cometam os excessos opostos, de forma a incorrer na atitude que Pradeau e Vegetti resumem como "salvar Platão, apesar dele". O intuito de nossa pesquisa é o de fazer uma leitura atenta ao texto para tentar encontrar através de quais elementos Platão recusa ou integra a liberdade na sua concepção de filosofia.

Antes de prosseguirmos, cabe uma breve observação sobre a metodologia que adotaremos para a leitura do diálogo.

Sabemos que Platão não escreveu tratados filosóficos, mas diálogos. É possível supor que, diante de uma tradição que escrevia sobretudo poemas épicos e peças literárias, ambos destinados à apresentação oral, o diálogo teria sido um tipo de intermediário entre a tradição oral e a escrita. Contudo, como bem indica Scolnicov (2003, p. 49-50), na época que Platão escreveu seus diálogos a prosa já era comum. É o caso das *Histórias* de Heródoto, escritas em prosa,

ainda que pudessem ser objeto de recitação oral[1]. Ou mesmo antes, por exemplo, Anaximandro, cujo texto, em prosa, já veiculava conteúdo filosófico desde o século VI a.c. Tal suposição não parece, portanto, plausível. Assim, a forma dialógica parece ser uma escolha deliberada de Platão para apresentar suas análises filosóficas, mais ou menos desenvolvidas, ao longo dos diálogos.

Há, ao menos, três estilos consagrados de metodologia para a abordagem dos diálogos platônicos. Christopher Gill (2006, p. 55-60) os descreve nos seguintes termos: o primeiro estilo, que de tão difundido parece ser o mais natural, é o método analítico. Nessa perspectiva, Sócrates seria o porta-voz das teses platônicas e caberia ao intérprete fazer a análise dos argumentos, sem que a forma dialógica, a escolha das personagens e a *mise en scène* fossem de grande relevância para a apreensão do cerne da filosofia platônica. O segundo estilo é aquele que faz a distinção entre as doutrinas exotéricas e esotéricas da Academia, sendo as primeiras de caráter propedêutico e as últimas destinadas aos estudantes mais avançados. Caberia aos verdadeiros filósofos encontrar nos diálogos as doutrinas não escritas e discuti-las. O terceiro e, a nosso ver, mais interessante dos estilos é aquele que "atribui maior importância ao fato de Platão escrever diálogos (...), que são escritos de modo a estimular o leitor, a fim de fazê-lo refletir sobre as ideias discutidas. Os diálogos apresentam um autêntico exercício de filosofia" (p. 57).

Com efeito, esse terceiro método de abordar os diálogos platônicos tem sido cada vez mais bem acolhido entre os helenistas. Da mesma maneira que nós, indivíduos, leitores, temos visões de mundo particulares, as personagens dos diálogos podem representar modos de ser e de pensar muito diversos, os quais podem e devem passar pelo crivo da filosofia, de onde a importância dos

[1] Segundo Maria Helena da Rocha Pereira (2012, p. xxxv-xxxvi), tal obra teria sido recitada em Atenas e em Olímpia perante um grande auditório.

questionamentos ao longo das obras. Uma exortação da "vida com exame", para retomar a expressão da *Apologia* (38a), seria, segundo essa perspectiva, o verdadeiro sentido da filosofia platônica. Essa abordagem, na qual o Platão dramaturgo e o filósofo se encontram, foi bem resumida nas palavras de Bolzani:

> Essa habilidade (literária) está a serviço de uma filosofia que não se reduz a teses bem formuladas e argumentos refinados, e que pretende alcançar um certo tipo de leitor, com o pretensioso projeto de fazê-lo aderir a essa nova mentalidade. (...) Por isso, os recursos da escrita fazem parte dessa disputa, que é, afinal, de natureza pedagógica. (2012, p. 5)

É nisto que consiste o caráter pedagógico da obra platônica: a incitação da reflexão filosófica por parte das personagens, e, em última instância, do leitor. O expediente literário está a serviço da filosofia na medida em que apresentar teses ou, para usar uma expressão mais forte, fazer asserções com pretensão de verdade, não seria uma estratégia suficiente para iniciar uma ação transformadora dentro da perspectiva platônica. Do ponto de vista literário, seria muito mais fácil pôr na boca de Sócrates afirmações categóricas em defesa do modo de vida que Platão pretende exortar. Mais fácil, contudo muito menos profícuo. Se o estímulo para tal ação não partir do próprio indivíduo, dificilmente o resultado alcançado será satisfatório. Não basta expor determinadas teses, é preciso que elas sejam examinadas, confrontadas, é preciso levantar hipóteses, recorrer a analogias, cair em aporia e tentar propor soluções aos impasses a fim de, talvez, persuadir o interlocutor a repensar suas posições e o seu próprio modo de vida. É na problematização das teses levantadas ao longo do texto que reside o interesse da forma dialógica. Nos diálogos platônicos isso se traduz nos questionamentos das personagens, o que parece ser um modo eficiente de despertar a reflexão filosófica.

Pois bem, essa postura metodológica é a que nos parece a mais adequada para a abordagem da *República*. Isso é relevante porque, entre outras coisas, sabemos que as personagens com as quais Sócrates dialoga ao longo da obra ganham maior ou menor destaque, chegando a desaparecer completamente (como é o caso de Clitofonte) ou ganhar maior destaque (Gláucon e Adimanto a partir do segundo livro, por exemplo). De modo que a escolha do interlocutor para cada passo argumentativo não parece ser fortuita. Ao contrário, as personagens parecem representar os possíveis modos de ser na cidade. Alguns dos grandes leitores de Platão analisaram com bastante pertinência personagens da *República* e de outras obras segundo essa perspectiva pedagógica[2], o que levaremos em consideração durante o desenvolvimento deste projeto. Para fins do nosso estudo, quanto ao método de leitura, por ora, não avançaremos mais que isso.

Quanto à periodização do *corpus* platônico, sabemos que esta questão está longe de ser ponto pacífico entre os especialistas. Aristóteles já teria feito a distinção entre temas socráticos (como a *akrasía* no *Protágoras*) e temas propriamente platônicos (as *ideaí* na *República*)[3]. Haveria, portanto, fases no pensamento platônico. A princípio uma fase socrática e uma propriamente platônica. Mas a discussão não se resume a isso, tendo em vista que em algumas obras Platão teria revisitado algumas de suas hipóteses[4]. Haveria, então, um Platão da juventude, socrático, um Platão da maturidade, platônico, e um Platão da velhice, que teria modificado alguns aspectos de sua filosofia. Essa separação, mais ou menos nítida segundo os comentadores, ganhou destaque a partir dos anos 50 e sua força reside na tentativa de conciliar posições aparentemente

[2] Para uma análise em um quadro mais geral das personagens platônicas, cf. Scolnicov (2003, p. 49-59). Para uma análise muito apurada do papel de Gláucon na *República* segundo essa abordagem, cf. Bolzani (2012, p. 98-116).
[3] Sobre a distinção aristotélica, cf. Vlastos (1991, p. 91-98)
[4] A mais famosa sendo a questão das Formas, que tem um formato na *República* e é revisitada em diálogos como *Parmênides* e *Sofista.*

contraditórias em diferentes diálogos, tratando-as como abandono ou refinamento de suas principais teses[5].

Que há algum grau de diferença entre teses apresentadas em diferentes diálogos, de diferentes períodos, parece óbvio. Contudo, afirmar que a expressão *tópos noetós* desaparece nos diálogos tardios de Platão para dar lugar "a realidades que são o antídoto da esclerose própria ao isolamento (das formas)", como faz Cordero (1993, p. 25), parece-nos um exagero. Para assumir que há uma esclerose no sistema filosófico do Platão da maturidade, é preciso antes aceitar que há um sistema, uma doutrina acabada, o que não parece ser o caso. Encontramos na *República* uma série de ponderações quanto às dificuldades do método empregado e aos limites inerentes à própria condição humana, de forma que acreditamos haver nos diálogos proposições, hipóteses, não necessariamente um sistema fechado que, de tão isolado da realidade, esclerosou e precisou de um antídoto.

Além disso, a própria forma dialógica das obras nos permite questionar essa interpretação. Ao pôr na boca de diferentes personagens suas teses, Platão teria se comprometido com todas elas? É impossível que seja assim. Então quais seriam as teses propriamente platônicas? Como podemos notar, estamos transitando em um terreno árido e espinhoso, que vai muito além do escopo do nosso trabalho. Não assumiremos esse desenvolvimentismo radical, no qual as fases estão perfeitamente delineadas e há uma ruptura brusca entre as teses e o próprio modo de fazer filosofia. Há na *República*, como veremos, aspectos dos diálogos que com algum consenso são classificados de juventude e da maturidade platônica. É nessa obra que reside boa parte da filosofia propositiva de Platão,

[5] Rowe chama essa abordagem de "desenvolvimentista" e faz três críticas a essa postura: se Platão tivesse abandonado a filosofia socrática ele deveria abandonar também a personagem Sócrates; a separação entre os grupos assume as diferenças de forma muito acentuada; o próprio critério evolutivo é incerto (2011, p. 30-31). Concordamos, especialmente, com a segunda crítica e é a isso que vamos nos ater na nossa exposição.

que vai além do questionamento de conceitos e aporias e apresenta métodos de investigação e hipóteses para solucionar os problemas que surgem ao longo do diálogo.

A República é uma das obras mais extensas do *corpus* platônico e a sua argumentação é extremamente bem articulada. Com efeito, a apresentação de determinadas propostas não se dá sem que algumas de suas teses sejam questionadas ao longo do diálogo, o que faz com que a leitura não possa ser reduzida a uma mera sequência de proposições. Trata-se, antes, de um exercício filosófico, que exige a retomada de alguns temas a fim de preencher lacunas que eventualmente possam ter sido deixadas em aberto. Nesse diálogo isso se dá por meio de interrupções das personagens, as quais exigem esclarecimentos acerca de determinados pontos[6]. Resulta disso que ao leitor que aceita o desafio de interpretar essa obra, faz-se necessária a inserção dos temas abordados em determinados contextos. Assim, como um verdadeiro quebra-cabeça, é preciso encontrar as articulações de cada peça com as demais para que se possa ter uma visão adequada sobre o todo.

Para a análise dos usos de *eleuthería* na *República*, parece-nos, portanto, imperativo que analisemos o que está em jogo na discussão. Afinal, Platão não escreveu uma obra chamada "Sobre a liberdade", mas uma *Politeía* que rege uma cidade excelente, na qual, entre muitas outras coisas, a forma de governo democrática, cujo fundamento é uma certa liberdade, é considerada um vício. Não há, portanto, uma discussão isolada a respeito do conceito de *eleuthería*. Tal reflexão está inserida dentro de um contexto argumentativo que é relevante para uma compreensão dos usos de liberdade no diálogo.

Pelos motivos acima expostos o nosso plano de trabalho leva em consideração toda a estrutura argumentativa da *República.*

[6] Por exemplo: 449 b – c retoma o que fora apresentado em 423 e – 424 a; 543 c – 544 b retoma 445 c – e.

Mas, antes disso, no primeiro capítulo, iniciaremos com uma breve análise dos sentidos de *eleuthería* na *pólis* ateniense, em seguida, tentaremos mostrar que esses sentidos podem ser interpretados segundo dois eixos de leitura, que representam dois valores rivais no interior do diálogo.

No segundo capítulo, trataremos do principal uso da liberdade no diálogo, qual seja: a liberdade democrática. Iniciaremos com um mapeamento da discussão que norteia a *República*, a fim de entendermos os pressupostos da crítica ao regime cujo princípio é a *eleuthería.* Em seguida, trataremos da liberdade enquanto fundamento da forma de governo democrática, para que, a partir desse sentido, possamos analisar as consequências da liberdade democrática. Procuraremos mostrar que a liberdade nesse contexto é associada à licenciosidade e quase sempre acompanhada de um elemento qualificativo de forma a amplificar o seu sentido. Esse excesso culmina na destruição desse regime político, por isso a liberdade no contexto do livro VIII e início do livro IX da *República* tem um sentido essencialmente negativo.

No terceiro e último capítulo, baseados em algumas evidências textuais, procuraremos sugerir que a liberdade, talvez, não seja unicamente negativa na *República*. Por um lado, há uma certa liberdade que aparece como uma sorte de ideal no processo educativo ao qual os guardiões da *kallípolis* devem se submeter. Por outro lado, há uma condenação do que é contrário à liberdade ou indigno de um homem livre em algumas passagens que se referem à cidade fundada no *lógos*. Por fim, procuraremos sugerir que, se todas as exigências da cidade paradigmática forem respeitadas, pode ser que haja um sentido segundo o qual é possível ser livre na *kallípolis* e que, talvez, esse seja o único sentido autêntico de liberdade para Platão.

I. Os sentidos de *eleuthería*

Pensar a principal cidade-estado da Hélade Clássica como uma democracia, na qual todos os cidadãos eram homens livres, é hoje um lugar comum. Com efeito, os conceitos de *isonomía*, *isegoría* e *isokratía* são hoje bem conhecidos por caracterizarem o regime de igualdade no qual viviam os atenienses em seu apogeu. Esses termos caracterizam a igualdade perante as leis (do sufixo grego *iso*, que significa igual, e do substantivo *nómos*, aqui entendido como lei), igualdade de direito de manifestação em assembleias públicas (do verbo *agoreúō*, falar em público) e igualdade de acesso ao poder (do verbo *krateúō,* que significa ter poder), respectivamente.

O próprio conceito de liberdade, *eleuthería*, não recebe assim tanto destaque, apesar de caracterizarmos constantemente como cidadãos apenas os homens livres das *póleis* gregas. Isso se dá porque o substantivo *eleuthería* teria surgido a partir do próprio adjetivo *eleútheros.* Com efeito, Pierre Chantraine no seu *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* (1970, tome II, p. 336) nos esclarece que o substantivo *eleuthería* é derivado do adjetivo *eleútheros*, o qual, por sua vez, se contrapõe ao adjetivo *doûlos*. Não por acaso a primeira acepção do adjetivo *eleútheros* no dicionário Bailly (2000, p. 644) também é: livre, em oposição a *doûlos*.

Assim, há um modo de ser na cidade, o ser livre, que caracteriza os cidadãos atenienses. Vejamos, primeiramente, qual é o valor desse adjetivo em sua pluralidade de empregos na cidade. Em seguida, examinaremos a ambiguidade semântica que o próprio conceito de *eleuthería* comporta.

1. *Do sentido popular do adjetivo* eleútheros *à sua apropriação filosófica*

Qualquer manual de introdução à Filosofia Clássica não pode prescindir da caracterização dos cidadãos da *pólis* ateniense como livres. São livres aqueles que nascem de famílias que já integram a *pólis* como livres e que têm um lugar na participação política nas assembleias, incluindo a possibilidade de se expressar e de votar nos momentos de tomada de decisão em um governo democrático. É bem sabido que o predicado livre (*eleútheros*) era uma condição *sine qua non* para que os indivíduos que viviam na Atenas Clássica pudessem gozar do estatuto de cidadão e, por conseguinte, para que pudessem exercer a sua plena cidadania na *pólis*. Como resume bem Robert Muller, esse sentido político do adjetivo livre permite que seja caracterizado de tal forma o homem que possui um certo número de prerrogativas, especialmente no que diz respeito ao direito ao exercício da soberania (1997, p. 47).

Essa caracterização política opõe, por exemplo, os próprios cidadãos com direito à participação nas assembleias, os ditos homens livres, a alguns estrangeiros (*ksénos*), que, apesar de possuírem o status de livres[7], não possuíam os mesmos direitos políticos dos cidadãos. A caracterização política do homem livre através do uso do adjetivo *eleútheros* é, contudo, mais frequente no sentido que Muller chama de seu uso vulgar (p. 69): trata-se da oposição livre/escravo (*eleútheros/doûlos*), a qual aparece como a primeira acepção da entrada *eleútheros* em todos os dicionários consultados[8]. Com efeito,

---

[7] Essa oposição pode ser atestada em várias passagens de textos antigos. HANSEN (2010, p. 3, n. 11) elencou várias passagens nas quais os estrangeiros são tidos como livres.

[8] Para o desenvolvimento de nossa pesquisa, consultamos, além do importante *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, de Émile Benveniste (1993), os seguintes dicionários:

i. BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly:* Dictionnaire Grec-Français (2000) ;
ii. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de La Langue Grecque* (1970) ;
iii. LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon* (2012), doravante citado como LSJ.

trata-se do mais antigo sentido de *eleútheros*, sendo, inclusive, atestado nos poemas homéricos (HANSEN, 2010, p. 2). Essa oposição se faz importante por diversos motivos, sendo os principais a possibilidade de se deslocar sem dificuldades para os que são livres e a exposição a castigos corporais, que era limitada aos escravos.

As suas acepções são, de fato, numerosas[9], e por isso não parece desprovido de sentido verificar a origem do termo. Claude Romano (2002, p. 341) esclarece que o durante muito tempo a origem do termo *eleuthería* estaria ligada à ideia de "ir aonde se deseja", uma vez que o radical *eleuth-* é próximo do radical do futuro do verbo ir (*érkhomai*), *elth-.* Assim, o significado político, que contrapõe o homem livre ao escravo, teria esse sentido porque o homem considerado livre era aquele que podia se deslocar como bem entendesse.

Essa interpretação da origem do *eleútheros*, apesar de explicar muito bem um dos sentidos desse vocábulo, é, contudo, considerada ultrapassada[10]. No seu *Vocabulaire des institutions indo-européennes,* Benveniste (p. 322-323) associa o *eleútheros* a uma forma antiga, o **(e)leudheros*, cuja raiz, **leudh-,* que significa "crescer, se desenvolver", faria com que o *eleútheros* representasse o homem que conseguiu se desenvolver de forma completa, ampla[11]. Essa raiz também permitiria que o livre fosse entendido num sentido social, o qual designaria o pertencimento a uma cepa, o equivalente de ser nascido em uma determinada comunidade. A contribuição de Benveniste apresenta um grande ganho para essa noção, visto que aqui há um ideal de homem que pode se desenvolver e se tornar pleno, graças à ação da educação (*paideía*).

---

[9] Hansen identifica ao menos nove sentidos em seu artigo *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle* (2010).

[10] O próprio Claude Romano (2002) e Robert Muller (1997) consideram que essa forma foi, primeiramente, superada pela explicação de Benveniste. Contudo, como veremos, há outras interpretações que parecem mais pertinentes à questão.

[11] Para explicar esse sentido, Benveniste recorre a uma metáfora vegetal: crescer e se desenvolver como uma planta, que desabrocha.

Contudo, como ressalta Muller (p. 50), mesmo esse significado parece não fazer jus à diversidade dos usos encontrados na literatura grega. Com efeito, a cada vez que o termo livre é seguido por um determinante, geralmente no genitivo, o seu uso parece designar o fato de estar livre de alguma coisa: livre do medo, ou, ainda, livre da ameaça de um inimigo[12]. Mais do que isso: o sentido do desenvolvimento pleno implica que não haja impedimentos para que esse crescimento possa chegar ao seu ponto final. Como uma planta que poderia crescer e vir a desabrochar dentro de determinadas condições, o homem também precisaria cumprir determinadas etapas dentro de certas condições para que pudesse "desabrochar" e atingir o seu pleno desenvolvimento para que fosse considerado livre. Se essas condições não forem cumpridas por qualquer tipo de impedimento, esse ideal de plenitude não poderá ser alcançado, o que significa que esse sentido, por mais tentador que seja, traz, junto à possibilidade de sucesso e de pleno desenvolvimento, a possibilidade do fracasso.

Além disso, o sentido que Araújo Jr. (2012, p. 33) chama de popular também é um sentido muito diverso daquele que fora estabelecido por Benveniste, o que mostra que o termo já apresentava uma grande pluralidade semântica ainda na antiguidade, além de indicar que não devemos nos guiar apenas pelo seu sentido originário. Trata-se do sentido que permite que cada homem livre viva da maneira que ele quiser: *dzēn hōs boúletaí tis*. Esse sentido aparece em fontes muito diversas[13], o que corrobora a ideia de que essa seja, de fato, a acepção mais popular do *eleútheros*. Hansen (2010, p. 6) ressalta, contudo, que esse é também o sentido mais controverso do termo, pois em algumas passagens o seu uso parece

[12] O próprio Muller traz esses exemplos da obra de Eurípedes (cf. p. 50, n. 4).

[13] Hansen (2010, p. 6, n.19) elenca várias passagens em Heródoto, Tucídides, Platão, Isócrates e Aristóteles. Muller (1997, p. 70, n. 3) também apresenta uma lista de passagens. Além das já citadas, Muller traz ainda Xenofonte, Demóstenes, Sófocles e várias outras passagens em Platão.

estar restrito ao modo de se viver publicamente no regime democrático, em outras esse princípio parece ser usado apenas na esfera privada e não na pública. De toda forma, dado o elevado número de fontes que se valem desse sentido do termo, essa acepção parece ter um valor importante ao menos na *pólis* ateniense.

Não temos a intenção aqui de examinar todos os sentidos possíveis do adjetivo *eleútheros* na antiguidade, uma vez que nossa pesquisa visa, sobretudo, a análise de alguns usos precisos do substantivo que é derivado desse adjetivo: a *eleuthería*. Tendo em vista o nosso objetivo, parece-nos importante ressaltar que o *eleútheros* era uma noção que integrava a vida comum na *pólis* e, assim como acontece com boa parte dos termos que acabam ocupando um lugar central no exame filosófico, a apropriação filosófica só acontece em uma etapa subsequente, a qual pode aprofundar um determinado significado, especificar o sentido de uma determinada palavra ou de um determinado uso, ou ainda subverter completamente o seu significado mais comum. O que nos parece importante ter em mente é o que Muller nos adverte: Platão utiliza uma palavra e uma noção que já existiam antes dele e que fazem parte das várias outras noções que ele herda (p. 46-47). Ou seja, ainda que a filosofia tenha como tarefa o exame de determinados conceitos, há um valor inerente a esses termos que precedem o exame filosófico e esse valor não pode ser negligenciado.

O que é peculiar no tratamento platônico da noção de *eleuthería* é que, como se trata de um substantivo derivado de um adjetivo cujo uso era frequente e entendido por todos os que estavam em contato com a obra platônica, nas suas aparições não há uma preocupação maior em definir esse conceito, tudo acontece como se o essencial já tivesse sido dito e como se houvesse um consenso implícito sobre o significado desse termo. Ou seja, pressupõe-se que o leitor ou ouvinte dos diálogos já tivesse em

mente o conteúdo semântico do adjetivo *eleútheros*. Isso é problemático porque, como dissemos, a palavra provém da linguagem comum, ordinária, e a apropriação filosófica do termo não pode ser dissociada de uma nova elaboração. Muller (p. 64) lembra ainda que essa apropriação que o discurso filosófico faz do termo *eleuthería* impõe ao seu uso uma significação e uma determinação específicas dentro de um sistema considerado.

No caso de Platão, o que se segue desse uso sem um tratamento elaborado, sem o cuidado de definir o termo e de desenvolver a discussão sobre os seus significados é que, apesar da introdução de determinados usos de *eleútheros* e *eleuthería* ser discreta, o significado que é dado a esses termos são essenciais para que se possa compreender o sentido de determinadas críticas que são tecidas ao longo dos diálogos. No caso da *República*, o caso mais evidente é o da crítica à democracia, a qual se vale do conceito de liberdade em muitos trechos, sem que se discuta, de fato, o que significa essa liberdade e o que significa dizer do homem que habita uma cidade democrática que ele é livre.

Acreditamos que, embora o conteúdo semântico pressuposto desses termos não seja explicitado, o autor dos diálogos sabia exatamente o que estava em jogo quando fez a opção de empregá-los em determinados contextos da *República*, uma vez que, como veremos, em algumas passagens o sentido de *eleuthería* e mesmo de *eleútheros* é muito diverso do sentido popular. Por isso concordamos com Muller quando ele afirma que Platão percebeu lucidamente as implicações da noção, da qual ele faz questão de expor os riscos do uso desmedido, e que ele consegue, além disso, através de uma análise que decorre desse uso, traçar os contornos essenciais de um uso contrário ao desmedido, o que talvez seja o único autêntico (p. 68).

Parece-nos, portanto, haver um significado de *eleuthería* que integra a economia da *República,* o qual decorre do sentido popular como um desdobramento filosófico. Com efeito, Hansen (2010, p. 1) também ressalta que, em contraste a um sentido popular de liberdade política, há um sentido filosófico alternativo da concepção de *eleuthería* que aparece nos textos de Platão e Aristóteles[14]. Para Hansen, esse seria o único tratamento que poderia identificar do que *realmente* se trata quando se fala da *eleuthería*[15].

Esse pretenso significado autêntico da liberdade filosófica, no entanto, ocupa um lugar de pouco destaque nos estudos platônicos. Com efeito, ao analisar a situação da literatura quanto à noção de *eleuthería* nas principais obras que se dedicam ao autor dos diálogos, Muller nota que a situação está longe de ser considerada favorável:

> Sem ter a intenção de tecer uma lista exaustiva [da falta de atenção que a noção de liberdade recebe nesses estudos], é preciso notar que as obras de referência mais utilizadas[16] não contêm mais do que algumas breves páginas sobre a liberdade, isso quando não se restringem a simples alusões, além do fato de que se trata apenas, na maior parte dos casos, do sentido político da liberdade (1997, p. 21).

Quase vinte anos se passaram desde a publicação da obra de Muller e o quadro hoje não é muito diferente. Alguns artigos isolados têm sido publicados, mas a questão da liberdade enquanto conceito filosoficamente relevante ainda está longe de ser considerada essencial nas pesquisas que se dedicam ao *corpus* platônico. Como o tema de nossa pesquisa é justamente os usos do

---

[14] Apesar de reconhecermos o quão rica seria uma abordagem que pudesse expor também como Aristóteles se apropria dessa noção popular de *eleuthería*, no âmbito de nossa pesquisa nossa dedicação será exclusiva ao tratamento do conceito de liberdade em Platão, mais especificamente na *República.*

[15] "In particular Plato's and Aristotle's understanding of what freedom is *really* about" (Hansen, 2010, p.1. Destaque nosso).

[16] Cf. p. 21, n.3 para algumas dessas referências.

conceito de *eleuthería* na *República*, faremos a seguir uma breve introdução dos usos desse termo no diálogo, a fim de fixarmos a terminologia que utilizaremos ao longo de nosso trabalho.

2. *A ambivalência do conceito de* eleuthería *na* República

Depois de verificarmos que uma ampla gama de sentidos faz parte do significado de *eleútheros* na cidade antiga, é de se esperar que boa parte dos diversos sentidos evocados na seção anterior também integre a construção dialógica da *República*. De fato, nesse diálogo encontram-se quase 70 passagens nas quais o conceito de *eleuthería* se faz presente. Verifiquemos, ainda que de forma breve, como eles se apresentam nessa obra.

O sentido que chamamos de vulgar de *eleútheros*, que se contrapõe ao escravo, *doûlos*, está presente, por exemplo, no oitavo livro da *República*, no qual as formas de governo corrompidas são analisadas. Depois de caracterizar o regime timocrático, baseado na honra, trata-se do homem correspondente a essa forma de governo. Em 549a é dito que com os escravos (*doúlois*) o homem que vive em uma timocracia é rude (*ágrios*), ao passo que com os homens livres (*eleuthérois*), ele é civilizado, pois foi educado de maneira adequada (*hōsper ho hikanōs pepaideuménos*). Aqui fica clara a oposição entre, por um lado, o homem que integra a classe dos livres e possui alguns privilégios, e, por outro lado, o escravo, que, por sua vez, não merece receber o mesmo tratamento dispensado aos homens livres.

Também no oitavo livro da *República*, depois de explicar o surgimento do regime democrático, quando a cidade oligárquica adoece e passa a lutar contra ela mesma, essa forma de governo é caracterizada da seguinte forma:

> "Em primeiro lugar, os homens não são livres (*eleútheroi*) nessa cidade? Não vigora em toda a cidade a liberdade (*eleutherías*) e a garantia do direito de livre expressão e também a licença de nela se fazer o que se queira (*kaì eksousía en autēi poieîn hoti tis boúletai*)?" (557b4).

Assim, é possível notar que o sentido popular da *eleuthería*, segundo o qual cada um tem a liberdade para agir da forma que desejar, também faz parte da economia do diálogo.

Ainda no oitavo livro, após o exame da forma de governo democrática, cujo fundamento, como vimos, é a própria *eleuthería*, as personagens do diálogo passam a analisar de que maneira a pior das formas de governo, a tirania, vem a ser. Nessa passagem é dito que até os animais em uma tal situação são livres, por esse motivo até os cavalos (*híppoi*) e os burros (*ónoi*) têm o costume de andar com toda a liberdade (*pány eleuthérōs*) e altivez pelas estradas (563c-d). Aqui, apesar de se tratar de uma passagem que é um misto de comicidade e ironia, sobre a qual nos deteremos mais adiante, parece que podemos encontrar o sentido que liga o radical *eleuth-* ao radical futuro do verbo *érkhomai: elth-.* Com efeito, aqui o sentido do adjetivo *eleútheros* que representa aquele que pode ir e vir sem restrições é encontrado.

No terceiro livro da *República*, Sócrates e seus interlocutores estão preocupados com a educação que deve ser dispensada ao guardião da cidade que eles estão a fundar no discurso. Uma das qualidades que deve integrar o caráter dos guardiões é a coragem e por isso alguns versos homéricos utilizados na educação precisam ser eliminados. Como esses homens corajosos não devem temer a morte, é preciso que esses homens sejam livres (*hoùs deî eleuthérous* – 387b5). Nessa passagem, através de um aperfeiçoamento que pode ser alcançado graças a um determinado procedimento paidêutico, encontramos o sentido de *eleútheros* que, de acordo com Benveniste, seria derivado de uma forma antiga, cujo radical seria **leudh*. Nesse caso o livre tem por significado aquele que pode crescer e se desenvolver para atingir um certo ideal de homem.

Pois bem, constatamos assim que o uso desse conceito na *República* contempla ao menos uma boa parte da gama de significados que o *eleútheros* pode assumir. Porém, mais do que elencar as passagens nas quais a liberdade está em jogo, o que nos interessa é, antes, dar um sentido a essa pluralidade de significados no interior da obra.

Embora esse conceito seja mencionado apenas esporadicamente e sem um desenvolvimento argumentativo na maior parte do texto, encontramos, de fato, tanto o sentido vulgar, que opõe o homem livre (*eleútheros*) ao escravo (*doûlos*), quanto o uso cujo sentido atribui ao homem livre um certo ideal de aperfeiçoamento, o qual permite que o indivíduo se desenvolva dentro de determinadas condições, entre elas a *paideía.* Acreditamos que esse ideal de pleno desenvolvimento, que está associado ao seu sentido etimológico segundo Benveniste, possa ser identificado, na maior parte do seu emprego nesse diálogo, com o sentido vulgar da *eleuthería*.

Com efeito, na maior parte dos casos em que se opõe o *eleútheros* ao *doûlos* na *República*, Platão não está simplesmente atentando para o fato de que certos homens possuem direitos políticos e outros são excluídos da tomada de decisão na *pólis*. Há uma sorte de valor que está por trás do uso do adjetivo *eleútheros* nesse caso. Esse valor nos parece ser fortemente positivo, uma vez que ele aparece em contextos nos quais o que está em jogo é o tipo de homem que se espera formar na mais bela cidade, cujo objetivo é fazer com que ele seja, como a cidade, a *kallípolis,* tão excelente quanto possível.

Assim, ao que nos parece, é possível reunir esses dois significados distintos de *eleuthería* em torno do valor que está por trás do seu emprego na economia do diálogo. Como observa Muller

(1997, p. 45), a liberdade não é uma noção como as outras, pois ao falarmos de liberdade já pressupomos que o que está em jogo é um valor[17]. De fato, ninguém, ainda em nossos dias, assumiria uma posição contrária à liberdade. Seja qual for o significado que dispensamos ao termo, a liberdade aparece sempre como um valor essencial a ser resguardado. Na *República*, a liberdade como um ideal de desenvolvimento parece encontrar o seu lugar, embora a exploração desse significado ainda seja discreta nos estudos platônicos. Essa liberdade é a que chamaremos de *liberdade positiva* no desenvolvimento de nossa pesquisa, pois ela visa a alcançar um ideal de aperfeiçoamento humano, limitado, é verdade, dadas as condições que envolvem a nossa própria existência material, mas, ainda assim, supomos que esse sentido se faz presente em determinadas passagens do diálogo e um dos objetivos de nossa pesquisa é determinar em que consiste essa liberdade, se é que é possível caracterizá-la.

Se falamos, em um certo sentido, de uma liberdade positiva, é porque supomos que também exista no interior da obra um sentido antagônico, o qual chamaremos de *liberdade negativa*. Esse tipo de liberdade, ao que nos parece, pode ser identificado com o seu sentido popular, segundo o qual o homem livre pode fazer aquilo que deseja (*poieîn hóti tis boúletai*). Como veremos, em parte significante das passagens que se referem a esse sentido de *eleuthería*, especialmente no oitavo e no início do nono livro da *República*, a liberdade aparece associada a excessos e à própria noção de licença (*eksousía*), a qual permite que o indivíduo aja de acordo com a sua organização interna e se dirija para aquilo que lhe apraz. Esse sentido de *eleuthería* parece-nos ser essencialmente negativo, pois as ações regidas por esse tipo de liberdade geram

[17] Muller supõe ainda que a liberdade é o valor supremo, mas não vamos entrar nesse aspecto da discussão.

consequências que não são desejáveis para o próprio homem e nem para a cidade que ele habita.

Segundo o que expusemos, parece haver, então, dois valores antagônicos associados à *eleuthería* no diálogo que nos propusemos a estudar, é por isso que passamos de uma pluralidade de significados a uma ambivalência do conceito de liberdade. Esses sentidos são chamados por Araújo Jr. de rivais (2012, p. 28). Acreditamos que essa caracterização é muito feliz, pois quando se examina a *eleuthería* na *República* é exatamente isto o que se encontra: há, por um lado, um sentido de liberdade que permite que o indivíduo se aprimore e se desenvolva, sendo essa liberdade, portanto, benéfica e essencialmente positiva; ao passo que há, por outro lado, uma liberdade que permite que o indivíduo dirija a sua ação da forma como ele queira e, dentro das circunstâncias nas quais essa liberdade aparece de forma mais importante no diálogo, esse sentido é essencialmente negativo e rivaliza, portanto, com o primeiro.

Parece-nos, entretanto, importantíssimo ressaltarmos que não é a própria formulação "fazer o que se queira" (*poieîn hóti tis boúletai*), quando utilizada para caracterizar a liberdade, que a torna essencialmente negativa. Seria apressado adiantarmos que essa formulação pode, dentro de uma série de condições, representar a ação do homem que é, de fato, autenticamente livre, pois essa suposição depende de uma série de argumentos que serão desenvolvidos ao longo de nossa pesquisa. Mas é preciso, desde já, que se entenda que não é o fato de fazer o que se deseja que determina essa liberdade como sendo necessariamente negativa. É dentro do contexto dialogado da obra que veremos que são as condições dentro das quais se faz o que se quer que essa liberdade poderá ser caracterizada como negativa, e isso é o que acontece na maior parte do tratamento da liberdade na *República.*

Antes de passarmos à análise do texto, gostaríamos de ressaltar que a dupla caracterização da *eleuthería* que apresentamos nesta seção não é uma invenção nossa. Com efeito, Robert Muller (1997) publicou o resultado de uma longa pesquisa no *corpus* platônico na qual o seu objetivo precípuo parece ser a caracterização do sentido positivo da liberdade. Esse sentido positivo é muito próximo do que trataremos em nossa pesquisa. O escopo do seu trabalho é, no entanto, muito diferente do nosso, uma vez que ele visa a encontrar uma *doutrina* platônica da liberdade e para isso percorre diversos diálogos a fim de dar um sentido geral à compreensão de liberdade na totalidade da obra platônica. Também Araújo Jr. (2012), como já citamos, propõe essa organização dos vários sentidos de liberdade em torno de dois eixos rivais. Embora os objetivos de nossa pesquisa sejam similares, a metodologia de nossa pesquisa parece ser, no entanto, muito diferente. Ainda Hansen (2010) distingue a liberdade positiva da relativa dentro do estudo dos diálogos platônicos. O seu intuito, contudo, é a compreensão da liberdade democrática, por isso também julgamos que o nosso trabalho é fundamentalmente diferente.

Dito isso, passemos, finalmente, à análise do texto da *República*, a fim de vermos se é possível distinguir os dois valores do conceito de *eleuthería* e, se for o caso, qual é o ganho dessa interpretação para a compreensão da noção de liberdade.

II. A *eleuthería* em seu principal uso na República

Para entendermos em que sentido o termo *eleuthería* é empregado na *República*, iniciaremos pela análise da parte da obra na qual esse conceito é mais abundante. Das 67 passagens de *eleuthería* e seus derivados[18], mais da metade do seu uso se faz na análise das formas de governo corrompidas que se encontra no livro VIII e no início do livro IX. O fato de 34 ocorrências desse vocábulo estarem presentes na descrição do processo degenerativo das possíveis *politeíai* não é fortuito. Com efeito, a liberdade é o princípio constitutivo da forma de governo democrática e também a causa de sua própria corrupção.

Como sabemos, o livro VIII da *República* retoma uma discussão que havia sido interrompida no final do livro IV. Trataremos de situar a discussão do livro VIII dentro da estrutura da obra, para em seguida procurarmos entender qual o sentido da *eleuthería* democrática no diálogo.

[18] Incluímos nesta contagem as ocorrências e derivados do substantivo *eleuthería*, do adjetivo *eleútheros* e de todas as formas verbais do verbo *eleutheróō.*

1. *Contexto do livro VIII*

As principais ocorrências de *eleuthería* e seus derivados na *República*, como dissemos, encontram-se no livro VIII da *República*, o qual examina as formas viciosas de governo segundo uma forma de governo paradigmática estabelecida nos livros centrais da obra. Tratemos, portanto, de situar primeiramente o contexto no qual se dá a discussão sobre as formas de governo, a fim de que possamos, por um lado, examinar de forma mais profícua o sentido da liberdade apresentada na forma de governo democrática e, por outro lado, entender com base em quais argumentos as formas de governo viciosas são sistematicamente desqualificadas.

A primeira vez em que é feita uma alusão às formas de governar uma cidade se encontra no livro I, quando a personagem Trasímaco defende que ser justo significa agir de acordo com o que é vantajoso para o que é mais forte (338c), o qual, na passagem seguinte, é identificado com aquele que está no poder (338e – 339a). O que se segue no discurso de Trasímaco visa a enfrentar as objeções da personagem Sócrates. A bibliografia especializada há muito discute sobre a intervenção enérgica de Trasímaco no primeiro livro da *República.* Para nós, não interessa discutir se Trasímaco sustenta uma ou duas teses ao longo de sua exposição[19], mas cabe notar que a defesa de sua tese, a saber, que a justiça é aquilo que é vantajoso apenas para quem está no poder, é problemática porque vai de encontro ao que Sócrates e seus interlocutores acreditam ser o melhor para a cidade e para o indivíduo ao longo do diálogo[20]. Essa passagem nos interessa porque, além de ser nela que aparece a primeira alusão às formas de governar uma cidade (338d6-7), ela aponta para uma questão central que será discutida ao longo do

[19] Cf. Trabattoni (2011).
[20] Para eles o governo em uma cidade excelente não deve ser estabelecido apenas em vista de uma ou mais classes, mas da cidade como um todo (Cf. 420b).

diálogo. Nessa passagem, Trasímaco pretende explicar que por mais forte (*kreíttōn*[21]) ele entende os que estão no poder, os governantes (*árkōn*[22]). Para ele, a justiça em uma cidade não depende de sua forma de governo: seja em uma tirania, seja em uma democracia, seja em uma aristocracia, o que importa no seu discurso é que o vantajoso para quem está no governo é o que é justo. A segunda parte de seu argumento ou o que seria o seu segundo argumento[23], mostra que, ao menos na visão de Trasímaco, os governantes não agirão em função de um bem alheio a eles, por isso eles serão necessariamente injustos (344 a-c). Na fala da personagem Trasímaco, embora o modo de agir tirânico se sobressaia nas ações individuais (344a6), não há a defesa de um modo de governar a cidade em detrimento dos demais. Há, ao contrário, o estabelecimento de uma ligação necessária entre estar no governo e ser injusto. Nas palavras de Trabattoni: "cada um deseja o próprio útil, enquanto a justiça só e sempre é a virtude dos fracos que realizam o útil do mais forte; quem detém o poder será naturalmente, automaticamente e necessariamente injusto" (2011, p. 96). Essa é uma das razões pelas quais a tese trasimaqueana não pode ser aceita por Sócrates e demais interlocutores. Para rejeitá-la, não apenas será necessário encontrar o que é a justiça nela mesma e demonstrar que a vida justa é mais feliz que a injusta, mas, talvez, também seja preciso mostrar que há uma forma de governo na qual há maior probabilidade de se obter justiça para a cidade como um todo e, assim, fazer a cidade ser feliz. Essa forma de governo é a aristocracia, o governo dos melhores, e ela está exemplificada na *kallípolis*, a mais bela cidade, fundada no discurso, na qual o poder não está necessariamente contaminado pela injustiça. Assim, a primeira aparição dos modos de governar a cidade não parece ter um

[21] φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ **τοῦ κρείττονος** συμφέρον. (338c1-2)

[22] ὃ λέγω ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ **τῆς** καθεστηκυίας **ἀρχῆς** συμφέρον (338e6 – 338a2)

[23] Se levarmos em conta que Trasímaco sustenta duas teses, como defende Vegetti (*apud* Trabattoni, 2011).

peso relevante na argumentação de Trasímaco, mas serve para desencadear uma discussão que vai muito além daquela das formas de governo, embora não prescinda dela.

No que tange à discussão sobre as *politeíai,* no final do livro IV, as outras formas de governo, diferentes da excelente, são enumeradas para que sejam comparadas com o que havia sido desenvolvido até então. Aqui há, claramente, a primazia de um modelo de cidade em detrimento dos demais. Nessa passagem, Sócrates afirma que há apenas uma excelência, enquanto o vício pode assumir inúmeras formas, dentre as quais, quatro merecem destaque (445c). A partir disso, a forma de governo excelente descrita até então no diálogo é elogiada e em seguida há a pretensão de mostrar que as outras formas de governo correspondem necessariamente a quatro tipos de vício:

> Boa e reta é como chamo tal cidade e tal forma de governo, e o mesmo digo de tal homem. E, se essa forma é boa e reta, as outras são más e falhas em relação à administração das cidades e à formação da alma dos indivíduos, sendo quatro as espécies de vício que as atingem. (449a)

Nesse momento Sócrates pretendia enumerar os regimes políticos viciosos, como foi pedido pelo interlocutor Gláucon. No entanto, essa discussão é interrompida para tratar do que é comum aos amigos (*koinà tà phílōn)* e só é retomada no livro VIII.

Trataremos de ressaltar as características da cidade paradigmática que são relevantes para o nosso estudo, para que possamos, em seguida, entender de que forma as formas de governo surgem e se corrompem. Dentre tais formas está a democracia, cujo fundamento é a liberdade.

1.1. Um paradigma que fundamenta a crítica às formas de governo

Como vimos, Sócrates e seus interlocutores se propõem a fundar uma cidade no *lógos*, a fim de saber em que consiste a justiça na cidade. A primeira constatação de Sócrates é que os homens não são autossuficientes (*autarkhē*[24] - 369b8), mas carentes de muitas coisas e, por isso mesmo, se estabelecem em cidades. Para fundar a cidade, é preciso que as necessidades básicas dos homens sejam supridas. Para tal, dois critérios são estabelecidos: o primeiro é que cada indivíduo deverá dispor o seu trabalho para toda a cidade (369e) e o segundo é que de cada indivíduo deverá cumprir apenas uma função para que isso seja feito de maneira excelente (370c). Em seguida, são delineados os contornos da *kallípolis*. Destacaremos a seguir alguns pontos dessa cidade que são relevantes para a nossa pesquisa.

Na elaboração da mais bela cidade, Sócrates enumera as qualidades que tal cidade deve ter. São elas: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Esses atributos são tidos como fundamentais para a excelência da cidade. A análise das duas primeiras qualidades não apresenta maiores dificuldades. A sabedoria (*sophía*) é a ciência (*epistēmē*) dos verdadeiros guardiões, que faz com que esses homens tomem decisões judiciosas. A coragem (*andreía*) é a força e preservação constante da opinião reta e legítima sobre o que constitui um perigo. No passo 430e, a temperança (*sōphrosýnē*) é definida como "ordem e domínio de certos prazeres e apetites"[25]. O domínio aqui é a *enkráteia*, termo que caracteriza o homem que é capaz de exercer o poder sobre si mesmo, ter controle sobre si mesmo. A caracterização da temperança é mais elaborada, como veremos a seguir, pois supõe que há partes distintas na cidade.

---

[24] Gigon (2003) destaca a importância desse conceito, associado, de certa forma, à liberdade, uma vez que a *autarkhé* indica a independência com relação aos outros.

[25] Κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια

Por ora, limitemo-nos a dizer que é definida como cidade temperante aquela que submete a pior parte de si mesma à melhor. A quarta qualidade estava presente desde que as personagens decidiram iniciar a fundação da cidade, quando eles estabeleceram que cada indivíduo deveria cumprir apenas uma função na cidade, assim essa função poderia ser cumprida da melhor maneira possível. Sócrates dá então, a sua definição do que lhe parece ser a justiça (*dikaiosýnē*): "Eis, meu amigo, o que, de certa maneira, pode ser o que é a justiça: cada um cumprir a tarefa que é a sua" (433b). Assim, essas quatro qualidades deverão estar presentes na cidade para que ela possa ser excelente.

A cidade e a alma justas, como dissemos, são compostas por partes. Para tratar da temperança, Sócrates examina a expressão segundo a qual um homem será dito temperante se for "mais forte do que ele mesmo" (*kreíttō dē hautoû*)[26]. Acontece de tal expressão ser digna de riso, pois quem é mais forte que si mesmo é também mais fraco que si mesmo[27]. Em outras palavras, aquele que detém poder sobre si mesmo é também aquele que se submete a si mesmo. É preciso dar um sentido a essa expressão para que ela deixe de ser ridícula. Dizer que alguém é "mais forte que si mesmo", de acordo com a sequência do diálogo, significa que há uma hierarquia natural que diz respeito aos elementos constitutivos da alma e essa hierarquia deve ser observada para que o indivíduo venha a ser temperante. Essa expressão significa que dentro do próprio homem (*éni*), em sua alma, há algo (*ti*) que é melhor e algo que é pior[28].

---

[26] Optamos por traduzir *kreíttō* em seu sentido mais literal: o que é mais forte. Para *héttō*, optamos por: o que é mais fraco. Acreditamos que essa escolha denota melhor o sentido do vocabulário que está em jogo do que a tradução da Anna Lia Amaral de Almeida Prado, que sugere traduzir a expressão *kreíttō dē hautoû* como "senhor de si mesmo". Não se trata de uma simples relação de subserviência, o que está em jogo é antes uma verdadeira guerra (*kratéō*) que é travada no interior do próprio homem, assim como da cidade que é habitada por esse tipo de homem. Sobre o uso deste termo na *República*, ver ARAÚJO JÚNIOR (2011, p. 197-207).

[27] ὁ γὰρ ἑαυτοῦ κρείττων καὶ ἥττων δήπου ἂν αὑτοῦ εἴη καὶ ὁ ἥττων κρείττων

[28] τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον

Para ser mais forte que si mesmo, é preciso que o que é melhor por natureza exerça o seu poder sobre o que é pior[29] (431a). Assim, essa passagem parece indicar que há, dentro do próprio homem, ao menos duas partes: uma melhor e uma pior.

Para saber se há os mesmos modos de ser no indivíduo e na cidade, se indaga sobre três faculdades humanas (432a-b): uma que nos torna capaz de aprender (*manthánō*), outra que permite que nos irritemos (*thymóō*) e uma terceira, responsável pelos nossos desejos (*epithyméō*). Cada uma dessas atividades é realizada graças a uma mesma faculdade ou há três faculdades diferentes? Realizamos cada uma dessas atividades com a alma inteira ou com uma parte dela?

O primeiro passo que é dado na intenção de responder a essas indagações é a enunciação do princípio da não contradição: o mesmo[30] não pode realizar eventos contrários (*enantíon*) ao mesmo tempo (*háma*) em relação à mesma coisa. Sendo assim, ser tomado em direção a algo e recusar esse algo são contrários (437b).

Dado o princípio da não contradição, como explicar o fato de algumas pessoas por vezes estarem sedentas, mas ainda assim não quererem (*ethélō*) beber? (439c) A isso, Sócrates responde com as seguintes palavras:

> Na alma deles há um elemento que lhes ordena que bebam e um outro que os retém, já que não é o mesmo e tem domínio sobre o que lhes dá ordens?[31] (439c)

---

[29] ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ

[30] Aqui nos parece importante ressaltar que se trata efetivamente do *mesmo* (*tautón*) e não do *mesmo sujeito*, segundo a tradução de Prado (2006). Também Guinsburg (2012) e Pereira (2012) fazem essa opção. Isso porque o *mesmo sujeito*, o mesmo indivíduo, poderá sim, de acordo com a sequência do diálogo, dirigir-se a algo e ao mesmo tempo recusá-lo. A mesma parte do indivíduo é que não poderá realizar ações contrárias simultaneamente, portanto manteremos apenas *o mesmo* no lugar de *o mesmo sujeito*. Pabón e Fernández-Galiano (2006) traduzem *tautón* por *mesmo* e Leroux (2004) introduz *o mesmo princípio*, o que evita o problema do *mesmo sujeito*, mas, de certa forma, já antecipa o que está por vir.

[31] οὐκ ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν **τὸ κελεῦον**, ἐνεῖναι δὲ **τὸ κωλῦον** πιεῖν, ἄλλο ὂν καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος;

Ou seja, aquilo que havia sido indicado é agora demonstrado: há pelo menos dois elementos na alma. O que retém os apetites é o que procede da razão (*ék logismoû*) e o que busca a saciedade dos apetites é causado pelas afecções e doenças (*dià pathēmáthon te kaì nosēmátōn*). É possível notar nesse trecho o uso de um vocabulário essencialmente negativo em relação ao elemento apetitivo da alma já prepara o terreno para o que virá a seguir. Segundo o princípio da não contradição, é preciso que esses elementos sejam distintos, pois exercem ações contrárias ao mesmo tempo, então é necessário que tais forças se exerçam em partes diferentes de nossa alma. Trata-se de dois elementos distintos: um racional (*logistikón*) e um outro que gira em torno dos apetites (*epithymíai*) tais quais a sede, fome e de relações sexuais, o qual é desprovido de razão e apetitivo (*alogistón te kaì epithymētikón* – 439d).

Até então foram analisadas as faculdades responsáveis pelo aprendizado e pelos apetites. A fim de dar conta da natureza humana como um todo, resta tratar de uma terceira faculdade, aquela segundo a qual nos irritamos. A história de Leôncio parece mostrar que há algo no homem que o impulsiona a fazer uma determinada ação, nesse momento a sua razão tenta freá-lo, ao passo que o seu desejo é levar adiante o seu impulso. Há então um terceiro elemento na alma, que é o ímpeto (*thymós* – 439e). Se a razão é o melhor elemento de nossa alma, ao ímpeto cabe ser aliado dessa primeira, de forma a auxiliá-la a combater o pior elemento, o apetitivo.

Se o que expusemos do livro IV estiver correto, a cidade e a alma dependem de qualidades e de um certo ordenamento de suas partes para que sejam excelentes. Há uma parte racional, que é a melhor, uma apetitiva, que é a pior, e uma terceira, impetuosa, que, no caso do bom ordenamento, estará em função da primeira para auxiliá-la. As qualidades da alma e da cidade excelentes parecem

cumprir uma função importante para garantir a observância dessa hierarquia fundamental das suas partes. É precisamente por cada uma de suas partes cumprir a função que lhe é própria, que a alma e a cidade serão consideradas justas. Assim, a excelência nelas depende do respeito a essa hierarquia fundamental, que em última instância é garantida pela justiça.

Quanto à cidade paradigmática, a temática da saciedade dos apetites, que está relacionada com a liberdade, é tratada sobretudo no início do livro IV. Por isso, parece-nos importante ressaltar até que ponto a saciedade de determinados apetites é lícita no contexto da cidade excelente.

No início do livro IV, Adimanto pergunta a Sócrates se os guardiões dessa bela cidade, que está sendo plasmada no discurso, serão felizes ainda que renunciem a bens, riquezas e mesmo ao ato de receber um salário. Para responder a tal indagação, a personagem Sócrates precisa recorrer a um dos pilares fundamentais da cidade, a saber, a sua unidade. A unidade da cidade excelente é fundamental, por isso eles devem cuidar para que a cidade cresça somente "até o ponto que, mesmo crescendo, possa ser uma só" (423b).

Com efeito, a tarefa que cabe a eles é a guarda da cidade e de suas leis (421a), por isso eles devem privilegiar essa tarefa em detrimento do usufruto de bens ou riquezas. Eles devem fazer isso porque a meta que foi estabelecida quando a cidade foi fundada é a felicidade da cidade como um todo e não apenas de uma das classes que a compõem (420b). Fazer com que apenas uma classe seja feliz seria desrespeitar a unidade fundamental da cidade. Para que a cidade inteira seja feliz é preciso respeitar aquilo que será definido posteriormente como a justiça: que cada um cumpra a tarefa que é a sua. Dessa forma, os guardiões e as demais classes participarão da felicidade o tanto quanto for possível segundo a natureza (421c).

De acordo com essa passagem, podemos verificar que desde o ponto de partida do livro IV o tema do controle dos apetites já está, de alguma forma, sugerido nas linhas da *República*: ao renunciar ao salário, os guardiões estão também abrindo mão daquilo que poderia ser objeto de desejo. Não receber salário significa não ter a licença de dedicar parte do seu esforço à satisfação de apetites pessoais. Para eles a felicidade no plano individual é garantida pela felicidade de toda a cidade e por isso se faz necessário que o trabalho de cada um seja posto à disposição da cidade. Essa perspectiva é confirmada nas páginas seguintes do texto, quando se afirma que os guardiões cheios de ouro e se entregando aos prazeres se tornariam camponeses felizes (421b) ou qualquer outra coisa que não guardiões (420d).

O rigor com o qual esses apetites devem ser repreendidos é ainda maior porque, no que diz respeito à cidade, os guardiões são "os únicos que têm a oportunidade de bem administrá-la e fazê-la feliz" (421a). Se os guardiões se dedicassem às tarefas que não são as suas, isso corresponderia à perda de unidade na cidade, o que de forma alguma seria considerado uma vantagem.

A educação dos guardiões recebe um grande destaque no interior da obra, especialmente nos livros II e III. O que consta no livro IV não é como deve ser essa educação, mas a importância da mesma para que uma cidade possa ser considerada excelente. Com efeito, nele é dito que a educação é a única ordem que os guardiões deverão respeitar, pois ela é suficiente (*híkanos*) para que os homens venham a ser moderados (*metríos* – 423e-424a). Acreditamos que a escolha do termo moderado não foi feita de forma fortuita. Ao contrário, em tal cidade é preciso velar para que tais homens não cometam excessos, pois cedendo aos apetites, os guardiões estariam fazendo qualquer coisa que não sua função precípua, a de guardar a unidade da cidade acima de todas as coisas. De onde vemos mais

uma vez a importância do controle dos apetites. Tal controle deve ser feito desde cedo através da educação, pois ela é o impulso (*hormē*) que determina a direção que os homens seguirão posteriormente (425b-c).

Gostaríamos de pontuar ainda, que ao longo da fundação da cidade algumas normas são propostas. Há como que um esqueleto, um esquema básico de regras destinadas à organização da cidade através da harmonia das classes que a compõem (426d). Para garantir a ordem na cidade, essas leis devem ser conservadas. Parece-nos que essas normas têm o propósito de impedir a transgressão de determinados tipos de apetite, uma vez que elas devem ajudar os que habitam a bela cidade a manter intacto o que foi fornecido na educação.

O exemplo utilizado pela personagem Sócrates para caracterizar tal situação é bastante significativo. Ele fala de homens que estão doentes e por não controlarem o que fazem, por falta de regras e por não quererem abandonar um mau regime de vida, acabam sendo medicados por todos os tipos de remédios e até mesmo encantamentos sem, no entanto, conseguir resultado algum (425e-426b). Esses doentes precisam abandonar a embriaguez, o excesso de comida e os prazeres do amor para encontrar a cura. O controle dos excessos por meio da educação e das normas é o verdadeiro remédio para esse tipo de doença. Da mesma forma, é por meio do regramento e do controle dos apetites que uma cidade poderá estabelecer uma harmonia capaz de garantir a ordem e a felicidade no interior da mesma.

Conforme o que expusemos até então, o tratamento da questão dos apetites, apesar de não ser feito de maneira explícita, é determinante para a direção que a cidade deve tomar se quiser se aproximar o tanto quanto possível da cidade feliz. Vejamos agora, a

relevância da problemática dos apetites, considerando as qualidades da cidade e do homem excelente.

Como vimos, a temperança é ordem (*kósmos*) e domínio (*enkráteia*) no controle de determinados prazeres (*hēdonaí*) e apetites (*epithymíai*). Só que acontece de não serem todos os prazeres e apetites que devem ser controlados, mas apenas alguns (*tines*). É evidente que controlar alguns prazeres é fundamental para que a cidade possa ser temperante e, por conseguinte, excelente. Mas *quais* são esses prazeres? A resposta para tal questão não nos será dada de imediato[32]. Em última instância, só a partir do livro VIII encontraremos a distinção dos apetites necessários e não necessários, e essa discussão só será encerrada no livro IX, após a comparação dos modos de vida do filósofo e do tirano. Contudo, acreditamos encontrar indicações claras de quais apetites são lícitos na *kallípolis* já no livro IV.

Das três partes que compõem tanto o homem quanto a cidade, há uma delas que é ligada diretamente aos apetites: o *epithymētikón*. Parece-nos importante ressaltar que, de antemão, a faculdade apetitiva é descrita em 436a-b como sendo aquela, segundo a qual "desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e também outros similares"[33]. Essa lista é reiterada em 439d[34]. Um sinal de que essa lista já aponta para o que será desenvolvido posteriormente na obra é que ela reaparece após toda a argumentação que visa a mostrar que a vida mais justa e mais feliz é a do homem que reina (*basileúō)*, no livro IX, no contexto da tripartição da alma. Em 580e é dito que a parte apetitiva é assim

[32] KAHN (1987, p. 88) chega a afirmar que Platão não poderia apresentar a tese do governo da razão de forma mais forte no livro IV antes de desenvolver sua concepção de filosofia, o que só ocorrerá nos livros centrais do diálogo. Contudo, para condenar os regimes políticos no livro VIII, faz-se necessário que a obra apresente antes desse livro argumentos que tornem essa desaprovação legítima. É isso que procuramos evidenciar agora.

[33] ἐπιθυμοῦμεν δ'αὖ τρίτῳ τινὶ **τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά**

[34] τὸ δὲ **ᾧ ἐρᾷ** τε καὶ **πεινῇ** καὶ **διψῇ** καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας

chamada por seu forte apetite no que diz respeito à comida, bebida, relações sexuais e outros derivados destes[35].

Voltando ao livro IV, em seguida, busca-se saber qual é o objeto desses apetites primordiais[36]. A sede é o apetite analisado no diálogo, mas supomos que o mesmo vale para a fome e os apetites sexuais. Sabemos que a sede é o desejo de beber algo e a bebida é, portanto, o seu objeto natural. Isso significa que o objeto natural de cada apetite é aquele objeto cuja saciedade lhe é naturalmente pertinente, pois cada objeto de desejo só pode ser pertinente a uma coisa (438b). Assim, ter apetite por algo específico, como algo quente ou frio, é um acréscimo ao apetite, algo que extrapola aquilo que é natural para a saciedade da sede. De forma que os objetos de apetite que devem ser buscados são aqueles pertinentes à satisfação dos apetites primordiais, ou seja, aqueles que são ligados à nutrição ou à geração de filhos. Os demais apetites, inclusive aqueles que vêm como um acréscimo, por consequência, não são primordiais e podem ser evitados.

Se a razão é o melhor elemento de nossa alma, ao ímpeto cabe ser aliado dessa primeira, de forma a auxiliá-la a combater o pior elemento, o apetitivo. Ocorre de este último representar a maior parte da alma, cuja natureza é insaciável (442a). Assim, retomando o mesmo procedimento adotado na cidade, no interior do homem é preciso que a razão, que é a menor das partes e a mais sábia, se una ao ímpeto para de um lado combater (*propoleméō*) e de outro deliberar (*bouleúō*) sobre quais são os apetites que podem ser

[35] ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε **περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια** καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα

[36] Ao falar de desejos primordiais aqui estamos nos referindo aos que visam à satisfação dos "prazeres da comida e da geração de filhos". O que está em jogo aqui é a análise da faculdade desiderativa, então é importante não anteciparmos outros possíveis tipos de desejo, como o do ímpeto e o da razão, que, como bem viu ROBINSON (2007, p. 96), só no livro IX serão enunciados de forma clara: "cada parte da alma tem seus próprios prazeres, desejos princípios específicos".

saciados, ou, nas palavras do diálogo, quais são os inimigos externos (*toùs éksōthen polemíous* – 442b) que devem ser combatidos.

Parece-nos que os verdadeiros inimigos são os apetites que não são naturalmente pertinentes a cada um dos apetites primordiais, que por sua vez, são aqueles cuja satisfação é responsável pela manutenção da vida (prazeres da nutrição em geral) e da espécie humana (prazeres da reprodução). Esses inimigos que devem ser combatidos são justamente aqueles que vêm como um acréscimo ao objeto natural do apetite. Sendo assim, a saciedade dos apetites caracterizados como bons pela personagem Sócrates parece ser lícita, ainda que deva antes passar pelo crivo da razão, a única capaz de deliberar a respeito dessa importante questão.

Assim, o que nos parece importante para o desenvolvimento de nossa pesquisa é que há uma cidade paradigmática fundada no discurso por Sócrates e seus interlocutores, para que se encontre o que é a justiça e que torne possível mostrar que a vida justa é mais feliz que a injusta. Essa cidade deve integrar as quatro qualidades fundamentais, a saber: a sabedoria, a coragem, a temperança e a própria justiça. Uma tal cidade deve ainda ser composta por três partes, as quais devem estar dispostas segundo uma hierarquia fundamental a ser observada para que a mais bela cidade seja excelente: a parte racional deve governar, a parte impetuosa deve auxiliar a parte racional e a parte apetitiva deve se submeter às duas primeiras. O homem que vive nessa cidade, dada a analogia estrutural entre homem e cidade, deve também organizar-se internamente de acordo com a hierarquia fundamental. Ele pode saciar alguns apetites, mas somente os apetites primordiais, a saber: o apetite por alimentos, bebidas e relações sexuais, para que não venha a cometer excessos e desequilibrar a hierarquia fundamental, imprescindível para a manutenção da excelência dentro da sua própria alma.

1.2. Princípios que fundam e corrompem as formas de governo

No início do livro VIII Sócrates descreve, enfim, quais seriam os vícios responsáveis pelas doenças na cidade. Este livro é repleto de metáforas[37] e trata das outras formas de governo como uma espiral descendente: cada uma delas é regida por um princípio que as conduz a uma inexorável degeneração em uma forma de governo ainda pior. Mas não é só isso: as formas de governo aqui descritas se afastam paulatinamente do regime excelente, fazendo com que os pilares que garantiam a excelência da *kallípolis* entrem em erosão e, assim, a felicidade em tais cidades seja uma meta cada vez mais difícil de ser alcançada.

Este é, pois, o sentido da investigação das formas viciosas de governo: tendo visualizado a justiça na mais bela cidade, conhecer a injustiça na sua forma mais extrema, de forma a saber em qual das cidades o modo de vida dos que a habitam será mais feliz. Assim, será possível comparar a cidade mais justa com a mais injusta e decidir se a felicidade na cidade estará de acordo com a afirmação de Trasímaco ou de acordo com o que construíram no *lógos* (545b).

O homem que é semelhante à aristocracia, que é o melhor, já foi analisado ao longo dos livros anteriores do diálogo e expusemos os seus traços relevantes para o nosso estudo na seção anterior. Com efeito, a alma desse homem corresponde à constituição excelente, que, se regida pela justiça, ordenará as suas partes de acordo com uma hierarquia fundamental.

Para justificar a passagem de um regime descrito como perfeito para um que não o é, Sócrates recorre às Musas, que narram num tom jocoso o processo degenerativo. Trata-se de um regime que não é inabalável como o seu paradigma, mas que foi criado apenas

[37] Como a do desenvolvimento dos filhos em relação aos pais e a dos zangões, a qual exploraremos a seguir.

na semelhança deste e como tudo o que nasce, sofrerá corrupção. A dissolução do regime aristocrático acontecerá quando os guardiões da cidade não se derem conta que existem ciclos aos quais todos os seres vivos estão sujeitos e, assim, as crianças nascidas em períodos não propícios não terão uma natureza homogênea segundo as raças de Hesíodo[38], mas serão impuras. Dessa forma, mesmo os melhores dessa geração terão uma natureza ambígua, já que os seus elementos constitutivos estão misturados, e a partir disso todo o equilíbrio da cidade, que era mantido na aristocracia devido ao respeito da função que cada um deve cumprir na cidade, estará comprometido.

A primeira forma de governo a ser analisada é a cretense e laconiana, conhecida por privilegiar as honras. Chamado de timocrático, tal regime aparece como uma degeneração do aristocrático. Dada a mistura das raças, os guardiões de uma tal cidade estarão mais propensos à guerra e ao ódio (547a) e se voltarão para prioridades diferentes. Naqueles em que predomina o ferro (*sídēros*) e bronze (*khalkós*), o lucro, a posse de riquezas e terras serão visados. Já naqueles cuja constituição é majoritariamente de ouro (*khrýseos*) e prata (*argýreos*), a riqueza inerente às suas almas tentará conter os excessos dos demais. Apesar da violência e oposição presentes em uma tal cidade, os guardiões conseguem chegar a um acordo através da divisão de terras e casas, de forma que a excelência da antiga constituição pode ser mantida. De fato, alguns elementos da aristocracia serão mantidos, mas devido ao desequilíbrio interno dos indivíduos, a educação deles privilegiará a ginástica em detrimento da música, o que acarretará em graves problemas, como veremos a seguir. Principalmente, nos homens que vivem na timocracia faltará o comando da razão e, por isso, eles serão governados não pelo

[38] Lembremos que a história fenícia já havia sido aludida em 414c-415d.

princípio racional das suas almas, mas pelo ímpeto, e assim se tornarão amante das honras.

O governo oligárquico se forma a partir do momento em que os homens da timocracia, que já não eram perfeitos, passam a esconder tesouros e prestar-lhes honras às escondidas. A partir daí a riqueza passa a ser apreciada e a excelência vai perdendo o seu valor, pois "cuida-se sempre do que é apreciado, mas descuida-se do que é desprezado" (551a). A constituição oligárquica é então definida através de uma lei censitária que determina que é preciso ter fortuna para participar do governo. Uma cidade sob tal regime deixa de ser uma, pois os governantes, ricos, e aqueles que não possuem riqueza suficiente para exercer o poder passam a dividir o mesmo espaço sem ter em vista o bem comum, mas apenas o da classe à qual pertencem. Há aqui, portanto, o rompimento do caráter unitário que era essencial na cidade excelente.

Apesar de buscarem saciar o desejo de enriquecimento, os homens que vivem sob esse governo são capazes de reprimir os apetites não necessários para alcançar a riqueza (554a), que é o princípio valorizado nesse governo, de forma que ainda haja algum grau de coerção do elemento apetitivo nesse governo, mas, ainda assim, é esse elemento que governa a cidade e a alma oligárquicas.

A degeneração da oligarquia é inerente ao seu próprio princípio constituinte: não é possível saciar o desejo de riquezas. Os governantes, ávidos pelo acúmulo de fortuna, não impõem limites ao desregramento dos jovens em relação ao emprego dos seus bens, pois é justamente através dos juros que eles aumentam o seu patrimônio. O problema da postura desses governantes é que, a longo prazo, eles levarão uma vida luxuosa, sem exercitar o corpo e a alma. Enquanto isso, os mais pobres, que não viveriam no ócio, se dedicariam mais à excelência. Quando as duas classes do regime

oligárquico se encontrassem, os governados notariam que eles só não estão no governo por covardia, já que seria muito fácil vencer homens que não possuem excelência no corpo e nem na alma. Este é o surgimento do regime democrático: "os pobres, vitoriosos, matam uns, expulsam outros e aos restantes fazem participar do governo e das magistraturas em pé e igualdade" (557a).

A cada uma das formas de governo supracitadas corresponde um princípio constitutivo, o qual será responsável pela sua ruína. Este procedimento metodológico, apesar de descrito ao longo de todo o livro VIII, é explicitado a partir de 562b1: é por causa do bem (*agathón*) proposto (*protíthēmi*) que cada forma de governo será corrompida e destruída. No caso da oligarquia esse bem é a riqueza: o apetite insaciável (*aplēstía*) desse bem e a falta de cuidado (*améleia*) com todo o resto culmina na destruição (*apóllymi*) dessa forma de governo. Com efeito, não é possível saciar o apetite por riquezas (555b), o que, por conseguinte, terá como implicação a corrupção do governo oligárquico.

O mesmo procedimento ocorre na democracia, cujo bem responsável pela sua definição (*horísdō*) é a *eleuthería*. Vejamos a seguir o que a liberdade característica da forma de governo democrática propicia para os indivíduos que vivem sob um governo de tal tipo. Mas, antes, uma palavra sobre a degeneração da democracia, que corresponde à gênese tirania.

O governo tirânico seria instaurado quando os homens do povo tivessem confiado um protetor para defender suas causas na assembleia e esse homem passasse a criar inimigos na cidade. Os seus inimigos passariam a conspirar para exilá-lo, e "esse é o momento em que os que chegaram a essa etapa atinam com a famosa exigência de um tirano, a de que o povo lhe dê guarda-costas, para que mantenham a salvo o defensor do povo" (566b).

Uma vez no poder, o tirano passaria a eliminar aqueles que conspirassem contra ele: primeiro os inimigos, em seguida os nobres que empobreceram e por fim aqueles do povo que, mesmo tendo-o colocado no poder, tiveram coragem suficiente para criticar o governo.

Assim, vimos que cada uma das formas de governo viciosas se engendra graças a um princípio e que é por causa desse mesmo princípio que ela se corrompe. No caso da timocracia, a honra é esse princípio. Por descuidar da razão, os homens nesse regime passam a dar mais valor à honra e a cultuar tesouros privados. Assim nasce a oligarquia. Este regime político, por sua vez, tem a riqueza como fundamento. Os governantes almejando cada vez mais riquezas, acabam descuidando deles próprios e assim a democracia vem a ser. Com o princípio da liberdade regendo, os homens democráticos acabam por ceder a vários tipos de apetites e são ludibriados por um tirano, que diz ter a intenção de proteger os homens da democracia. O regime tirânico vem a ser dessa forma e ele não possui um princípio específico, pois, como bem observou Bignotto (1998, p. 31), não se trata de um regime como os outros, mas de um ideal negativo da vida política. O seu princípio pode ser apontado como o "irreprimível desejo do mais forte", como defende Chanteur (1980, p. 78). Com efeito, a tirania é caracterizada como o regime sujeito às arbitrariedades do tirano, que tentará ao máximo satisfazer todos os seus desejos. Trataremos sobre a questão dos apetites e da liberdade democrática a seguir.

2. *A* eleuthería *democrática*

A democracia, como vimos, tem como fundamento o princípio da liberdade, segundo a qual cada um tem o direito para se expressar livremente (*parresía*) e a licença de se fazer aquilo que se queira (*eksousía en autēi poieîn hóti tis boúletai* – 557b). Nesta seção veremos, primeiramente, o quão agradável pode ser um regime de tal tipo. Em seguida, mostraremos de que forma esse princípio destrói essa forma de governo.

2.1. "Um modo de vida doce": a liberdade e a satisfação dos desejos

No regime democrático, cada indivíduo pode equipar a si mesmo (*kataskeuásdō*) da forma que considerar mais agradável (*aréskō* – 557b10). Por isso mesmo essa forma de governo é considerada belíssima (*kallístē* aparece três vezes para qualificar essa cidade entre 557c4 e 557c9). Dadas essas características, somadas à possibilidade de se fazer o que se queira, tal modo de vida é considerado divino e delicioso (*thespesía kaì hēdeîa* – 557e). Para os homens que vivem em um tal regime, não há distinção entre prazeres bons e nobres, de um lado (*haí mén eisi tōn kalōn te kaì agathōn epithymíōn hēdonaí*), e, de outro lado, prazeres ruins (*haí dè tōn ponērōn* – 561c3-4), pois, para eles, todos são iguais e merecem honras iguais. Por isso ainda, o indivíduo democrático vive de maneira doce, livre e feliz (*hēdýs, eleuthérios, makários* – 561d6).

Assim, a doce vida democrática exige que a liberdade abranja tudo (562e1), obtendo, inclusive, fatos curiosos como a liberdade dos que foram condenados à morte (558a), a igualdade entre os homens que foram comprados e os seus compradores (563b) e, ainda, é preciso que a liberdade abranja mesmo os animais (562e, 563c). De forma que o indivíduo democrático poderá gozar da satisfação de seus apetites de forma desenfreada, pois ele é, acima de tudo, livre. Para que entendamos em que consiste, de fato, a liberdade democrática, parece-nos necessário que entendamos como está configurado internamente o homem que vive em uma tal cidade.

Como vimos, há, no interior de cada indivíduo, três partes, responsáveis pelas motivações de nossas ações. Na degeneração das formas de governo, essa hierarquia é gradualmente subvertida, de forma a tentar preencher a *aplēstía* de cada um dos princípios fundadores das formas de governo. No caso da timocracia, os indivíduos estão mais inclinados ao ímpeto (547a) e a eles faltará a

razão[39], e por isso eles serão governados não pelo princípio racional das suas almas, mas pelo ímpeto, e assim se tornarão amantes das honras. De modo que a porção impetuosa da alma, que em uma situação excelente seria responsável por prestar auxílio à razão, assumirá o comando tanto na alma quanto na cidade timocrática.

Na oligarquia, isso é agravado quando o jovem cidadão percebe que o modelo paterno desembocou na perda pelas honras e impetuosidade (*philotimía kaì tò thymoeidés* – 553c). Ou seja, a porção impetuosa aqui já perdeu o lugar de comando em um lugar que preza pelas riquezas mais do que qualquer outra coisa. Ao voltar-se para o acúmulo de bens, o trono que há nas almas de tais cidadãos será ocupado pelo elemento apetitivo (*tò epithymētikón* – 553c), o qual se tornará um grande rei, ornado com tiaras e colares. Esse rei só pensa em aumentar sua riqueza, por isso escravizará os demais elementos. Assim, vemos que no homem oligárquico é o elemento apetitivo que assume o governo. Esse elemento é o pior, ocupa a maior parte da alma e é de natureza insaciável (442a), por isso deveria ser combatido pelos demais, de forma que já na oligarquia podemos notar que há uma inversão da hierarquia fundamental estabelecida nas partes que constituem a alma e a cidade excelentes.

Se a oligarquia já subverteu a hierarquia fundamental das partes que compõem o homem e a cidade, na democracia o pouco de influência que as partes racional e impetuosa poderiam exercer sobre a apetitiva desaparece. Com efeito, na democracia a exigência de igualdade faz com que os homens em um tal regime deem a mesma importância a todos os tipos de apetite (561c). Assim, por mais que familiares tentem socorrer e revidar o avanço do domínio da parte apetitiva, esse esforço não será suficiente, pois o jovem será

[39] A razão é descrita em 549 b como a guardiã da excelência pura. Se a educação pela música, responsável pela educação da alma, é falha, a razão não poderá garantir a sua primazia sobre as demais partes da alma e da cidade.

arrastado pelas más companhias (560b). Nesse regime, portanto, a parte apetitiva domina e governa a cidade e a alma sem os freios que deveriam ser exercidos pelas demais partes.

No filho do democrata essa situação é ainda mais grave, pois seu modo de vida é marcado por um completo desrespeito às normas (*pâsa paranomía* – 572e), de modo que no homem tirânico a parte apetitiva assume o trono e assume a loucura (*manía* – 573b) como escolta. *Eros* vive de maneira tirânica em seu íntimo, levando sua alma a uma situação de completa anarquia (*en pásei anarkhíai* – 575a), de modo que um tal homem não conhecerá jamais o gosto da liberdade (*eleuthería*) nem da verdadeira amizade (*philía alethēs* – 576a). A tripartição da alma é retomada em termos bem delineados na descrição do homem tirânico. Nesse tipo de cidade, a alma dos homens é dominada pelo que há de mais maldoso e furioso (*mokhtherótatos kaì manikótatos* – 577d). Por isso, quando a pior, maior e mais insaciável de suas partes estiver no comando, de uma tal alma se dirá que é escrava, pois está submetida a um tirano. Mas o que significa ser escrava? Um homem tirânico não possui propriamente o domínio sobre suas ações. É por isso que não conhecerá o gosto da liberdade e não será, de fato, livre.

Assim, a hierarquia fundamental da alma, desenvolvida e justificada pelo fato daquilo que é melhor e deve subjugar aquilo que é pior (431a) na cidade excelente, ou aristocrática, é paulatinamente subvertida ao longo da degeneração das formas de governo. Na timocracia é a parte intermediária, a impetuosa, que governa. Na oligarquia, o elemento apetitivo assume o comando, mas ainda com ressalvas, pois só os desejos com vistas à riqueza são lícitos nesse regime, como veremos. Na democracia a exigência de liberdade dá ainda mais poder à parcela apetitiva, pois nessa forma de governo não se diferenciam mais os tipos de desejo: todos são iguais e merecem honras iguais (561c). Por fim, com a tirania a parte

apetitiva assume as rédeas como um senhor louco, tornando essa cidade escrava de si mesma, dada a violência da parte que a comanda e a falta de poder do elemento racional.

É precisamente dentro deste quadro que a liberdade democrática pode operar: em um cidadão que não possui a hierarquia fundamental ordenada com vistas à excelência, sem o comando da razão, que permite deliberar acerca da pertinência da saciedade dos apetites, a liberdade se torna o princípio que norteia e justifica as ações mais variadas, sem que ele tenha em vista um fim determinado. Ao contrário, o homem democrático pode dedicar-se ao que quiser, pois dá livre curso aos apetites que se apresentam[40] (561c6-7), podendo simplesmente ficar sem fazer nada e descuidar de tudo[41] (561d2-3), caso deseje. A liberdade democrática parece, então, ser uma qualidade que torna essa forma de governo divina e doce.

Contudo, é sabido que se trata de uma forma de governo viciosa e, portanto, essencialmente negativa. Como explicar que essa vida doce e feliz seja considerada um mau regime, uma forma de governo corrompida? Se atentarmos para o campo semântico dos verbos e expressões que introduzem essas passagens, veremos que, para além da ironia, o nosso autor foi bastante cuidadoso ao dizer que a cidade democrática seria belíssima e que o seu modo de vida seria divino e delicioso. Com efeito, a passagem 557c4, que introduz o atributo *belíssima* (*kallístē*) a uma tal cidade, inicia-se com o verbo *kindineúō*, o qual, literalmente significa *perigar, haver o risco*. Esse verbo seguido de um infinitivo tem o sentido de *eventualmente haver a possibilidade de/que...*[42], ou seja, não se trata de uma afirmação, mas de uma eventualidade: "*pode bem ser que* essa forma de

[40] Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ διαζῇ τὸ καθ' ἡμέραν οὕτω **χαριζόμενος τῇ προσπιπτούσῃ ἐπιθυμίᾳ**
[41] ἔστιν δ' ὅτε **ἀργῶν** καὶ **πάντων ἀμελῶν**
[42] Na entrada do LSJ: to express chance, i.e. what may possibly.

governo seja a mais bela entre todas"[43]. Além disso, em 557c6-7, é dito que tal cidade *pareceria* belíssima. O verbo *phaínomai*, na voz média/passiva tem o sentido de *parecer*, em contraste com o que realmente *é* (*eînai*), o que é amplificado pelo uso do optativo com a partícula *án*, o que indica uma potencialidade: uma tal cidade *poderia parecer belíssima.* Mais uma vez, nada indica que ela *seja*, de fato, belíssima. Ademais, o fato de não haver obrigação (*anánkē* – 557e2) nessa cidade faz com que ela seja, *no momento mesmo (parautíka*[44] *– 558a2*), ou seja, *em um primeiro olhar*, divina e deliciosa. Com um olhar mais profundo, é possível que este modo de vida não seja divino ou delicioso. Assim, vemos que a forma de governo democrática *poderia bem ser* a mais bela dentre as formas de governo. Entretanto, ela não é belíssima, divina, nem deliciosa. Podemos nos perguntar então o porquê de ela não ser isso tudo. Já vimos que ela não respeita a hierarquia fundamental das partes que a compõem. Mas há mais a ser dito: essa liberdade de se fazer o que se quer, dentro de uma forma de governo que não respeita a harmonia excelente, acaba liberando a busca por saciedade de um certo tipo de apetite, o qual não era considerado lícito na cidade excelente. Vejamos como isso se dá.

Na análise da subversão da hierarquia fundamental da alma e cidade excelentes, constatamos que o tema dos apetites assume uma importância significativa, visto que é em função da falta de controle sobre determinados apetites que a excelência será progressivamente afastada do homem e da cidade. No livro VIII da *República*, essa temática vem acompanhada de uma metáfora que, ao que nos parece, representa o vetor que leva a alma a buscar a saciedade de um determinado tipo de apetite. Analisemos, portanto, a figura do zangão (*kēphēn*), a fim de entendermos de que forma a

[43] Esta é precisamente a tradução de Prado (2006).
[44] Na entrada do Bailly: à l'instant même, sur-le-champ, aussitôt.

saciedade dos apetites representa um perigo para a excelência da cidade.

A figura do zangão não era desconhecida na literatura antiga. Nos textos de Hesíodo esse animal aparece tanto na *Teogonia*[45] quanto em *Trabalhos e Dias*[46]. Mas acreditamos que é na obra de Platão que ela ganha uma importância filosófica, pois o zangão atua metaforicamente como um mecanismo que desencadeia uma série de problemas que desestabilizam o equilíbrio interno, tanto da cidade quanto da alma.

Na *República* platônica a figura do zangão aparece a partir do livro VIII, mais exatamente na exposição das características próprias do regime oligárquico. Antes de qualquer coisa, gostaríamos de atentar para a surpreendente escassa literatura no que concerne a essa metáfora, que consideramos tão rica para a compreensão não apenas do processo de degeneração das *politeíai* na *República*, mas também para a compreensão do mecanismo interno das próprias *epithymíai*. Lorenz (2006), em seu livro *The Brute Within,* que diz oferecer um estudo completo sobre o apetite na concepção

---

[45] Na *Teogonia*, como bem nota Pelletier (1948), Hesíodo compara os zangões às mulheres na passagem 592. Eles representam os animais que vivem na colmeia como parasitas preguiçosos (p. 133).

[46] Em *Trabalhos e Dias*, após a exposição do mito das raças, o poeta visa mostrar que a justiça (*díke*) deve ser superior à violência (*hýbris*) para que os homens de ferro possam se aproximar novamente daquilo que perderam: uma vida sem trabalho e aflição (vv. 225-247). O trabalho, que é um mal necessário para que este fim possa ser alcançado, é então exortado e o poeta passa a tecer críticas ao homem ocioso (*aergós*):

> deuses e homens se irritam com quem ocioso
> vive; na índole se parece aos zangões sem dardo,
> que o esforço das abelhas, ociosamente, destroem,
> comendo-o; [...]
> o trabalho desonra nenhuma, o ócio desonra é!
> (vv. 303-310, p. 45)

Neste contexto, a figura do zangão aparece associada aos homens ociosos, os quais não só vivem sem esforço, como também destroem todo o trabalho das abelhas. A comparação mostra-se pertinente, pois a casta dos zangões, por características morfológicas, é incapaz de colher néctar ou pólen, ou seja, trata-se de criaturas ociosas que precisam ser nutridas pelas abelhas operárias para que continuem vivendo. Por outro lado, a imagem do zangão que aqui aparece nada mais é do que a descrição de um animal que tem um comportamento semelhante ao de um homem ocioso. O intuito da comparação é exatamente este: impelir o ocioso ao trabalho. Assim, a aparição deste animal na obra hesiódica é pontual e nenhum desenvolvimento filosófico é feito a partir desta metáfora.

platônica[47], não cita sequer uma passagem sobre os zangões (*drones*). Já Jean Frère, no seu *Le Bestiaire de Platon,* ao fazer a análise dos vários tipos de animais que aparecem nos diálogos platônicos, associa claramente os zangões aos desejos insaciáveis: trata-se de criaturas ávidas e predadoras (1998, p. 46-47). As poucas linhas dessa obra que fazem referência a esse animal são muito superficiais, porém pertinentes.

Veremos mais sobre isso a seguir. Newton Bignotto (1998), ao analisar o desejo e a corrupção dos regimes políticos, diz que o zangão é uma "personagem estranha"[48] para a qual Platão apela para associar o homem oligárquico à configuração dos seus desejos (p. 123). André Pelletier, em um artigo de 1948, analisa esta figura de forma mais minuciosa, atentando para o cuidado que Platão teve ao criar, a partir do zangão da natureza, uma criatura expressiva que tem um papel pernicioso de um grupo de parasitas preguiçosos e aproveitadores dentro de uma coletividade organizada (p. 134). Analisaremos agora as passagens nas quais essa metáfora aparece, a fim de entendermos qual tipo de apropriação as personagens do diálogo fazem desse animal e o que ele representa na deterioração das formas de governo viciosas.

Como vimos, a oligarquia é uma forma de governo estabelecida a partir da fortuna. Já que os homens honram acima de tudo a riqueza, não há impedimentos para que possam comprar e vender bens numa cidade como esta, de modo que, se um governante vende todos os seus bens sem ocupar-se da cidade, isso significa que não se tratava de um verdadeiro governante, mas de um mero esbanjador dos bens que estavam à sua disposição (*tōn etoímōn analotēs* – 552b). Eles são tais quais zangões (*kēfēn* –

[47] "This book [...] is meant to offer [...] a reasonably complete study of appetite, as Plato conceives it" (2006, p. 3)
[48] Não concordamos de forma alguma com a estranheza dessa personagem. Trataremos disso mais adiante.

552c): estes nascem em um favo de mel e se tornam a doença (*nósēma*) da colmeia, ao passo que aqueles nascem em suas casas e passam a ser a doença da cidade.

É bem sabido que a metáfora médica aparece em praticamente todos os diálogos platônicos[49]. Para ficarmos apenas na *República*, já vimos que em 439d, depois de enunciar o princípio da não contradição e de tratar do caso que o indivíduo deseja beber e ao mesmo tempo retém esse apetite, havia sido dito que há um elemento que procede da razão e um outro que conduz e arrasta por causa das afecções e doenças (*tà dè ágonta kaì hélkonta dià pathēmatōn te kaì nosēmatōn* – 439d1-2). Ou seja, em um primeiro momento é possível dizer que o elemento apetitivo é associado à doença. A metáfora médica reaparece de forma mais completa em 444c-d e ela visa a mostrar que a saúde do corpo corresponde ao que seria a justiça na alma: dispor dos elementos que compõem o corpo e a alma de acordo com a natureza[50] (*katà phýsin* – 444d8), de modo que a excelência neles corresponda ao bom ordenamento interno de seus elementos a partir de uma relação de domínio e sujeição entre esses elementos. Parece-nos, portanto, que a metáfora médica visa a mostrar que o próprio desequilíbrio interno dos elementos internos que compõem o indivíduo pode engendrar uma doença no corpo, o que metaforicamente corresponde à injustiça provocada pelo mau ordenamento dos elementos que compõem a alma.

Os zangões, como vimos, desde a sua primeira aparição na obra, já são associados à doença. As doenças e afecções são próprias do elemento apetitivo da alma, o qual, sabemos, é o pior. O papel da metáfora médica aqui é essencial[51], pois há um paralelismo entre a metáfora médica e a metáfora dos zangões. Os zangões que nascem

[49] Sobre o importante papel da medicina nos diálogos de Platão, ver Joly (1961).
[50] Já havíamos visto que há no interior do homem, por natureza, algo que é melhor e algo que é pior (431a).
[51] Isso já havia sido notado por Pelletier (1948, p. 135), mas a sua tabela carece de maiores explicações.

em casas são associados à doença na cidade, a qual, por sua vez, é associada ao desequilíbrio interno da cidade. O desequilíbrio da hierarquia fundamental da alma é, por sua vez, ligado ao domínio do elemento apetitivo sobre o elemento racional, que é o melhor. O zangão age, portanto, na cidade, de forma a incitar a doença no corpo da cidade, o que corresponderia, dado o paralelismo da metáfora médica, ao avanço da parte apetitiva na alma.

Os zangões, esbanjadores na cidade, podem assumir duas formas: os sem ferrão representam os mendigos (*ptōkhós* – 552d) e os com ferrão estão associados aos malfeitores (*kakourgós*). Sabemos que na natureza o zangão não possui ferrão, contudo, como notou Pelletier (1948, p. 31), Platão precisava de um animal que cumprisse as condições de nascer em uma colmeia e de ser dotado de ferrão, por isso foi necessário a ele inventar criaturas como o zangão com pés, o qual vive na cidade, e com ferrão, o qual permite que esse animal contamine outros que vivem na cidade.

Ademais, a metáfora platônica, diferentemente da hesiódica, não se limita a transpor o quadro que existe na natureza para a vida dos homens. Com efeito, os zangões platônicos vão agir dentro das cidades viciosas, de forma a desencadear uma série de ações negativas. É por isso que os verdadeiros governantes de uma tal cidade têm por tarefa a repressão dos zangões com ferrão, os malfeitores, uma vez que estes são capazes de causar danos maiores do que os outros.

Um homem oligárquico, no início, é trabalhador e parcimonioso, de forma que só cede aos desejos que visam a satisfazer o bem proposto por essa forma de governo, a saber, o amor à fortuna. O problema é que o desejo pelo acúmulo de dinheiro é insaciável (*aplēstía* – 555b), por isso o homem oligárquico buscará enriquecer o tanto quanto for possível, ainda que só esteja

satisfazendo aos desejos necessários para suprir a sua *philokhrēmatía*. Nessa hora, os malfeitores, zangões com ferrão, passam a odiar os que compraram os bens deles; enquanto isso os negociantes injetam dinheiro a custo de juros, aumentando assim o número de zangões na cidade (555d-e). Assim, os zangões malfeitores acabam associados não só aos esbanjadores, mas também à disseminação de uma postura que visa a satisfazer os desejos, ainda que se trate apenas do desejo de possuir mais riquezas, o que, como dissemos, é permitido na cidade oligárquica.

A cidade democrática surge quando o filho do oligarca, que também satisfaz apenas os desejos necessários para enriquecer, prova o mel dos zangões e passa a viver com esse animal perigoso e capaz de propiciar todos os tipos de prazeres (559d). Ora, um homem na democracia não conta com uma educação equilibrada e o modelo paidêutico do pai é deixado de lado quando ele se encontra em uma situação de dificuldade, sem bem algum, em uma forma de governo que privilegia sobretudo a riqueza. Assim, ele se volta tanto para a satisfação dos desejos necessários quanto a dos não necessários. Mas, quais são os apetites considerados necessários e os que não o são?

Os apetites necessários são aqueles dos quais não somos capazes de nos afastar (*ouk àn hoíoi t'eîmen apotrépsai* – 558d), pois a satisfação (*apoteléō* – 558e) deles nos é útil (*ōpheléō*). O apetite por comida até certo ponto, tendo em vista a saúde (*hygíeia*) e o bem estar (*eueksía* – 559a), é necessário. Isso porque a vida humana depende da saciedade do apetite por comida (559b). Mesmo o apetite por temperos (*ópson* – 559b), se for saciado com vistas ao bem estar, é considerado necessário. A mesma coisa pode ser dita com relação aos apetites amororos (*perì aphrodisíōn* – 559c), pois estes, além de propiciar o bem estar, visam à reprodução da espécie humana. Há, contudo, um limite. Os apetites que vão além disso (*hē*

péra toútōn – 559b) e são nocivos *(blaberós*) ao corpo e à alma podem ser afastados se reprimidos desde a juventude. Assim, esses apetites que estão além das nossas necessidades básicas de alimentação e reprodução são os apetites não necessários. Parece-nos relevante lembrar que na análise do livro IV os mesmos apetites foram apresentados como lícitos na cidade excelente (436a-b; 439d). Só aqueles que viriam como acréscimo não seriam pertinentes à satisfação dos mesmos e por isso deveriam ser banidos da cidade e da alma excelentes. De modo que agora os desejos lícitos e não lícitos na cidade excelente são claramente associados aos que são necessários e aos que não os são.

Tendo esclarecido quais desejos são considerados necessários, voltemos à análise dos desejos que levam as formas de governo viciosas à degeneração e ao papel da figura do zangão nesse processo degenerativo. Um homem oligárquico ainda seria capaz de governar os prazeres dispendiosos (*analōtikós*) e não lucrativos (*khrēmatistikós mē* – 558d) que crescem dentro dele mesmo, por isso, ele visaria apenas à satisfação dos desejos lícitos na sua forma de governo, o que inclui o desejo de riquezas. Como dissemos, o filho do oligarca prova o mel dos zangões, o qual está cheio (*gémō* – 559c) de prazeres e desejos não necessários e é capaz de propiciar prazeres de todo o tipo, todas as cores e todas as qualidades (559d), de modo que dentro dele surgem desejos cada vez mais fortes e numerosos.

O processo de subversão da hierarquia fundamental da cidade excelente se completa quando, depois de uma batalha interna entre os desejos necessários e os não necessários, estes últimos "apoderaram-se da cidadela da alma do jovem" (560b). Nessa passagem o papel pernicioso dos zangões parece claro: a alma do jovem democrático é uma fortaleza real (*tàs toû básilikoû teíkhous* – 560c8) na qual há uma batalha (*mákhomai* – 560d1) entre

características oligárquicas que visam à eliminação e banimento de alguns desejos (*tines tōn epithymōn hai mèn diephthárēsan, hai dè kaì eksépeson* – 560a5-6), de um lado, e as características próprias da democracia, de outro lado. É a intromissão dos desejos introduzidos pelos zangões que permite o crescimento (*hypotréphō*) dos desejos que o oligarca tentava evitar, o que, por sua vez, leva o pior lado a vencer o combate (*kratéō; mákhomai* – 560d1). Assim, o jovem democrata é levado a acreditar que o comedimento nos gastos (*metriótēs*) são indignos dos homens livres (*aneleutherían oûsan* – 560d5) e ele passa a não mais ter o controle sobre a saciedade desses desejos.

Lembremos que para o homem democrático, os desejos são iguais e, por isso, merecem honras iguais (561c), por esse motivo ele não gasta mais dinheiro, esforço e tempo com os prazeres necessários do que com os não necessários (561a). No homem democrático, como em todos os homens, há desejos terríveis (*deinós*), selvagens (*agríos*) e contrários às leis (*ánomos* – 572b). Tais desejos, em homens moderados, são detidos por aquilo que há de melhor, a razão. Nos democráticos não há contenção desses desejos. No entanto, como eles são levados por todos os tipos de desejos e prestam honras iguais aos necessários e não necessários, eles passam rapidamente de um tipo de desejo ao outro, sem que haja necessariamente maldade em suas ações. O seu filho, contudo, é levado a uma completa falta de normas (*pâsa paranomía*), a qual chama de liberdade total (*hápasa eleuthería* – 572e). Isso porque o zangão alado inoculou nele um amor que funciona como patrono dos desejos vãos e banais (573a). Por isso, o tirano passará a conviver cercado de todos os tipos de prazeres desenfreados. Como dentro dele não há temperança, ele será preenchido pela loucura (*manía*). Assim, enquanto no homem democrático nenhuma ambição era duradoura, já que buscavam satisfazer todos os desejos, o *eros* que

assumirá a posição de chefe no homem tirânico passará a direcioná-lo para a realização de desejos não necessários. Essa transição foi bem sintetizada por Annie Larivée (2005, p. 181-182): enquanto no homem democrático os desejos eram inofensivos, pois ele é indolente e relaxado, o ferrão do zangão vem dar um fim a essa dispersão entre os vários tipos de desejo. Através da ação maníaca de *eros*, o homem tirânico torna-se obsessivo por uma paixão dominante, de onde o seu perigo.

De acordo com o que expusemos até então, a metáfora dos zangões já estava presente na literatura antiga e representava um tipo de homem que não se dedica ao trabalho e acaba por desfrutar do trabalho dos demais. Na *República* as personagens do diálogo se apropriam dessa metáfora de forma a representar não só os que esbanjam os bens, mas um determinado comportamento que visa à saciedade dos desejos antes de qualquer outra coisa. Assim, essa apropriação filosófica da figura dos zangões permite explicar a degeneração das formas de governo através da busca desenfreada pela satisfação dos desejos, que pouco a pouco se infiltra na cidade, até atingir o seu mais alto grau de degradação quando a obsessão pelos desejos não necessários domina a alma e a cidade tirânicas.

Para finalizar esta seção, gostaríamos de dar uma última palavra sobre a figura do zangão. Pelo que vimos, é ela que desperta e incita a satisfação dos apetites considerados não lícitos na *kallípolis*, os quais correspondem aos desejos não necessários na economia do livro VIII. Bignotto considera o zangão uma personagem estranha, como dissemos (1998, p. 123). É verdade que as únicas aparições na obra se dão apenas a partir da degeneração do regime oligárquico, no oitavo livro. Contudo, parece-nos relevante retomar a passagem 572b. Nela é dito que: "Há uma espécie de desejos terríveis (*deinós*), selvagens (*ágrios*) e contrários às leis (*ánomos*) dentro de nós e dentro até de alguns que são tidos como moderados (*metríois*), e é

isso que os sonhos tornam evidentes". Essa passagem mostra que há dentro de todos os homens um certo tipo de desejos, os quais não são considerados como nobres nem úteis, por isso não são desejos bons, mas antes terríveis. O que acontece é que em determinados homens, nos quais a hierarquia fundamental é respeitada, a razão pode deliberar acerca da pertinência da saciedade de tais desejos e a parte impetuosa pode prestar auxílio à razão para que tais desejos sejam saciados ou freados, segundo o crivo da primeira parte. De modo que em homens aristocráticos, por mais que os zangões atacassem e incitassem a transgressão da ordem natural, a ação desses animais não surtiria efeito, pois eles estão internamente organizados de modo a respeitar o que é decidido pela razão. Assim, não faria sentido falar em zangões dentro de uma cidade corretamente estabelecida, segundo o que foi fundado no discurso.

Se mesmo na oligarquia os governantes devem exterminar os zangões (552d), na mais bela cidade esses seres não poderiam sequer surgir e várias medidas são tomadas para evitar que isso ocorra. O fato de o zangão não aparecer na *kallípolis* não significa que se trate de uma personagem estranha: os desejos tais quais os dos zangões estão no íntimo de cada indivíduo. O que ocorre é que em um determinado tipo de cidade ele tem a possibilidade de se manifestar e zumbir ao redor dos demais indivíduos, incitando-os a satisfazer apetites que são prejudiciais, ao passo que em um outro tipo de cidade não há um terreno fértil para que essa figura possa surgir e se propagar.

Assim, acreditamos que é diante das características próprias dos regimes corrompidos que a figura do zangão pode se manifestar: sem a educação que é própria da *kallípolis*, sem o cuidado com a *aretē,* sem as boas companhias que devem cercar os jovens durante o seu aprendizado, sem as normas que funcionam como diretrizes da mais bela cidade, é possível que desejos que estão à margem da lei

(*paránomos*) se tornem mais evidentes e a figura do zangão poderá se manifestar e influenciar indivíduos cujas almas não estão configuradas segundo a hierarquia excelente. É por isso que o modo de vida democrático é doce: não há freios para a saciedade dos desejos. A liberdade própria desse tipo de regime exige que ela abranja todos os tipos de apetite. Nesse contexto, a figura do zangão deixa de ser estranha e passa a agir com toda liberdade nessa cidade, causando todos os males que a liberdade sem freios pode provocar.

2.2. A eleuthería *qualificada e a ruína desse conceito*

A *eleuthería*, como vimos, é o fundamento da democracia e a busca insaciável por esse princípio (*aplēsía*) dentro dessa forma de governo, acaba por subverter a hierarquia fundamental da constituição excelente. Acontece de essa liberdade não ser uma liberdade qualquer, *tout court,* desqualificada, mas uma liberdade acompanhada de excessos. No texto, isso se traduz pelo uso constante de adjetivos e advérbios que visam a amplificar o significado dessa liberdade, além disso, a liberdade na cidade democrática vem quase sempre acompanhada de outras características incompatíveis com a excelência. Vejamos como isso se dá.

Primeiramente, já na apresentação das características do regime democrático, a liberdade não está sozinha na qualificação dessa forma de governo. Em um regime democrático a cidade está *cheia* de liberdade (*eleutherías hē pólis mestē*), acompanhada do direito de se expressar livremente (*parrēsía*) e da licença para se fazer o que se queira (*eksousía en autēi poieîn hóti tis* boúletai – 557b).

Faz-se importante notar que o termo licença (*eksousía*), que em certos casos pode ter um significado essencialmente negativo, indicando a licenciosidade própria do desregramento e desrespeito às leis, apesar de suas poucas ocorrências na obra, é sistematicamente utilizado quando se trata de dar uma permissão para testar o caráter de justiça ou injustiça das ações de um indivíduo. Esse é o caso no início do livro II, quando Gláucon simula um discurso em apoio à tese trasimaqueana, a fim de que, como crê a maioria, ele pudesse fazer a defesa da vida injusta como aquela que é a mais feliz. De acordo com o discurso dessa personagem, segundo diz-se por aí, todos almejam cometer injustiças e não receber punição. Para mostrar que esse é o

caso, Gláucon recorre à história do anel de Giges, segundo a qual, aquele que o possui poderia se fazer invisível quando desejasse e assim cometer injustiças sem ser julgado pelos demais. Essa seria a situação ideal para mostrar que se houvesse a licença (*eksousía*) para que se pudesse fazer o que se quisesse (359c1; 359c7), ninguém agiria justamente de bom grado, e mesmo que quisesse fazê-lo, não o faria porque seria julgado negativamente pelos demais. Este sentido de *eksousía* que significa dar a permissão ou licença como uma sorte de teste para ver se o que se segue é bom ou mau, também aparece no livro VIII. Com efeito, na transição do homem oligárquico para o democrático, é preciso analisar situações nas quais o indivíduo tenha grande licença (*pollēs eksousía* – 554c8) para realizar o que quiser, ações tais quais a tutela de órfãos, para ver se o seu modo de agir será justo ou injusto. Assim, notamos que esse vocábulo pode ter um sentido de licença, como permissão, para testar o tipo de ação próprio de cada indivíduo. Contudo, em outras passagens, é a licenciosidade, essencialmente negativa, que predomina nas passagens em que se trata da *eksousía.* Nesse ponto discordamos da maioria das traduções, que mantém o substantivo *licença* para traduzir a *eksousía*. Pelos motivos que exporemos abaixo, acreditamos que em algumas passagens o que está em jogo é realmente a licenciosidade, que, pela sua própria etimologia latina, derivada do adjetivo licencioso (*licentiosus*), expressa o que é livre, desregrado e sem freio.

Com efeito, na democracia a *eksousía* associa-se à grande liberdade própria dessa forma de governo, de forma que poderá assumir o sentido essencialmente negativo ao qual já aludimos, de desregramento e desrespeito às leis, próprio do termo licenciosidade. Nesse caso, a *eksousía* estará claramente ligada ao que é agradável, como é o caso na passagem 557b8, na qual é dito que em um lugar com uma tal *eksousía,* cada um poderá equipar a si mesmo do modo

de vida que considerar agradável. Também na passagem 557d4 encontramos a associação entre a *eksousía* e o agradável. Nesse trecho é dito que graças à licenciosidade (*dià tèn eksousían*) cada um pode escolher a constituição cujo caráter lhe pareça agradável. O que amplifica o caráter licencioso da *eksousía* na forma de governo democrática é que o princípio da liberdade faz com que nesse regime político não se aceite nenhum senhor, por isso as próprias leis, escritas ou não escritas, não são dignas de preocupação (*oudè tōn nómōn phrontísdousin gegramménōn ē agráphōn* – 563d6-7). Assim, sem que se espere de cidadãos democráticos o apreço por leis, já que essas não são dignas de atenção, não há licença nem permissão, mas sim licenciosidade e permissividade, o que explica que a *eksousía* esteja relacionada à busca pelo agradável no contexto da forma de governo democrática. Não acreditamos que Platão não tenha subentendido nenhum aspecto licencioso ao empregar o termo *eksousía*, como sugere Leroux (2004, p. 703, n. 75), uma vez que no regime democrático as leis não dispõem de nenhum status digno de respeito para que possa ser dada a licença de descumpri-las. Trata-se do simples desregramento e da liberdade desenfreada, o que, como dissemos, acreditamos ser próprio da licenciosidade.

O caráter licencioso da *eksousía* pode ainda ser amplificado quando, como a *eleuthería*, esse conceito aparece de forma qualificada, acompanhado de um advérbio de intensidade. Este é o caso em 563e8: não se trata de uma licenciosidade qualquer, mas da licenciosidade mais ampla e forte (*pléon te kaì iskhyróteron ek tēs eksousías*). Nessa última passagem, inclusive, a *eksousía* parece fazer as vezes de *eleuthería* na descrição da degeneração do regime, pois logo acima trata-se do princípio da oligarquia, a sede por riquezas, como uma doença e analogicamente seria esperado que o princípio da democracia, a liberdade, fosse a causa da doença no regime democrático. Em vez disso, é a *eksousía* mais ampla e forte

que aparece como o princípio causador da degeneração do regime democrático. Além disso, nas linhas seguintes prossegue-se o argumento fazendo uso da *eleuthería* ao tratar da mesma forma de governo. Assim, a *eksousía* qualificada, excessiva, é, como o princípio que rege essa forma de governo, a liberdade, a causa da degeneração da democracia.

Mas voltemos à liberdade. Além de ser acompanhada, ou mesmo confundida com a licenciosidade, a *eleuthería* democrática pode também vir acompanhada do relaxamento, ou liberação, (*ánesis*[52]) dos apetites não necessários e prejudiciais (*mē anankaîon; anōphélēs* – 561a4). Aqui, novamente, vemos que não se trata de uma liberdade desqualificada, mas de uma *eleuthería* que vem acompanhada de algo que a amplifica, neste caso a *ánesis*, possibilidade de dar livre curso a algo. Para entendermos melhor o conceito de relaxamento ou liberação, parece relevante notar que ele reaparece em um momento definitivo no que concerne à saciedade dos desejos. No contexto do livro IX, a falta de temperança, ou o fato de ser licencioso (*tò akolastaínein* – 590a5), libera (*aníēmi*) o monstro multiforme que é característico das almas que se deixam governar por sua parte apetitiva dentro da economia do livro IX. Ainda nesse contexto, a liberação (*ánesis* – 590b4) desse monstro também pode ser desencadeada por características como o luxo (*tryphē*) e a fraqueza moral (*malakía*), as quais devem ser evitadas para que as almas sejam governadas de forma humana, regidas por um homem, subentende-se de forma racional, e não de forma selvagem, regidas pelo monstro multiforme, ou seja, governada pelo princípio apetitivo da alma. Assim, é possível notar que o conceito de *ánesis* no nono livro da *República* está relacionado à liberação de elementos não desejáveis no que tange a excelência e a busca pela

[52] A *ánesis* é o substantivo associado ao verbo *aníēmi,* que significa, entre outras coisas, dar livre curso, falta de cuidado por negligência. Sua forma adverbial aparece na oração fúnebre de Péricles, na qual o *aneiménōs* é um dos atributos que denotam a falta de cuidado com exercícios físicos, característica própria da democracia (II, 39, p. 110).

justiça. No contexto do regime democrático, a *anésis* também vai agir de forma a dar mais espaço para que o elemento apetitivo da alma possa triunfar com cada vez menos freios. Com efeito, aqui o relaxamento se associa com a *eleuthérōsis*[53], a liberação sem freios, para garantir o usufruto sem limites dos apetites não necessários e prejudiciais e assim corromper cada vez mais a alma dos cidadãos democráticos. Aqui a *ánesis* se conecta com a *eleuthérōsis* de forma a intensificar o uso de cada um desses conceitos.

Na transição da cidade democrática para a tirânica encontramos um uso abundante das palavras da família de *eleuthería*, pois é nesse trecho que se mostrará a degeneração dessa forma de governo, a qual é provocada pelo seu próprio princípio. Robert Muller (1997) nota muito bem que entre a passagem 562b e a passagem 564a, justamente no momento no qual se mostra a transformação da democracia em uma tirania, 14 palavras aparentadas etimologicamente ao substantivo *eleuthería* são encontradas (p. 84, n. 4). Faz-se ainda importante notar que exatamente nesse trecho, os termos são acompanhados de advérbios ou adjetivos que exprimem um ponto máximo ou um abuso da liberdade (p. 84, n. 5).

De fato, a cidade democrática é descrita em 562c8 como sedenta por liberdade (*dēmokratouménē pólis eleutherías dipsēsasa*). Ora, sabemos que a sede é um apetite e, como todo apetite, a sede clama para que seja saciada. Lembremos que o que caracteriza as formas de governo corrompidas é a *aplēstía*, o desejo insaciável, pelo seu próprio princípio fundador. O apetite por liberdade, em última instância, não tem como ser saciado. Por isso a cidade democrática,

[53] O substantivo *eleuthérōsis* tem uma ligação etimológica evidente com a *eleuthería*, contudo, sua entrada no Bailly indica, além do significado primeiro, que é liberação, um uso específico precisamente nessa passagem da *República*: a *eleuthérōsis* aqui significa licenciosidade. Por esse motivo faremos uso da expressão licenciosidade sem freios para traduzir o termo *eleuthérōsis.*

liderada por oficiais que servem vinho sem mistura[54], acaba não por saciar a sua sede, mas por embriagar-se. Se levarmos em conta o sentido metafórico apontado por Lopes (2012, p. 328, n. 48) embriagar-se com o vinho puro deve ser entendido como embriagar-se excessivamente. Assim, em uma cidade democrática, ébria, uma grande liberdade (*pollēn tēn eleutherían* – 562d3) deve ser proporcionada pelos governantes. Primeiramente notemos que não se trata da simples liberdade, mas antes de uma grande liberdade, o que, como já evocamos, representa a intensificação do próprio conceito de *eleuthería*. Em segundo lugar, sobre a ebriedade do regime democrático, parece relevante o comentário de Pradeau (2005, p. 97), que associa uma das características iniciais da democracia ao estado ébrio desse regime político. Com efeito, a *parrēsía*, o direito de dizer tudo, de falar francamente, é uma das três qualidades que caracterizam a democracia no oitavo livro da *República*. Pouco se fala da *parrēsía* no desenvolvimento das características próprias ao regime democrático[55], e esse princípio, por si só, não parece ser repreensível. Contudo, Pradeau associa a *parrēsía* à ebriedade democrática[56], pois nessa forma de governo os discursos, incoerentes, não são ouvidos pelos outros cidadãos, uma vez que os cidadãos não tem a obrigação de se escutarem mutuamente. Assim, a desordem e o tumulto são empresas da liberdade excessiva, a qual "não é diluída e nem consumida com

[54] Maria Helena da Rocha Pereira (2012), esclarece em uma nota de sua tradução que o vinho era consumido pelos gregos de forma diluída, em uma proporção de dois terços de água e um terço de vinho (p. 393, n. 31). Já Lopes (2012), em suas notas na reedição da tradução de J. Guinsburg, afirma que a concentração era de uma medida de água para duas de vinho (p. 328, n. 48). De toda forma, o vinho grego era tão concentrado que precisava ser diluído antes de consumido, o que não acontece no regime democrático.

[55] Em uma passagem na qual se alude à *parrēsía*, as personagens do diálogo parecem estar mais interessadas em enumerar as múltiplas ocupações possíveis na *pólis* democrática do que em tratar das consequências de se falar o que se quer. Trata-se de 561d3-4: Muitas vezes dedica-se à política, sobe na tribuna e pode dizer e fazer coisas de acordo com o acaso (*pollákis dè politeúetai, kaì anapēdōn hóti àn týkhēi légei te kaì práttei*).

[56] Pradeau parece se inspirar de uma passagem que ele mesmo cita (p. 97, n. 116) do diálogo *Leis* (671c-672a), na qual a *parrēsía* é o efeito de uma embriaguez comedida.

moderação" (p. 98), o que provoca a ebriedade da forma de governo democrática.

Com efeito, na democracia a liberdade que está em jogo é uma liberdade tão excessiva que deve chegar a tudo (*epí pân tò tēs eleutheríais iénai* – 562e1). Essa liberdade penetra no interior das casas, faz com que o pai tema o filho e não o contrário, metecos e estrangeiros disponham da mesma liberdade que os cidadãos, os mestres temam e adulem os seus discípulos e homens e mulheres livres não sejam em nada menos livres do que os que foram comprados por eles. Platão parece fazer uso de todas essas inversões de papeis dentro da sociedade para mostrar o quão prejudicial o alcance ilimitado da democracia pode ser. Samaras (2002) afirma quanto a isso que o que é absolutamente inaceitável para Platão é que a *eleuthería* destrói toda a hierarquia social, mesmo as distinções mais fundamentais na sociedade grega, como a que é feita entre cidadãos e escravos (p. 67). Com efeito, a igualdade entre os *eleútheroi* e os *doúloi* acontece porque o extremo excesso de liberdade ocorre na democracia (*tò éskhaton tēs eleutherías toû plēthous* – 563b4).

Ao longo da degeneração da forma de governo democrática, notamos que a abrangência da liberdade excessiva nesse regime é tão extrema que as descrições de certas imagens se tornam cada vez mais grotescas e até mesmo cômicas, como a passagem que aborda a liberdade dos animais. Leroux (2004) chega dizer que o trecho que se refere à liberdade dos animais é um verdadeiro deboche (*moquerie*, p. 703, n.71). De fato, ao entrar nas casas, a liberdade chega até os bichos (*tōn tēríōn* – 562e2) e esses animais são muito mais livres nessa forma de governo do que nas outras (*hósōi eleutherōterá estin en tauta ē en allēi* – 563c3). As cadelas são como senhoras (*déspoinai*) e os cavalos e burros têm o hábito de andar com toda a liberdade (*pány eleuthérōs* – 563c7) pelas estradas. A

representação do burro (*ónos*) nesse trecho merece uma atenção especial, pois se trata de um animal que em alguns aspectos se assemelha ao cavalo, mas é antes de qualquer coisa dominado por desejos glutões. Jean Frère (1998) aponta que aqui não se trata de forma alguma do animal obediente que carrega bagagens, mas de um animal sem freios que só pensa em saciar seus desejos anárquicos e dar coices (p. 78). Assim, na cidade democrática até mesmo os animais podem desfrutar de toda a liberdade para fazer o que quiserem, pois nela todas as outras coisas são assim: repletas de liberdade (*tálla pánta hoútōs mestà eleutherías gígnetai* –563d1).

O que também parece ser grave na liberdade, princípio desse regime político, é que na democracia parece não haver qualquer princípio. É como se a liberdade, que funda essa forma de governo, se tornasse tão plena que até o seu próprio princípio se dilui em meio à possibilidade de se fazer o que se quer. Com efeito, quando os desejos múltiplos e inúteis, junto aos discursos mentirosos, se apoderam da cidadela da alma do jovem democrático, um grande número de vícios é apresentado como qualidades positivas. A própria *eleuthería* aparece nesse trecho como uma nova roupagem para a *anarkhía* (560e5), a ausência de princípios. Ou seja, a liberdade democrática é, no fim, não o princípio da forma de governo, mas o atestado para que essa forma de governo não tenha sequer princípios. A presença da anarquia se confirma quando a liberdade entra nas casas e faz nascer a ausência de princípios (562e4). Faz-se importante lembrar que a anarquia é uma das características da tirania, cujo governante vive com *Eros* de maneira tirânica, em completa anarquia e sem leis (*én pásēi anarkhíai kaì anomíai dzōn* – 575a1-2). Assim, a própria ausência de princípios na democracia já prepara o terreno para a supressão da liberdade que ocorre na forma de governo tirânica.

Mas há ainda outras passagens sobre a *eleuthería* que merecem um tratamento especial, pois nelas mostra-se que o agir em excesso acaba por levar o princípio de uma ação ao seu contrário. No caso da busca por liberdade excessiva, é a escravidão excessiva que acabará por se mostrar.

No texto, isso já é deduzível a partir da passagem na qual se enuncia o procedimento metodológico das degenerações das *politeíai*, em 562b1. Como vimos, o bem (*agathón*) proposto (*protíthēmi*) em cada forma de governo será excessivo e por isso cada regime político acaba por se corromper em uma forma de governo ainda pior. Posteriormente esse princípio é anunciado explicitamente de forma gnômica, válida não apenas para a vida política, mas para toda e qualquer forma de agir com excesso. A passagem que enuncia esse princípio é a seguinte: "e, na realidade, o agir com excesso costuma resultar numa grande mudança para a direção oposta" (*kaì tōi ónti tò ágan ti poieîn megálēn phileî eis tounantíon matabolēn antapodidónai* – 563e9-10). Já atentamos para a importância da moderação na educação dos guardiões da *kallípolis* moderados (*metríos* – 423e-424a) e é bem sabido que a própria noção de boa medida é importante no desenvolvimento de obras tardias de Platão[57]. De modo que a falta de comedimento que gerará excessos nas formas de governo do livro VIII é certamente um grande problema.

Na democracia, a ideia de que agir com excesso resulta no seu contrário é clara na passagem 564a3: a liberdade excessiva (*hē ágan eleuthería*) acaba por se transformar em escravidão excessiva (*eis ágan douleían metabállein*). Também em 564a8 encontramos a reafirmação do resultado desse excesso: é a partir da mais extrema

[57] O conceito de *tò metríon* ganha uma importância importante em diálogos como o *Político*, *Filebo* e mesmo as *Leis*.

liberdade que surge a maior e a mais rude escravidão (*eks [...] tēs akrotátēs eleutherías douleía pleístē te kaì agriōtátē*).

Finalmente, em 569c2, é dito que no lugar da liberdade grande e importuna, assume-se a servidão mais dura e aguda, a submissão de escravos (*antì tēs pollēs ekeínēs kaì akaírou eleuhterías, tēn khalepōtátēn te kaì pikrotátēn doúlōn douleían metampiskhómenos*). A característica de estar cheia de escravidão (*pollēs douleías* – 577d3), não pertence mais ao domínio da democracia, mas é própria da tirania. Nesse tipo de governo, é impossível que um homem tirânico prove o gosto da liberdade e da amizade verdadeiras (*eleutherías tè kaì philías alēthoûs tyrannikē phýsis aeì ágeustos* – 576a5). Assim, vemos que a *eleuthería* qualificada não apenas é excessiva, mas ela corrompe a própria forma de governo que se constitui a partir dela. Ela culmina na sua forma contrária, que é a escravidão.

III. Há *eleuthería* na mais bela cidade?

Como visto no segundo capítulo, a liberdade democrática é tal que, qualificada, associada à licenciosidade e sem freios, seja por educação inadequada ou pela primazia de elementos outros que racionais na alma de cada um, assume uma conotação essencialmente negativa. Há, contudo, outras passagens nas quais a *eleuthería* é aludida ao longo do desenvolvimento no discurso da mais bela cidade, com base nas quais tentaremos sugerir que é possível falar, em um certo sentido, de liberdade dentro dessa construção racional. Que liberdade é essa e como ela aparece é o que nos resta discutir neste capítulo.

1. *A possibilidade de uma interpretação positiva*

A noção de liberdade não excessiva não recebe um tratamento privilegiado, tal como acontece com a liberdade qualificada da democracia. Se for possível caracterizá-la, devemos analisar as passagens nas quais a *eleuthería* é tratada fora do contexto democrático para tentar encontrar que sentido ela tem. Samaras, em seu livro *Plato on Democracy* (2002), sugere que nessas outras passagens a liberdade possui um sentido fortemente positivo[58], sem, entretanto, destacar com que embasamento as personagens do diálogo podem caracterizar essa liberdade positiva[59]. Nesta seção procuraremos mostrar que há algumas evidências textuais que sugerem que é possível fazê-lo.

A primeira aparição do termo *eleuthería* na *República* se dá em uma das primeiras páginas, na passagem 329c7. Vejamos em que contexto isso se dá e o que essa passagem pode representar.

A cena inicial da *República* foi e continua sendo objeto de ampla discussão, especialmente pelo fato do verbo que a inicia (*katabaínō*) ser o mesmo utilizado na descrição da descida do filósofo para a caverna, o que talvez indique uma certa identificação da personagem Sócrates com a figura do filósofo descrita nos livros centrais da obra. Esse tipo de antecipação do conteúdo que está por vir não é raro nos diálogos platônicos e o seu uso na *República* foi sistematizado em um estudo de Kahn (1993), no qual ao menos doze elementos prolépticos são elencados. Isso sugere que a escolha dos vocábulos ao longo da obra dificilmente não tenha sido uma escolha

[58] "The philosopher never discusses the later notion ['true' freedom] specifically and thus his conception of it […]. In such contexts, it has a strongly positive meaning" (2002, p. 67)

[59] Na realidade, Samaras cita apenas uma passagem para justificar sua afirmação. Trata-se de 576a. Contudo, como essa passagem é posterior ao tratamento negativo da *eleuthería*, ela não permite, como dissemos, justificar com que fundamentos a liberdade democrática é rechaçada. Trataremos da passagem 576a mais adiante.

deliberada do autor para que funcionasse como uma sorte de preparação para o leitor[60].

Tendo em vista o horizonte de nossa pesquisa, a saber, a liberdade, há de se observar que a cena inicial é também interessante porque parece indicar que o pai de Polemarco, Céfalo, que estava sentado com uma coroa na cabeça[61], é apresentado ao leitor como um senhor que, com o chegar da idade, sente prazer em conversar e por isso mesmo se sente honrado com a presença de Sócrates, o qual é convidado para que compareça mais vezes à sua casa. Na idade em que se encontra, Céfalo vê o fenecimento dos prazeres relativos ao corpo (*hai katà tò sōma hēdonaí*) e, por isso mesmo, cultiva (*auksánō*) os prazeres e desejos relativos ao *lógos*[62] (*hai perì toùs lógous epithymíai te kaì hēdonaí*). O que vemos aqui parece ser mais um dos trechos prolépticos do diálogo, pois nesse estado da discussão ainda não há provas nem argumentos para indicar o porquê da incompatibilidade temporal na dedicação a esses dois tipos de prazeres. Contudo, já aqui, Sócrates mostra aprovar a resposta de Céfalo, visto que se alegra (*khaírō*) ao conversar com pessoas dessa idade, ou seja, que cultivam um determinado tipo de prazer. Essa passagem sugere, ao menos, que os prazeres relativos ao *lógos* são mais bem acolhidos do que os corpóreos.

---

[60] É preciso entender que o significado das passagens não será o mesmo caso elas sejam lidas de forma isolada: "I must now catalogue the passages in this book [the first] whose full significance emerges only if they are read proleptically, in the light of developments in Books 2-10, for which they can be seen as deliberate preparation" (1993, p. 116).

[61] Maria Helena da Rocha Pereira (2012, p. 3) diz que é por ter feito um sacrifício ao Zeus Herkeios que Céfalo encontra-se coroado. Leroux (2004, p. 15) acrescenta que ele e seus filhos representam a cultura tradicional no diálogo.

[62] Entre as palavras mais difíceis de traduzir está o *lógos*. A opção das traduções em português que consultamos é de verter *lógos* nessa passagem por *conversa*, o que parece mesmo ser o sentido nesse contexto. Contudo, a ambiguidade semântica do termo permite que o interpretemos em um sentido mais forte, como, por exemplo, *racional*, o que seria um ganho para a hipótese de antecipação do conteúdo que está por vir. Por outro lado, dificilmente a personagem Céfalo teria capacidade de abstração para formular em termos já filosóficos uma reflexão sobre os prazeres, tema que sabemos ser caro a Platão. Assim, a opção que nos parece ser a melhor é a de não traduzir o termo, a fim de garantir as duas possibilidades interpretativas.

A próxima fala de Céfalo parece confirmar essa sugestão. Primeiramente, os prazeres do corpo são claramente nomeados: os prazeres afrodisíacos, os da bebida e os festivos[63]. Em seguida, ele relata um encontro com Sófocles no qual, ao ser perguntado sobre sua capacidade de ter relações sexuais[64] com uma mulher, Sófocles responde que está felicíssimo por ter escapado disso, como quem corre de um senhor louco e selvagem (*hōsper lyttōntá tina kaì ágrion despótēn apéfygōn – 329 c*). Ora, Sófocles também é um indivíduo de idade avançada, que se considera mais feliz por não mais estar sujeito a esse tipo de prazeres. Parece-nos que aqui, através da escolha de termos com sentido essencialmente negativo, os prazeres corpóreos são censurados[65].

Além disso, para Céfalo o avançar da idade e o afastamento dos prazeres traz paz (*eirēnē*) e liberdade (*eleuthería*). Ora, sabemos que no desenrolar da *República*, o conflito entre os desejos é descrito com um vocabulário relativo à guerra e ao conflito[66]. De forma que a paz nessa passagem parece representar, em certa medida, o fim desses conflitos. Sabemos para qual tipo de prazeres Céfalo agora tende: os do *lógos*. Não há mais contraste para ele entre os tipos de prazer. Quanto à *eleuthería*, o seu primeiro sentido no dicionário é o

---

[63] KAHN (1993, p. 136-137) vê nesse trecho uma prolepse relativa aos tratamentos dos desejos no livro IV. Não apenas concordamos, como indicamos que é nesse sentido que vai a nossa leitura da *República*. Parece importante salientar que a lista de prazeres elencados por Céfalo é muito similar à lista que aparecerá ao menos duas vezes no livro IV e uma no livro IX, a qual chamamos de apetites primordiais. Se considerarmos que as listas que aqui citamos trazem os apetites *aparentados* (*kaì hósa toútōn adelfa* – 436b1-2), os *outros* apetites que seguem o elemento não racional e apetitivo (*perì tàs állas epithymías eptómai alogistikón te kaì epithymētikón* – 439d7-8) e tantos *outros derivados* (*kaì hósa álla toútois akóloutha* – 580e4-5) como os que acompanham os da fome, sede e prazeres sexuais, podemos mesmo dizer que se trata de uma lista idêntica à do primeiro livro, o que reforça o caráter proléptico da lista de prazeres elencados pela personagem Céfalo.

[64] Segundo o LSJ, esse é o sentido de *syngígnomai* quando está complementado por *gyné*.

[65] Note-se que esse expediente será também empregado no livro IV para desqualificar o impulso procedente de determinados apetites: o elemento racional é capaz de reter determinados apetites, ao passo que o outro elemento é aquele que conduz e arrasta por causa das afecções e doenças (*tà dè ágonta kaì hélkonta dià pathēmátōn te kaì nosēmátōn* – 439d1-2).

[66] O verbo *mákhomai,* por exemplo, aparece diversas vezes no livro IV.

contrário da escravidão[67], por isso, a liberdade aqui parece significar simplesmente não estar submetido a outro. Que outro? Se os prazeres do corpo são associados a um senhor louco e selvagem, a liberdade aqui pode bem significar não estar submetido a esse senhor. Significa, portanto, não depender mais dele e, nesse sentido, estar livre dos prazeres do corpo.

Esse, contudo, é o Céfalo da velhice: dedica-se aos prazeres do *lógos* por não poder mais desfrutar dos prazeres do corpo. Embora ele afirme que sua velhice é confortável graças ao seu caráter (*trópos*), que é ordenado e de bom temperamento (*kósmios kaì eúkolos*), Sócrates e os demais presentes desconfiam que essa não seja a verdadeira causa do seu comportamento. Ele termina por confessar que só com a idade avançada passou a pensar nos mitos sobre o Hades e a ponderar as suas ações durante a vida. É o temor do castigo divino que o move. Trata-se, portanto, de um cálculo pragmático: para não ser punido depois de sua morte, ele contou com a sua riqueza para que pudesse morrer sem dever nada a ninguém. Céfalo quitou suas dívidas e acredita ser justo por esse motivo. Isso mostra que sua concepção de justiça é um tanto rasa: não dever nada aos deuses nem aos homens. Se Céfalo agora pode usufruir dos prazeres do *lógos*, ele o faz de forma extremamente limitada, uma vez que, ao ser questionado sobre as noções de justiça e injustiça das quais se utiliza para justificar de que maneira a riqueza lhe foi benéfica, ele se mostra incapaz de responder, então dá uma desculpa elegante[68] para se retirar da discussão.

Assim, vemos que a *eleuthería* nessa passagem, se lida de forma proléptica, parece sinalizar que, caso a liberdade possa ser

---

[67] Pierre Chantraine no seu *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* (1970, tome II, p. 336) nos esclarece que o substantivo *eleuthería* é derivado do adjetivo *eleútheros*, o qual, por sua vez, se contrapõe ao adjetivo *doûlos*. Não por acaso a primeira acepção do adjetivo *eleútheros* no dicionário Bailly (2000, p. 644) também é: livre, em oposição a *doûlos*.

[68] Trata-se provavelmente se uma desculpa para não continuar na discussão, pois, como observou Annas (1981, p. 20) o sacrifício já havia terminado.

entendida de forma positiva, ela está associada ao elemento racional, ao *lógos*, e ao desfrute de determinados prazeres segundo determinadas condições. Além dessa primeira indicação, que apenas sinaliza que a liberdade pode ser lida de forma positiva, acreditamos haver três outros indícios textuais de que podemos interpretar positivamente a *eleuthería* no desenvolvimento racional da *kallípolis.*

O primeiro desses indícios é que no processo de elaboração da educação adequada para a classe dos guardiões e para a dos filósofos, as coisas próprias dos *eleútheros* aparecem como um ideal a ser alcançado na educação dos guardiões e a própria *eleuthería* parece desempenhar um papel relevante na educação dos filósofos.

É bem sabido que na formulação da educação dos guardiões da mais bela cidade, paralelamente à descrição de como deve ser a educação dos *phýlaxes,* há uma crítica contundente a alguns aspectos do modelo tradicional de educação, especialmente quanto ao uso de poesias épicas nas quais alguns arquétipos divinos são apresentados de uma maneira julgada como inadequada para a educação dos guardiões para que estes venham a exercer sua função de maneira excelente. Não cabe aqui adentrar nos detalhes dessa crítica, a qual foi e continua sendo objeto de inúmeros estudos. Cabe, no entanto, ressaltar que a própria educação dos guardiões inicia com o mesmo treinamento dado na educação tradicional: *mousikē* para a alma e *gymnastikē* para o corpo (376e2-3). O conteúdo das histórias (*lógos* - e *mýthos* – 377e8 e 377a3, respectivamente) utilizadas na educação é que é problemático. Como ressalta Greene (1918), o problema reside no fato de que essas histórias descrevem os deuses cometendo toda sorte de atos imorais, as quais as crianças não deveriam ouvir (p. 30).

No que diz respeito à nossa temática, a principal crítica que é elaborada quanto ao uso da poesia tradicional na educação dos

guardiões é que os *phýlakses* devem ser corajosos e para que isso seja alcançado é preciso que eles temam a morte o mínimo possível. O *Hades*, portanto, não deve ser representado na *mousikē* que visa a educar os guardiões como algo negativo, pois bons guardiões não devem temer a morte. Para tal, a personagem Sócrates sugere que alguns versos homéricos sejam eliminados, pois homens e crianças que devem ser livres (*hoùs deî eleuthérous* – 387b5) não devem ouvir esse tipo de conteúdo. Assim, é possível notar que o intuito dessa correção no conteúdo do programa educativo dos guardiões tem por objetivo fazer com que os que se submetem a essa educação não temam o *Hades*, para isso esses cidadãos devem ser livres. De modo que a liberdade dos guardiões parece ser, junto a outras características importantes, um ideal a ser alcançado.

Quanto a essas outras características importantes, para que adquiram o caráter desejado para bons guardiões, convém que eles imitem os corajosos (*andreíoi*), os temperantes (*sōphrones*) e os piedosos (*hosíoi*). Essa lista de qualidades desejáveis para os guardiões aparece em 395c5 e nela é dito que os guardiões também devem imitar os homens que são livres (*eleútheroi*). Aqui vemos mais uma vez que o *eleútheroi* aparece como uma sorte de modelo no qual os homens livres devem se inspirar e o qual devem imitar, ainda que devam se servir da *mímesis* o mínimo possível[69]. Sabemos da importância do termo *mímesis* não apenas nesse diálogo, mas em boa parte do *corpus* platônico. Especificamente na *República*, há interpretações diversas sobre o seu uso, que parece ser julgado benéfico ou condenável em diferentes partes da obra[70]. Também dentro de um mesmo livro, no caso o terceiro, parece haver uma

[69] Sobre essa ressalva, duas conclusões são retiradas da discussão sobre a *mímesis* no livro III: os guardiões devem imitar apenas homens bons (396c5-d3) e que eles devem imitar o mínimo possível (395c3-7; 396e4-7).

[70] "Plato seems to oscillate between regarding the poet's *mimesis* as potentially beneficial […] and condemning it as a trivial play" (MURRAY, 1996, p. 6).

flutuação semântica em torno do termo *mímesis*[71]. Esses detalhes ultrapassam, e muito, o escopo de nossa pesquisa. Para nós é suficiente que entendamos a *mímesis* apenas como um procedimento educativo que deve ser utilizado para a internalização das qualidades necessárias aos guardiões. A *eleuthería* não só é uma das qualidades que os guardiões devem imitar, mas o seu contrário, o servilismo, é algo que deve ser evitado. Com efeito, em 395c6 as ações dos homens servis (*aneleútheroi*) estão entre as que não devem ser imitadas durante a educação dos *phýlakses*. Voltaremos a esse ponto na próxima seção.

Algumas outras passagens atestam a importância da liberdade no sistema educativo que visa à formação dos guardiões. Citemos apenas mais um trecho que consideramos relevante: na passagem 402c3 é dito que os guardiões devem ser sensíveis às Musas e educados segundo os modelos (*eídē*[72]) da temperança, da coragem, no que diz respeito ao homem livre (*eleutheriótēs*), da magnificência e coisas afins. O termo *eleutheriótēs* representa a condição do homem livre, segundo a sua entrada no Bailly[73]. Leroux (2004) nota que esse vocábulo é raro e utilizado apenas duas vezes nos diálogos platônicos[74] (p. 583, n. 109). Contudo, o autor o traduz como liberalidade, o que não acreditamos ser o caso. Em francês, o termo *libéralité* tem uma conotação essencialmente excessiva, o que não pode ser o caso no âmbito da formação dos guardiões. Muito pelo contrário: acreditamos que a liberdade não excessiva é a que deve integrar o currículo educacional dos guardiões da mais bela cidade. Assim, vemos mais uma vez que o modelo do homem livre e sem temores é aquele que deverá guiar a educação dos *phýlakses*.

---

[71] A questão é discutida em pormenores em um artigo de Bolzani (2015).
[72] Todas as traduções consultadas trazem a ressalva que o adjetivo *eidos* aqui ainda não é utilizado no seu sentido mais forte, como acontece nos livros centrais da obra. Por isso optamos por traduzi-lo como modelo.
[73] *Eleutheriótēs:* condition ou sentiment d'un homme libre, d'où libéralité, générosité.
[74] A outra passagem está no Teeteto (144d).

Como dissemos, o primeiro dos indícios que citamos para sugerir que há uma possibilidade de interpretar positivamente a *eleuthería* na mais bela cidade é o fato de que tanto na educação da classe dos guardiões quanto na dos filósofos, os atributos do *eleútheros* parecem desempenhar um papel importante. Já mencionamos algumas passagens nas quais o texto evidencia a importância da qualidade livre para a classe dos guardiões. Poderíamos citar as mesmas passagens para os membros da classe superior que poderão se tornar governantes, uma vez que os que são escolhidos para seguirem o treinamento dispensado aos que podem vir a assumir o posto de comando estão entre os guardiões (412b) e seguiram, portanto, até certo ponto, o mesmo programa educacional da classe dos *phýlakses*. Somente após uma série de provas para verificar se eles adquiriram as competências desejadas para assumir o mais alto posto é que eles podem ser instituídos guardiões e governantes na *kallípolis* (*árkhontes kaì phýlakses* – 414a1-2). Acontece que mesmo na formação que é própria à classe superior encontramos ao menos uma passagem que indica que também na etapa específica da educação dos filósofos a *eleuthería* é um conceito importante.

Para o leitor da *República*, não resta dúvidas de que a ascensão do filósofo às próprias Formas é um dos temas mais valiosos no interior da obra. No âmbito do nosso trabalho, diremos apenas que a educação dos filósofos deve ser rigorosa para que ele possa adquirir todas as competências que são necessárias para o exercício do governo, o qual é um dever para o verdadeiro filósofo formado na mais bela cidade. Pradeau (2011) resumiu muito bem o tipo particular de conhecimento que os filósofos devem desenvolver: "uma disposição afetiva a respeito do saber e da existência, desejo de conhecer o real, de reformar a existência, de cuidar dela e purificá-la, protegendo-a do que a destrói" (p. 96). Para tal, eles

serão educados dentro de um programa bastante estrito que inclui matemática, geometria, dialética, entre outros.

Pois bem, dentro do vasto currículo educacional que é destinado aos filósofos, a personagem Sócrates sugere que a aritmética, a geometria e os demais ensinamentos que precedem a dialética devem ser propostos (*probállō*) às crianças, pois "o homem livre não deve aprender nenhuma lição como escravo" (*oudèn máthēma metà douleías tòn eleútheron khrē manthánein* – 536e1-2). Isso porque para a alma nenhum aprendizado permanece se ele for imposto à força. Nessa passagem, como se trata da educação de crianças, é bem possível que a personagem não esteja se referindo exclusivamente à classe dos governantes, já que a educação infantil é a mesma pra as outras classes. Contudo, faz-se necessário observar que apenas na condição própria dos homens livres os ensinamentos serão duradouros. Mais do que isso: é apenas nessas circunstâncias que será possível discernir os que possuem aptidões para prosseguir a educação das classes superiores dos que não as possuem. A liberdade parece, portanto, ser uma condição importante para que seja possível adquirir conhecimento, por um lado, e para que seja possível fazer com que cada indivíduo integre a classe para a qual está mais apto, por outro lado. Assim, é possível notar que tanto no processo educativo dos guardiões como no dos filósofos que governarão a mais bela cidade, o conceito de liberdade parece desempenhar um papel importante.

O segundo dos indícios que encontramos na *República* de que há a possibilidade de interpretarmos positivamente a *eleuthería* diz respeito à célebre expressão *kalós kaì agathós*: homens belos e bons. Embora a interpretação mais corrente dessa expressão indique que sua origem representa o ideal da antiga nobreza, pois seria um ideal da "aristocracia cavalheiresca" que se converteu "em um bem universal e numa norma para toda a gente" e que esse valor depende

da interpretação de poemas épicos, uma vez que "o testemunho mais remoto da antiga cultura helênica é Homero", como indica Jaeger (1995, p. 24-25), hoje a sua origem é contestada, principalmente depois da publicação da pesquisa de Bourriot[75] (1996, p. 129-137) na qual ele afirma que não se trata de forma alguma de um ideal homérico que floresceu na nobreza grega, mas antes de um ideal cuja origem pertence exclusivamente à Esparta, uma vez que na *pólis* espartana *kaloì kagathoí* era o termo utilizado para designar a elite do exército. Bourriot discorda, portanto, abertamente da interpretação de Werner, a qual, como dissemos, é a mais difundida no que concerne à origem dessa expressão. Contudo, quanto ao nosso tema de pesquisa, Bourriot parece ter bastante precisão ao reconhecer que é "graças, principalmente, a Sócrates, essa expressão teria tomado um sentido mais moral do que social" (p. 130). Assim, que a sua origem seja homérica ou espartana, a expressão *kalòs kaì agathós* designa na Atenas dos séculos V e IV a.C. um certo tipo de aperfeiçoamento moral dos homens. Em todo caso, esse é o sentido que encontramos nos diálogos platônicos. Na *República*, o seu uso pode ser atestado em diversas passagens, das quais destacamos apenas algumas para que entendamos o que está em jogo quando as personagens do diálogo empregam essa expressão. No livro II é dito que os guardiões devem ter o caráter natural dos filósofos, ou seja, devem gostar de aprender. Na passagem 376c, as qualidades dos guardiões da cidade são elencadas para que cada guardião possa vir a ser belo e bom (*kalòs kaì agathós*). No livro III é destacada a importância da educação pela *mousikē* para que o guardião possa acolher o que é belo em sua alma, de forma a vir a ser um *kalòs te kagathós* (402a). No livro VI, após defender a utilidade dos sábios para a cidade, a personagem Sócrates se refere aos filósofos como o

[75] Infelizmente não tivemos acesso à obra *Kalos kagathos – Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique,* publicada em 1995. Contudo, o cerne do argumento do autor parece estar presente em um artigo publicado em 1996, o qual está presente em nossas referências.

homem que virá a ser belo e bom (490a). Assim, essa breve exposição nos parece ser suficiente para que entendamos que o que se pretende nesse diálogo é que os guardiões da cidade e os próprios governantes-filósofos tenham um caráter aperfeiçoado através da educação e das mudanças propostas na mais bela cidade, a fim de que sejam *kaloì kaì agathói*.

Essa breve introdução ao caráter dos homens belos e bons parece-nos necessária na medida em que a expressão *kalòs kaì agathós* parece estar suficientemente cristalizada nos diálogos para que algumas passagens sobre a *eleuthería* nos passem despercebidas. Com efeito, sabemos que na *República*, desde o seu segundo livro, Sócrates e seus interlocutores se propõem a fundar no diálogo uma cidade para que vejam nela o que seria a justiça, a fim de mostrar que a vida justa é mais feliz que a injusta. Para que essa cidade seja a mais bela e tão excelente o quanto possível, algumas mudanças são propostas para que esse fim seja alcançado. Acontece de essas mudanças provocarem reações como risos e estranhamento por parte da maioria, uma vez que são mudanças muito radicais com relação à cidade à qual os cidadãos estavam acostumados. A personagem Sócrates afirma em 498d-e que essas mudanças dificilmente seriam aceitas por pessoas que jamais viram um homem excelente exercer o governo em uma cidade, por isso as pessoas teriam dificuldade em aceitar que o governo fosse entregue a um filósofo. Essas pessoas também não foram boas ouvintes de discursos *belos e nobres* e que buscam a verdade, por isso o seu grau de aceitação às mudanças propostas é ainda mais baixo.

Ora, a expressão empregada para designar esses discursos (*logoí*) é *kaloì te kaì eleútheroi* (499a4). Para o leitor que conhece o sentido já consolidado da expressão *kalòs kaì agathós,* é difícil não fazer a associação entre a expressão e a qualificação dos discursos na passagem 499a4. A opção pela tradução de *kaloì te kaì eleútheroi*

para qualificar os discursos como *belos e nobres* também parece reforçar essa associação. Com efeito, todas as edições consultadas, com exceção de Leroux (2004), que mantém discursos belos e livres para verter essa passagem, traduzem o adjetivo *eleútheroi* como nobres. Essa tradução não apenas nos permite associar os discursos de 499a à expressão *kalòs kaì agathós*, mas também nos mostra o valor associado ao *eleútheros*. De fato, muito diferente da liberdade democrática, que é exagerada e por isso mesmo se autodestrói, os discursos que possuem os atributos belos e livres parecem ser aqueles que buscam a verdade, ou seja, são qualidades que são essencialmente positivas e por isso mesmo devem fazer parte da composição da mais bela cidade.

Não pretendemos com isso afirmar que a qualificação dos discursos como *kaloì te kaì eleútheroi* e o significado da expressão *kalós kaì agathós* seja idêntica, até porque a segunda é utilizada para caracterizar os homens e na primeira, no trecho ao qual nos referimos, estamos lidando com a qualificação de um discurso, ou seja, atribuímos um predicado a algo, não a alguém. Contudo, dado que a expressão *kalós kaì agathós* designa um ideal de excelência na filosofia platônica, é, ao menos, curioso notar que o adjetivo *agathós* foi substituído por *eleútheros* para qualificar discursos com o intuito de dar a esses discursos valores de excelência, como é o caso na passagem 499a.

O terceiro indício de que podemos interpretar positivamente a *eleuthería* fora do contexto da *pólis* democrática é que, em ao menos duas passagens, a *kallípolis* recebe o atributo *livre* ou os cidadãos que a habitam recebem a qualificação de serem *livres.* Essas duas passagens geralmente não chamam a atenção do leitor, pois aparece como uma simples qualificação e em nenhum momento isso é discutido através de argumentos ou questionado pelas personagens do diálogo. No entanto, se essa qualificação aparece e não é

contestada em algum momento, julgamos que ela corresponda ao que a *kallípolis* pode, de fato, ser: livre.

A primeira passagem sobre esse indício diz respeito ao princípio que Julia Annas chamou de Princípio da Especialização (1981, p. 73). No início da fundação da cidade criada no discurso, Sócrates imagina uma cidade baseada apenas na necessidade (369b-c). A cidade precisaria contar com um mínimo de artesões, cada um exercendo sua atividade para que a cidade pudesse subsistir. Em uma tal cidade, cada um deve exercer apenas uma função, para que possa fazê-lo da melhor forma possível (370b-c). Essa cidade acaba recebendo uma série de adornos e termina por se tornar uma cidade luxuosa e inflamada, uma verdadeira cidade de porcos (372d4-5). Após essa interrupção de Glauco, as personagens do diálogo passam a descrever essa cidade e, pouco a pouco, os guardiões vão recebendo as qualidades que farão deles guardiões excelentes. Como nota Annas: "gradualmente descobrimos que a classe dos soldados é chamada de classe dos guardiões e o interesse muda para o treinamento necessário para que eles possam se tornar não apenas bons soldados, mas bons organizadores e legisladores da cidade" (p. 77). O papel dessa classe é tão importante nessa cidade que é graças ao seu aperfeiçoamento que as personagens do diálogo notam que acabaram por purificar a cidade que antes era luxuosa (399e).

Pois bem, assim como as outras classes, a classe dos *phýlakses* deverá ser especializada em uma função. A personagem Sócrates parece deixar clara a importância dessa especialização no passo 374d-e: quanto maior for a importância da função dos guardiões, mais a sua função requererá arte (*téchnē*) e cuidado (*epimeleía*). Os traços dos guardiões são descritos detalhadamente nas páginas seguintes e, finalmente, em 395b-c é dito que os guardiões de uma tal cidade devem ser educados de forma bastante peculiar para que venham a ser os artífices da liberdade da cidade

(*dēmiourgoùs eleutherías tēs póleōs*), por isso não devem imitar determinados modelos presentes na poesia tradicional, mas próprios das características que devem ter os que ocupam esse posto: os da coragem, da temperança, da piedade e da liberdade. Parece-nos importante ressaltar que a expressão "artífices da liberdade da cidade" não parece ser fortuita. Adam (1902, p. 149, vol. 1) nota que essa é uma expressão estranha, mas que é nisso que consiste o *érgon* dos guardiões: manter a salvo a liberdade da cidade. Com efeito, em outros trechos da obra, essa classe é frequentemente apresentada como os guardiões da cidade e das leis, de modo que essa caracterização que se utiliza da liberdade parece mesmo ser atípica na *República.* O especialista diz ainda que a liberdade aqui deve ser entendida como a submissão daquilo que é inferior ao que é superior. No entanto, há de se notar que a hierarquia das partes da alma e da cidade ainda não foi caracterizada de tal forma, é somente no desenvolvimento do livro IV que essa hierarquia será explicitamente desenvolvida. O que nos parece crucial nessa passagem é isto: há uma liberdade a ser resguardada na *kallípolis* e essa é a função dos guardiões da mais bela cidade. Como dissemos, é difícil definir em que consiste essa liberdade, visto que ela não é tratada de forma sistemática, mas a evidência textual não deixa dúvidas de que ela se faz presente na mais bela cidade e de que ela é um valor do qual se deve cuidar.

Ainda sobre a liberdade como valor a ser resguardado pela classe dos *phýlakses*, Leroux (2004, p. 569, n. 11) observou muito bem que essa é a função fundamental para essa classe, visto que na qualidade de artífices da liberdade eles devem possuir qualidades dos homens livres, ou seja, dos homens que possuem uma educação e formação completas. Só assim eles estarão a salvo do servilismo da existência do homem ignorante. Se a interpretação de Leroux estiver correta, há um ganho em relação ao conceito de liberdade que

merece ser examinado: a liberdade estaria associada ao grau de formação do habitante da *kallípolis*. Voltaremos a esse ponto na última seção deste capítulo.

Há ainda ao menos uma outra passagem que parece sugerir que essa liberdade é parte constituinte da *kallípolis*. No início do oitavo livro da *República*, a discussão que havia sido interrompida sobre as formas de governo viciosas é retomada. Para que seja possível entender de que forma uma cidade tão bem estabelecida, ao menos no discurso, seja corrompida, Sócrates e seus interlocutores recorrem ao discurso jocoso das Musas, no qual se explica como essa cidade poderá ser abalada: através de um erro no cálculo dos matrimônios para preservar a excelência dos guardiões que serão gerados. Essa passagem é reconhecida por editores como Adam (1902) como notoriamente o trecho mais difícil de todos os escritos platônicos. O editor passa nada menos do que 48 páginas para explicar o que ficou conhecido como o número de Platão (*the number of Plato*)[76]. O que nos interessa aqui não é o próprio número, mas a consequência do erro de cálculo por parte dos governantes (*árkhontes* – 546e). Por causa desse erro, a discórdia (*stásis* – 547a) surgirá e fará com que as classes inferiores, de ferro e bronze, se voltem para o lucro e a posse, ao passo que as classes superiores, de ouro e prata, tentam trazer de volta a excelência e a antiga forma de governo. Após uma batalha, as diferentes classes chegam a um acordo, mas, aqueles que antes eram guardados pelos governantes como homens livres, amigos e que eram mantidos por eles, agora não passam de escravos (*toùs dè prìn phylattoménous hyp'autōn hōs eleuthérous phílous te kaì trophéas, doulōsámenoi* – 547c1-2). Assim, parece-nos que antes da discórdia gerada pelo erro de cálculo, os cidadãos da cidade fundada no discurso desfrutavam de uma certa liberdade, a qual é perdida na medida em que não é possível manter

[76] Com efeito, o apêndice sobre o número de Platão vai da página 264 até a página 312 da sua edição da *República.*

a antiga constituição. De modo que a *eleuthería* pareça, de fato, integrar as qualidades da *kallípolis*.

2. *O* aneleútheros *como o que não é digno da* kallípolis

Na seção precedente sugerimos que, fora do contexto democrático, é possível, com base em determinadas evidências textuais, interpretar positivamente a *eleuthería* no que diz respeito à mais bela cidade, a *kallípolis*. Nesta seção procuraremos mostrar que há um outro ponto que reforça essa possibilidade, mas que muitas vezes esse ponto pode passar despercebido na leitura do diálogo. De fato, se a liberdade parece integrar a série de qualidades que compõem a cidade fundada no discurso, o seu contrário aparece como algo a ser evitado. Em pelo menos dez passagens que tratam da mais bela cidade a *baixeza* e o *servilismo* são apresentados como atributos que são indignos da *kallípolis*. Como dissemos, essas passagens podem passar despercebidas ao leitor do diálogo, especialmente quando se trata da baixeza, e isso acontece porque o campo semântico do substantivo baixeza permite que o interpretemos como coisas vis de qualquer natureza, fazendo assim com que a sua ligação com a liberdade deixe de ser evidente. Mesmo com o termo servilismo, apesar de sabermos que ele é, do ponto de vista semântico, o contrário da liberdade, a sua ligação etimológica com a *eleuthería* é perdida.

A escolha desses dois termos, baixeza e servilismo, nos parece um bom recurso para uma tradução[77], pois seria extenuante para o leitor do diálogo lidar com expressões como "não livre", "não digno do homem livre" ou ainda "contrários à liberdade" em cada uma dessas passagens, dado que se perderia a fluidez da leitura. Contudo, para fins de pesquisa, como é o nosso caso, não podemos deixar de notar que o que está em jogo aqui é precisamente o contrário da liberdade: a *aneleuthería.* Trata-se de um alfa privativo

[77] Também a *grosseria* e a *vileza* são utilizadas nas traduções para designar a *aneleuthería*, porém são termos empregados com menos frequência. O mesmo problema do distanciamento etimológico e semântico se aplica ao uso desses termos.

acoplado aos substantivos e adjetivos de raiz *eleuth-,* utilizado para designar o seu exato oposto. Esse recurso na língua grega é interessante porque mantém tanto uma ligação semântica como uma ligação etimológica com as palavras que pertencem à família da *eleuthería*[78].

Isso nos parece importante porque Platão poderia ter utilizado o adjetivo *doúlos* para designar o que é servil e a *douleía* para o servilismo para tratar do que é contrário à liberdade. A oposição *eleútheros/doûlos* era frequente na Atenas em que viveu Platão. Na literatura dramática, essa oposição pode ser encontrada em diversas tragédias, mas, de acordo com Ivo Volt (2003, p. 71, n. 12), o uso de *aneleútheros* só é constatado em um único fragmento de Sófocles. Ou seja, pelo menos no teatro trágico, o uso de *aneleútheros* era preterido em detrimento do uso de *doúlos*. Ainda segundo Volt (p. 80), nenhum autor do período usa o termo *aneleuthería* e seus cognatos com tanta frequência quanto Platão. Supomos que se Platão fez a opção deliberada de utilizar o *aneleútheros* e seus derivados para tratar do que é contrário ao *eleútheros*, essa escolha se deu por alguma razão relevante.

Parece-nos razoável pensar que a perda ou falta de liberdade e de atributos que compõem o homem livre é suficientemente importante para que se represente essa ausência de liberdade diretamente pelas palavras ligadas à escravidão. Mais do que isso: a liberdade parece ter um valor tal que o autor fez a opção de manter as palavras que designam o contrário da liberdade para acentuar para o leitor, ou ouvinte, o valor dessa perda, o que exalta

[78] A interpretação das passagens nas quais o *aneleútheros* aparece como algo essencialmente negativo e que está associado ao que não é livre é algo que depende exclusivamente da leitura do texto grego. As traduções brasileiras e portuguesas optam, na maioria das passagens, pelo adjetivo "baixo" e o substantivo "baixeza" para traduzir esse vocábulo. A tradução do canadense Georges Leroux opta pelo par "servil" e "servilismo" em algumas passagens, pela paráfrase "que não é digno de um homem livre" em outras. As opções das traduções em língua portuguesa, embora absolutamente corretas em seu sentido, não nos permitem estabelecer a ligação etimológica que há entre o *aneleútheros* e o *eleútheros*.

ainda mais a importância do predicado livre e da própria liberdade na sua construção racional. Parece-nos relevante destacar algumas passagens para que entendamos que o *aneleútheros* designa um estado de privação do que antes correspondia ao que deveria ser ou seria esperado que fosse livre.

Na seção anterior abordamos a passagem que traz os *phýlakses* como escrupulosos artífices da liberdade da cidade (395b-c). Pois bem, entre as qualidades que eles devem imitar está a que diz respeito ao homem livre (*eleútherous* – 395c5), ao passo que os defeitos dos homens que são o exato contrário dos que são livres (*aneleúthera* – 395c6) estão entre as atitudes que os guardiões não devem imitar. Nesse trecho parece-nos clara a oposição entre, por um lado, aquilo que se espera de um guardião excelente, e, por outro, aquilo que não deve de forma alguma integrar o seu currículo educacional para que o guardião não venha a reproduzir esses defeitos. Vemos, portanto, que as características do *aneleútheros* são consideradas indignas ou prejudiciais na formação de um guardião excelente.

Os guardiões também não devem ser acometidos por excessos, tais quais a riqueza ou a pobreza, sob o risco de se tornarem piores. Com efeito, sob o efeito da riqueza eles desenvolveriam apreço pelo luxo, ociosidade e gosto por inovações, ao passo que sob o efeito da pobreza seriam incitadas características como o gosto por inovações[79], a malfeitoria e o contrário da liberdade (*aneleuthería* – 422a2). O servilismo, como traduz Leroux (2004), designa aqui o contrário ao ideal do homem livre (p. 596, n. 13). Vemos aqui, mais uma vez, que os atributos de um guardião devem se distanciar dos de um *aneleútheros*. Nessa passagem específica,

[79] Aqui parece relevante destacar que o *neōterismos,* o gosto por inovações, aparece nas duas listas porque essa característica pode incitar a aparição de valores que podem ameaçar a estabilidade e os valores da cidade.

esses atributos devem ser evitados para afastá-los dos excessos, pois tanto eles quanto as suas obras se tornariam piores.

Também no momento em que se discernem os homens que possuem natureza filosófica dos que não a possuem, a liberdade parece ser importante. Na verdade, o homem que seguirá a formação para que possa eventualmente se tornar um filósofo-governante não pode ter nenhum traço dos que são contrários à liberdade (486a4). Isso porque uma natureza covade (*deílēi*) e indigna de um homem livre (*aneleuthérōi* – 486b3) não participa da verdadeira filosofia (*philosophías alēthinēs ... oukàn meteíē*). Assim, é possível notar que mesmo na etapa que tratará da educação dos governantes-filósofos, o *aneleútheros* aparece como algo indigno da mais bela cidade e que o distancia da excelência.

No processo de fundação da *kallípolis,* a *aneleuthería* aparece em vários outras passagens[80]. Não faremos uma análise exaustiva de todas essas passagens, pois o sentido do emprego do termo parece-nos ser sempre o mesmo: o que é contrário à liberdade não é digno da cidade excelente e por isso deve-se cuidar para que esses traços não apareçam no caráter dos que habitam a cidade e nem na própria cidade.

Há, contudo, mais uma passagem sobre o *aneleútheros* que merece destaque por se tratar de um tema que é caro aos interlocutores da *República.* Em 471c Gláucon pergunta a Sócrates: "Essa constituição é possível? De que modo ela será possível? Se ela fosse possível, a cidade onde ela existisse teria tudo que há de bom". A resposta de Sócrates se dá a partir de dois conceitos gregos, tidos como fundamentais para a compreensão do diálogo: trata-se dos conceitos de participação (*metékhē*) e de modelo (*parádeigma*).

[80] Só no contexto da fundação da *kallípolis*, ou seja, do segundo ao sétimo livro, temos, além das já citadas 395c6, 422a2 , 486a4 e 486b6, as seguintes passagens: 391c5, 400b2, 401b5, 469d6, 486b6 e 540d6. Trataremos dessa última passagem a seguir.

Parece que assim como não é preciso que um homem seja tal qual a justiça para que seja considerado justo, mas apenas que ele participe o máximo possível da justiça, do mesmo modo, essa cidade construída no *lógos* deve servir justamente como modelo, ou paradigma, de uma cidade excelente[81]. Modelo este do qual os homens devem empenhar-se em participar o tanto quanto for possível, pois quanto mais a administração de uma cidade for semelhante ao modelo excelente, mais a cidade se aproximará da excelência.

A famosa enunciação da tese do filósofo-rei aparece aqui como a terceira grande onda[82] necessária para que essa cidade venha a ser excelente:

> Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucon, que haja para as cidades uma trégua de males, e, penso, nem para o gênero humano. (473d-e)

Essa ousada tese aparece como a única maneira possível de tornar a constituição da cidade excelente, pois vivendo de outra forma o homem não encontraria a felicidade nem na vida pública nem na vida privada. Porém, Sócrates reconhece que essa tese é de difícil aceitação por parte dos seus interlocutores e dos demais cidadãos, pois defende algo muito diferente da opinião corrente, ligada à

[81] A personagem Sócrates afirma que o paradigma da cidade excelente é justamente um modelo, ele diz que "nossa intenção, porém, não era demonstrar que esses modelos possam existir" (472 d). Assim como a educação dos guardiões faz uso de determinados modelos para que sejam mimetizados e é desejado que os guardiões desenvolvam as qualidades necessárias a essa classe o tanto quanto possível, não é preciso mostrar que o paradigma da cidade possa vir a ser para que esse modelo possa inspirar quem queira viver em uma cidade de tal tipo.

[82] A primeira onda é a da educação, que deve ser a mesma destinada a homens e mulheres (451c-457b), e a segunda diz respeito à comunhão de mulheres (457b-473b).

tradição[83]. Ainda assim Sócrates apresenta a ascensão do filósofo ao poder, a terceira onda, por acreditar que se trata de uma única mudança, que pode não ser pequena nem fácil, mas que, no entanto, é possível (*ou méntoi smikroû ge oudè raidíou, dynatoû dé* – 473c3-4). Essa possibilidade é remota, pois um indivíduo só poderia desenvolver as capacidades inerentes ao filósofo em um mau regime se isso ocorresse por acaso (*tynkhánō* – 491e1) e ele só assumiria o governo em uma cidade se a obrigação fosse imposta a partir da fortuna (*anánkē tis ek týkhes* 499b5-6). De toda forma, parece-nos que as dificuldades para que um regime excelente venha a ser não desembocam, necessariamente, na sua impossibilidade.

Leroux (2004, p. 691, n. 104) nota que o julgamento do vir a ser da mais bela cidade nessa primeira formulação não é desprovido de precauções e hesitação por parte da personagem Sócrates. No entanto, ao retomar a tese, em 502c, o projeto parece ter um tom mais otimista, pois as personagens parecem tratar de algo que é, de fato, concebível. Com efeito, a respeito da passagem 502c, Adam (1902, p. 44) considera que o trecho "é difícil que venha a ser, não impossível" (*khalepà dè genésthai, ou méntoi adynatá ge* – 502c6-7) é o veredito de Platão, apesar de ser contra as disposições naturais (*invita Minerva*). Mas é o próximo passo que concerne ao vir a ser da mais bela cidade que nos interessa.

Essa discussão é retomada em 540d e aqui é apresentada uma possível solução para que essa cidade possa vir a existir: todas as crianças com mais de dez anos devem ser enviadas para os campos, a fim de que a cidade corrompida possa ser purgada e no

[83] Sedley (2007, p. 257) afirma que a personagem Sócrates da República não estaria fazendo nada tão revolucionário, baseado nos efeitos provocados por um tsunami no Golfo de Corinto em 373 a.C., o qual exigiu que a cidade fosse completamente reconstruída a partir do que restou dela: a partir de praticamente nada. Consideramos que, mesmo se Platão tivesse, de fato, conhecimento sobre esse fato, provavelmente a multidão ou não tinha conhecimento ou não estava pronta a aceitar passar por todas as dificuldades que os que tiveram que reconstruir a cidade precisaram enfrentar. Assim, consideramos que o espanto dos ouvintes e da população diante das proposições revolucionárias da *kallipolis* continua sendo legítima.

lugar dela venha a se instalar a cidade justa, na qual os verdadeiros filósofos (*hoi alēthōs philósophoi* – 540d3-4) poderiam educar as crianças segundo tudo o que foi exposto até então no diálogo[84]. Leroux (2004, p. 691, n. 104) considera que essa medida é a mais improvável de todas e Adam (1902, p. 154) diz que, mesmo se essa medida fosse aplicada com sucesso, talvez isso não fosse o suficiente para começar bem a cidade. De toda forma, o que é relevante para o nosso trabalho é o seguinte: caso essa cidade viesse a ser, os verdadeiros filósofos deveriam desprezar (*kataphronéō*) as honras que vigoravam na cidade corrompida na qual eles viviam, pois essas honras são consideradas indignas dos homens livres e sem valor algum (*aneleuthérous eînai kaì oudenòs aksías* – 540d5-6). Assim, podemos notar que, independente da possibilidade de vir a ser da mais bela cidade, o seu paradigma exige que todas as honras derivadas dos homens que não são livres sejam banidas da cidade, pois essas características não integram as qualidades desejadas para fundar uma cidade excelente.

Na *República* se, por um lado, o adjetivo *eleútheros* designa de certa forma um ideal a ser alcançado na educação dos guardiões e mesmo dos filósofos na mais bela cidade, podemos, por outro lado, notar que expressões que designam o seu oposto, o *aneleútheros* e todas as suas formas derivadas, são empregadas em algumas passagens do diálogo precisamente para assinalar que há um certo tipo de comportamento que corresponde ao contrário do que é próprio aos homens livres. Esse tipo de conduta aparece sistematicamente em contextos nos quais se afirma que esse comportamento é algo que deve ser evitado na cidade paradigmática, o que pode reforçar a importância da *eleuthería* que acreditamos existir na construção racional da *kallípolis*.

[84] Sobre os filósofos serem os professores das crianças nessa cidade, Adam considera que essa é uma asserção bastante consistente com o restante do texto (1902, p. 155).

3. O bom ordenamento interno como uma expressão possível de liberdade

Se há uma liberdade na mais bela cidade e ela é um valor importante a ponto de ser resguardado pelos *phýlakses* e se o que é contrário ao que é livre (*aneleútheros*) é algo que deve ser evitado para que a excelência dessa cidade possa ser garantida, ainda nos resta determinar o que pode bem ser essa *eleuthería*.

De acordo com o que expusemos na seção II,1,1.1, há, dentro dos indivíduos formados na *kallípolis*, uma hierarquia fundamental no que diz respeito à organização dos elementos internos ao próprio homem. Segundo essa hierarquia, o ordenamento interno de cada indivíduo deve respeitar o comando daquilo que é naturalmente melhor sobre aquilo que é naturalmente pior (430e-431b). Dentro dessa estrutura interna, o elemento apetitivo pode saciar determinados tipos de apetite. Com o crivo da razão, o elemento racional, no comando, cabe a esse elemento permitir que os apetites primordiais, aqueles que posteriormente serão nomeados como necessários, sejam saciados de acordo com o objeto que é pertinente a cada tipo de apetite. Essa é a situação do homem aristocrático que estaria organizado internamente com vistas a excelência.

Já nas formas corrompidas de governo, o que vimos na seção II,1,1,2, os indivíduos que habitam em regimes políticos viciosos passam a desrespeitar cada vez mais a hierarquia fundamental. Com efeito, as partes inferiores da alma desses indivíduos começam a assumir paulatinamente o comando na medida em que a forma de governo é corrompida e se transforma em uma ainda mais cheia de vícios. No caso do timocrata, o *thymós* é o elemento que comanda, já na oligarquia, o *epithymētikós* começa a exercer o controle, ainda que apenas os apetites que visam ao

enriquecimento sejam saciados. Nesse momento o *logistikón* já não exerce sua função precípua, já que esse homem não se preocupa com a excelência e "cuida-se sempre do que é apreciado, mas descuida-se do que é desprezado" (551a). Pelo contrário: no homem que vive em uma oligarquia a razão, que antes comandava, será colocada no chão, ao passo que o elemento apetitivo poderá sentar-se no trono que antes era ocupado pelo *logistikón* (553c). No democrata, o *epithymētikós* é ainda mais violento, pois, como os zangões incentivam a saciedade dos desejos que antes não permitidos por ainda haver algum resquício de razão, os desejos não necessários acabam por tomar conta da cidadela que é a alma do jovem democrata (560b). Na tirania, o *epithymētikós,* sob a ação de Eros, leva a alma desse homem a uma situação que é chamada (*onomásdō*) de liberdade total (*hápasa eleuthería* – 572e1-2), até que o tirano assume a *manía* como escolta.

Há de se notar que essa liberdade total parece não passar de uma pretensa liberdade. Como já notamos ser um expediente comum na economia da *República*, nem sempre aquilo que parece à primeira vista ser alguma coisa, de fato o é. Com efeito, aqui o verbo *onomásdō* parece ter a função de mostrar que por trás da concepção negativa da liberdade, que é a concepção que aparenta ser verdadeira para o tirano, há uma outra faceta desse conceito que poderia denotar o seu sentido positivo. Já vimos no processo degenerativo do regime democrático que o mais alto grau de liberdade culmina na maior e mais extrema escravidão (564a3; 564a8), mas é no exame do modo de ser do tirano que nos parece ser possível confirmar que o que está em jogo é uma falsa ilusão de liberdade. Essa suposição parece se confirmar quando se diz que uma natureza tirânica não poderá jamais provar o gosto da verdadeira liberdade (*eleutherías tè kaì philías alēthoûs tyrannikē phýsis aeì ágeustos* – 576a5).

Ora, se o tirano é aquele que está organizado internamente de forma a deixar o domínio completo de sua alma com a sua parte apetitiva, a qual, como vimos, é por sua própria natureza o pior, o maior e o mais insaciável dos três elementos que a compõem (442a), e se a natureza tirânica é incapaz de conhecer a verdadeira expressão da liberdade, talvez seja possível supor que o homem que está organizado internamente de forma completamente oposta, aquele que se deixa governar pelo seu melhor elemento, possa conhecer a verdadeira *eleuthería*. Parece-nos claro que isso não passa de uma possibilidade de leitura, uma vez que não se trata aqui de uma evidência textual. Reconhecemos que esse argumento não é totalmente satisfatório, uma vez que seria possível contestá-lo simplesmente pelo fato de que a liberdade poderia ser qualquer outra coisa que não o respeito à hierarquia fundamental. Contudo, há elementos suficientes na elaboração dialógica da *República* que sugerem que a expressão da liberdade positiva pode estar ligada ao bom ordenamento dos elementos que compõem o indivíduo.

Propomos que voltemos à definição do regime democrático para que tentemos mostrar que é possível estabelecer uma ligação mais forte entre a liberdade e o ordenamento interno do indivíduo. A cidade democrática é definida como aquela que está cheia de liberdade (*eleutherías hē pólis mestē*) e há nela a licença para se fazer o que se queira (*eksousía en autēi poieîn hoti tis boúletai*) (557b4). Na descrição da cidade e do homem democráticos, parece-nos claro o que significa agir da maneira que se quer: em um tal regime, o indivíduo pode dedicar-se ao que lhe apraz, visto que para ele todos os desejos são iguais e merecem honras iguais (561c). Assim, o homem democrático pode dedicar-se a uma extensa série de atividades como beber até que fique embriagado ou mesmo passar o seu tempo filosofando (561d). Fazer o que se quer nessa forma de governo parece ser o mesmo que não ter nenhum

impedimento para dar livre curso aos seus apetites, por mais diversos que sejam.

Já do tirano, depois de descobrir que aquilo que era chamado de mais ampla liberdade não passava de uma ilusão, diz-se que ele não tem a alma livre, mas escrava (577d). Ao contrário do homem democrático, o tirano não faz praticamente nada do que quer (*hēkista poiēsei hà àn boulēthēi* – 577d13-e1). Mas o que significa dizer que o tirano não faz nada do que quer? Ele pode dedicar-se à saciedade de desejos de sua parcela apetitiva sem freios participando, por exemplo, de festas e banquetes (573d). Ora, esse era que era exatamente o tipo de liberdade que o homem democrático dispunha. Se isso não é fazer o que se quer, por que motivo o conteúdo semântico do verbo *boúlomai* é tão diferente nessas passagens?

Essa parece ser uma dificuldade própria da leitura da *República* e talvez também de outros diálogos platônicos: não há uma clareza e uma especificidade quanto ao emprego de termos que designam o querer ou o desejar. Com efeito, na passagem 437b7-c1 os verbos *boúlomai*, *ethélō* e *epithyméō* são empregados em um contexto em que se trata claramente dos apetites. Em outras passagens que são inerentes ao gênero dialógico, em que se pergunta ao interlocutor, por exemplo: "desejas ouvir o que se segue disso?", também podemos encontrar os mesmo três verbos. Nesse contexto o que está em jogo é a ação de prestar atenção ao que o interlocutor diz, portanto parece-nos que nesses contextos o uso desses verbos esteja relacionado ao elemento racional. Ou seja, diferentemente das obras aristotélicas, que parecem se utilizar de um vocabulário mais especializado para tratar dos três tipos de *oréksis* segundo, por exemplo, o critério de atender mais ou menos à

razão[85], o leitor da *República* precisa verificar dentro de cada contexto o significado do verbo que designa o querer.

Diante dessa dificuldade, por se tratar de um trecho no qual os mesmos elementos textuais se fazem presentes, muito embora se trate de contextos muito diferentes, acreditamos que é possível entender essa aparente oscilação de significado do verbo *boúlomai* dentro de estruturas gramaticais praticamente idênticas (557b4 e 577d13-e1) à luz do diálogo *Górgias*.

Pois bem, no diálogo *Górgias*, a partir do passo 466b, no qual se discute o poder dos oradores, a personagem Polo tem dificuldade em entender o argumento de Sócrates, pois trata indistintamente[86] as duas expressões utilizadas por Sócrates para expressar que nem o tirano e nem o orador fazem o que querem (*oudèn gàr poieîn hōn boúlontai – 466d7-e1*) porque não sabem o que é bom. A distinção introduzida por Sócrates é a seguinte: por um lado há a possibilidade de fazer o que se quer e, por outro, há a possibilidade de fazer o que parece ser melhor (*poieîn hóti àn autoìs dóksēi béltiston eînai – 466e1-2).* Os tiranos parecem agir apenas de acordo com o que lhes parece melhor, visto que não detêm o conhecimento do que é bom (*agathón*). Não nos alongaremos na estrutura argumentativa do Górgias. O que nos parece ser relevante nessa passagem é isto: para a personagem Sócrates a ideia de fazer o que se quer (*boúlomai*) está associada à posse de um determinado tipo de conhecimento, ao passo que para que se faça o que parece ser melhor é suficiente que se tenha a aparência do que parece ser melhor.

Se importarmos para a *República* a ideia de que para se fazer o que se quer é preciso ter um certo tipo de conhecimento, o que pressupõe operações que são próprias ao elemento racional

[85] Cf. Aggio (2015).
[86] Cf. Lopes (2011, p. 237, n. 62)

(*logistikón*), parece-nos razoável que o tirano não faça o que quer (*boúlomai*), visto que ele é dominado pelo elemento apetitivo (*epithymētikón*). Mesmo na democracia, o homem que vive em um tal regime tem a impressão de fazer o que quer porque nessa forma de governo, como ressaltamos em II,2,2.2, reina a aparência. Com efeito, ela parece ser belíssima e à primeira vista esse parece ser um modo de vida doce e agradável, mas trata-se apenas uma impressão. De modo que os homens democráticos acreditam que em um tal regime fazem o que querem, mas, como também são governados pelo elemento apetitivo, parece difícil acreditar que os cidadãos da democracia saibam o que, de fato, querem. O próprio fato de dirigirem-se a atividades diferentes a cada instante parece mostrar que não há nenhum tipo de conhecimento por trás do querer fazer alguma coisa, pelo contrário, o querer do indivíduo democrático é volátil como os seus apetites, uma vez que eles se voltam para um tipo de querer que requer saciedade imediata, o que é próprio do elemento apetitivo.

Assim, se essa intromissão de um elemento do *Górgias* não for excessiva, talvez possamos entender porque o homem de natureza tirânica não pode conhecer a verdadeira liberdade. O indivíduo que está configurado internamente como um tirano não sabe o que quer, segundo o sentido racional do verbo *boúlomai*, uma vez que não possui nenhum tipo de conhecimento sobre o porquê de dirigir-se à saciedade de determinados tipos de apetite. Já o homem que respeita a hierarquia fundamental dos seus elementos internos só sacia um determinado tipo de apetite, que corresponde aos desejos que ele julga como necessários e pertinentes à saciedade dos seus apetites primordiais. Assim, sem o comando da razão, não é possível ao tirano fazer o que quer, e, logo, ser livre.

Se, ainda assim, for difícil aceitar a sugestão que a liberdade pode ter um sentido positivo na *República* e que esse

sentido está relacionado com o bom ordenamento dos elementos internos do indivíduo segundo o que é melhor por natureza, há, pelo menos, uma passagem no diálogo que atesta essa conexão. Trata-se da passagem 590e-591a:

> E, quanto às crianças, a diretiva é não deixá-las em liberdade, até o momento em que tivermos estabelecido, dentro delas, uma constituição como fizemos para a cidade e, cultivando o que elas têm de melhor com o que temos de melhor dentro de nós, tivermos instalado dentro delas um guardião e chefe semelhantes a nós para substituir-nos, e só depois as deixaremos livres.

Aqui parece claro o sentido positivo que a liberdade pode assumir se dentro de cada indivíduo for estabelecida uma constituição tal qual a da cidade que foi fundada no diálogo (*àn autoîs hōsper en pólei politeían katastēsōmen* – 590e3-591a1). Ora, sabemos que a cidade excelente possui a organização interna de forma a ser governada pelo seu elemento racional, o elemento impetuoso deve se aliar ao princípio que governa e o elemento apetitivo deve se submeter aos demais. Quanto a essa passagem, Hansen (2010, p. 24) afirma que esse é o único momento em que Platão exprime a sua concepção de liberdade, que seria o domínio da parte racional da alma. Samaras (2002, p. 68) também afirma que essa é a concepção platônica de liberdade, concepção essa que é genial porque ao mesmo tempo em que o autor expõe em que consiste a verdadeira liberdade, a "apropriação" democrática do termo *eleuthería* é criticada, uma vez que a parte racional do indivíduo democrático está longe de exercer o controle, ao menos na exposição que é dada ao regime democrático no oitavo livro da *República*.

O que também nos parece relevante nessa passagem é que é possível notar que uma das condições necessárias para o bom

estabelecimento da hierarquia fundamental é a *paideía*. De fato, na primeira seção deste capítulo mostramos em diversas passagens que a *eleuthería* aparece como uma sorte de ideal na educação dos guardiões da mais bela cidade para que eles possam imitar os traços daqueles que são livres e assim possam vir a ser excelentes.

Muller (1997, p. 71) ressalta que há ainda um outro diálogo no qual a educação das crianças envolve o conceito de liberdade e a possibilidade de se fazer o que se queira. Nesse diálogo a liberdade aparece ainda como o resultado da posse de um determinado tipo de conhecimento, o que tratamos nesta seção como uma das condições para que fazer o que se queira (*boúlomai*) no seu sentido racional. Trata-se do diálogo *Lísis,* no qual Sócrates pergunta à personagem que dá nome ao diálogo a razão pela qual algumas ações do próprio Lísis, como tocar lira, são permitidas por seus pais, ao passo que outras não o são (209b-c). Lísis responde prontamente que isso se dá porque em alguns assuntos ele tem conhecimento (*epístamai* – 209c2), enquanto o oposto acontece com outros assuntos. Após alguns outros exemplos, Sócrates afirma que "nas coisas em que nos tornarmos sábios (*phrónimoi genōmeta* – 210b1) todos confiarão em nós". Ou seja, aqui estamos lidando com ações que exigem um determinado tipo de saber. Nessas coisas, é possível fazer o que se quer (*poiēsomen ... hóti àn boulōmetha* – 210b2-3), pois nessas coisas eles serão livres (*autoí te eleútheroi esómetha* – 210b4). Essa passagem do *Lísis* parece relevante porque, embora não seja necessária para a compreensão do sentido que é dado à liberdade quando se trata da educação de crianças na *República*, o trecho citado do *Lísis* parece reforçar a ideia de que a liberdade em seu sentido positivo pode ser adquirida através da *paideía* e que através dela talvez seja possível fazer do que se queira algo positivo, racional, e, logo, ser livre.

Assim, de acordo com o que expusemos, há uma possibilidade de se interpretar positivamente a *eleuthería* na *República.* A liberdade filosófica seria a "verdadeira liberdade", para utilizar a expressão de Samaras (2002, p. 67), ou a "liberdade autêntica", nas palavras de Muller (1997, p. 85). Tal seria a expressão da liberdade positiva na *kallípolis.* Assim, "a licença para se fazer o que se quer" (*eksousía en autēi poieîn hóti tis boúletai*), expressão que define a liberdade democrática, não é necessariamente um problema, pois, sem o respeito à hierarquia fundamental, não é sequer possível fazer o que, de fato, se deseja.

Considerações finais

O nosso objeto de estudo sendo os sentidos de *eleuthería* na *República* de Platão, ao longo de nossa pesquisa procuramos, em um primeiro momento, encontrar os significados do conceito de liberdade na antiguidade. Encontramos uma gama de significados que integram esse diálogo essencialmente sob a forma de dois valores: um popular, visto que é o sentido mais difundido e é assim representado na crítica ao governo democrático, e um outro sentido que aparece de forma discreta, pouco sistemática e apenas sugerido, que é um sentido mais elaborado e que visa a um ideal de aperfeiçoamento humano através da educação.

O sentido negativo da liberdade, apresentado como a possibilidade de fazer o que se quer, é apresentado diante de uma série de condições. Primeiramente, esse conceito aparece como o fundamento da forma de governo democrática no oitavo livro da *República*. É imprescindível lembrar que a crítica ao regime democrático é pautada em um ideal paradigmático de cidade. Essa cidade paradigmática é plasmada no discurso por Sócrates e os seus interlocutores e o seu sentido primeiro é encontrar o que seria a justiça nela mesma. Para tal, se examina a forma mais excelente que uma cidade pode assumir. Assim, a mais bela cidade, a *kallípolis*, pressupõe uma série de qualidades e o homem que a habita deve estar organizado internamente de acordo com o que se chama de hierarquia fundamental para que venha a ser excelente. A hierarquia fundamental desse homem será respeitada quando o elemento racional, que é naturalmente o melhor, estiver no comando. O pior elemento deve se submeter ao melhor e, assim, determinados tipos de apetites poderão ser saciados apenas ao passar pelo crivo do elemento racional.

Diante disso, a crítica ao regime democrático faz parte do processo que visa a mostrar que o homem excelente é o mais justo, ao passo que o seu extremo oposto é o mais injusto. Dentro desse contexto, a crítica à democracia parte de vários pressupostos e a liberdade que funda esse regime político também está fadada a corrompê-lo. Trata-se de uma liberdade essencialmente exagerada e acompanhada de outros vícios. Essa liberdade, somada à falta de preocupação com a educação e a falta de convivência com bons modelos, acaba por se tornar completamente desmedida e por assumir sua forma contrária: a escravidão. Essa liberdade é essencialmente negativa porque não possui nenhum tipo de freio e o homem que vive em uma tal cidade não possui uma organização interna boa o suficiente para que seja regrado. Pelo contrário, esse homem é governado pelo seu elemento apetitivo e, por isso mesmo, acaba por cometer todo tipo de excesso.

O sentido positivo do conceito de liberdade, por outro lado, só pode ser caracterizado através de uma sistematização do seu uso ao longo do diálogo. Encontramos na educação que visa a formar os guardiões da mais bela cidade uma sorte de ideal a ser alcançado: o do homem livre. Esse sentido se faz presente quando se exige, por exemplo, que o homem que habita a cidade excelente não tema a morte. Também quando se trata das más qualidades que devem ser evitadas na mais bela cidade encontramos esse sentido positivo de liberdade, uma vez que as características contrárias à liberdade são aquelas que devem ser evitadas. Por fim, sugerimos que através de uma organização interna harmônica, que corresponde ao respeito da hierarquia fundamental que se faz presente no homem excelente, esse sentido pode ser identificado com o modo de ser do próprio daquele homem que é formado na *kallípolis*.

Assim, de nossa pesquisa, que se propôs a analisar os sentidos de liberdade (*eleuthería*) na *República* de Platão, pode-se

concluir que há, pelo menos, dois sentidos antagônicos que integram a economia dessa obra. O primeiro deles, negativo, é amplamente conhecido e se sobressai nas abordagens que visam a entender o problema da crítica à democracia nesse diálogo platônico. O segundo sentido precisou ser sistematizado a partir de passagens esparsas e nosso estudo sugeriu que pode haver, em um certo sentido, uma liberdade positiva na *República* platônica, desde que haja o respeito dos elementos elencados como fundamentais estabelecidos na *kallípolis*. Esperamos que, através da análise dessa obra canônica que é a *República*, nossa pesquisa possa contribuir para o estudo da noção de liberdade, que sempre foi e continua a ser cara à filosofia.

Referências

Edições críticas do texto grego

ADAM, James. *The Republic of Plato*. Cambridge: University Press, 1902. 2 v.

SLINGS, Simon Roelof. *Platonis Rempvblicam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Dicionários

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly:* Dictionnaire Grec-Français. Édition revue par L. SÉCHAN e P. CHANTRAINE avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion. Paris : Hachette, 2000.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de La Langue Grecque* : Histoire des mots. Tome II, E – K. Paris : Éditions Klincksieck, 1970.

LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. 9th edition. Amazon Whispernet: Kindle edition, 2012.

Traduções comentadas da *República*

BLOOM, Allan. *Plato's Republic*. New York: Harper Collins Publishers, 1991.

FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel; PABÓN, José Manuel. *La República de Platón.* Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2006.

GUINSBURG, Jacó. *A República de Platão.* São Paulo: Perspectiva, 2012.

LEROUX, Georges. *La République de Platon*: Traduction, introduction et notes. Paris : Flammarion, 2004.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *A República de Platão.* Introdução, tradução e notas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PRADO, Anna Lia Amaral de Almeida. *A República de Platão*: Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Outras obras antigas

CORDERO, Nestor-Luis. *Le Sophiste de Platon*. Paris: GF Flammarion, 1993.

KURY, Mário da Gama. *História da Guerra do Peloponeso de Tucídides*. 4ª edição. Brasília: Editora UNB, 2001.

JONES, Henry Stuart; POWELL, Johannes Enoch. *Thucydidis Historiae.* 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 1942.

LAFER, Mary C.N. *Os Trabalhos e os Dias de Hesíodo.* São Paulo, Iluminuras, 1990.

LOPES, Daniel R. N. *Górgias de Platão:* tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

MARONNA, Helena Andrade. *Lísis, de Platão:* tradução, estudo introdutório e notas. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, 2014.

RICARD, Dominique. La vie de Solon. In : *Les vies des homes illustres de Plutarque.* Tome premier. Paris: Didier, 1844, p. 226-263.

Artigos e outras obras

AGGIO, Juliana Ortegosa. As espécies de desejo segundo Aristóteles. *Ética e Filosofia Política*, n. XVIII, v. II, 2015, p. 63-75.

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

ARAÚJO JR., Anastácio Borges. "Os sentidos da *eleuthería* na *República* de Platão". *Archai*, n. 9, jul-dez 2012, p. 27-36.

_____. Os sentidos de *kreítton* no Livro I da *República* de Platão. In: CORNELLI, Gabriele e XAVIER, Dennys Garcia (orgs.). *A República de Platão:* Outros Olhares. São Paulo: Loyola, 2011, p. 197-207.

BENVENISTE, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.* Tome 1. Paris: Les éditions de minuit, 1993.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade.* São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Ensaios sobre Platão*. Tese (Livre-docência em Filosofia). Universidade de São Paulo, 2012.

_____. *Mímesis* em *República* III: uma flutuação semântica de vocabulário. *Philósophos*, v. 19, n. 2, p. 245-265.

BOURRIOT, Félix. *Kaloi kagathoi, kalokagathia* à Sparte aux époques archaïque et classique. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte.* Bd. 45, H. 2 (2nd Qtr., 1996), pp. 129-140.

CASTORIADIS, Cornelius. *Ce qui fait l'homme*: Tome 2, La cité et les lois. Paris : Seuil, 2008.

CHANTEUR, Janine. *Platon, le désir et la cité.* Paris : Sirey, 1980.

DESPOTOPOULOS, Constantin. *La philosophie politique de Platon*. Bruxelles : Éditions Ousia, 1997.

DORTER, Kenneth. Philosopher-Rulers: how contemplation becomes action. *Ancient Philosophy*. 21, 2001. Mathesis Publications, p. 335-356.

GIGON, Olof. O conceito de liberdade no mundo antigo. Trad. Anna Lia Amaral Almeida Prado e Gilda Naécia Maciel de Barros. *Notandum*. Porto, v. 6, n. 10, 2003, p. 5-38.

GILL, Christopher. Le dialogue platonicien. In : BRISSON, Luc ; FRONTEROTTA, Francesco. *Lire Platon*. 2e tirage. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

GREENE, William Chase. Plato's view on poetry. *Havard Studies in Classical Philology.* Vol 29, 1918, p.1-75.

HANSEN, Mogens Herman. Democratic freedom and the concepto of freedom in Plato and Aristotle. *Greek, Roman and Byzantine Studies.* 50 (2010), p. 1-27.

JAEGER, Werner. *Paidéia : A formação do homem grego.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOLY, Robert. Platon et la médecine. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*. Paris, n°20, 1961, p. 435-451..

KAHN, Charles. Plato's Theory of Desire. *Review of Metaphysics*. v. 4. September 1987, p. 77-103.

_____. Proleptic composition in the *Republic*, or why book I was never a separate dialogue. *Classical Quarterly*. 43 (i), 1993. Great Britain, p. 131-142.

LARRIVEE, Annie. Malaise dans la cité : Eros et tyrannie au livre IX de la République. In : DIXSAUT, Monique. *Etudes sur la République de Platon.* Volume 1 : de la justice, éducation, psychologie et politique. Paris : Vrin, 2005.

LORENZ, Hendrik. *The Brute Within:* appetitive desire in Plato and Aristotle. New York: Oxford University Press, 2006.

MULLER, Robert. *La doctrine platonicienne de la liberté.* Paris : Vrin, 1997.

MURRAY, Penelope. *Plato on poetry.* Cambridge University Press : Cambridge, 1996.

NARCY, Michel. Quels modèles, quelle politique, quels Grecs ? In : CASSIN, Barbara. *Nos Grecs et leurs Modernes :* les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité. Paris : Seuil, 1992.

OBER, Josiah. *Political dissent in democratic Athens:* intellectual critics of popular rule. Princeton: Princeton University Press, 2002.

PELLETIER, André. L'image du frelon dans *La République* de Platon. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*. Paris, v. 22, 1948, p. 131-146.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

PRADEAU, Jean-François. *La communauté des affections :* étude sur la pensée éthique et politique de Platon. Paris : Vrin, 2008.

_____. *Platon, les démocrates et la démocratie* : essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne. Napoli : Bibliopolis, 2005.

_____. Os governantes divinos: a filosofia segundo Platão. *In:* BRISSON, Luc; FRONTEROTTA, Francesco. *Platão: leituras.* São Paulo: Loyola, 2011.

ROBINSON, Thomas. *A Psicologia de Platão***.** São Paulo: Loyola, 2007.

ROMANO, Claude. Eleuthería. In: CASSIN, Barbara (ed.). *Le Vocabulaire Européen de Philosophie.* Paris: éd. Le Robert-Seuil, 2002, p. 341-349.

ROWE, Christopher. Interpretando Platão. *In:* BENSON, Hugh. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 304-317.

SAMARAS, Thanassis. *Plato on democracy*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

SEDLEY, David. Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling. In: FERRARI, Giovanni R. F. *The Cambridge Companion to Plato's* Republic. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 256-287.

SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. *Hypnos*. Ano 8, número 11. 2º semestre de 2003. São Paulo, p. 49-59.

TRABATTONI, Franco. *Platão.* São Paulo: Annablume, 2010.

_____. Quantas teses sustenta Trasímaco no livro I da *República*? In: CORNELLI, Gabriele e XAVIER, Dennys Garcia (orgs.). *A República de Platão:* Outros Olhares. São Paulo: Loyola, 2011, p. 87-98.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu:* Platão político, de Aristóteles ao século XX. São Paulo: Annablume, 2010.

VLASTOS, Gregory. *Socrates*: Ironist and Moral Philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

VOLT, Ivo. Aspects of Ancient Greek Moral Vocabulary: illiberality and servility in moral philosophy and popular morality. *Trames,* 2003, 7(57/52), 2, p. 67-82.