

Pantopolion ton politeion.

Pais corruptos, mães perversas, filhos parricidas:
filosofia e teatro em torno da democracia entre Platão,
Aristóфанes e o fantasma de Édipo

Resumo

O livro VIII da República platônica seria, segundo a leitura tradicional, um pequeno tratado sobre as formas fundamentais de governo da polis clássica cujos vários paradigmas constitucionais – nomeadamente: timocracia, oligarquia, democracia, tirania – fariam parte de um grande modelo circular e cíclico em que cada politeia provém da outra por causa de um processo de degradação. A nossa leitura é diferente: neste artigo tentamos mostrar que o chamado “modelo circular e cíclico” é, no seu conjunto, a mesma e única máscara da democracia histórica ateniense entre o V e o IV séc. a. C. Na nossa opinião, o interesse de Platão é remodelar a história política da democracia sob forma de “saga familiar”, cujos protagonistas são os pais e os filhos da elite democrática que liderou a cidade desde o início da Guerra do Peloponeso até o final do século V. Nesta tentativa, o filósofo pôde aproveitar a exemplar lição do teatro trágico e cômico, e em particular a de As Nuvens de Aristófanés e a de Édipo rei de Sófocles.

Palavras-chave: Platão . Aristófanés . Sófocles . República . Nuvens . Édipo rei . filosofia política . comédia . tragédia . história geracional

Abstract

Traditionally, book VIII of Plato’s Republic has been interpreted as an outline of the primary forms of government experienced by the Ancient Classical City – namely: timocracy, oligarchy, democracy and tyranny. According to this interpretation, the above-mentioned models of political system belong to a broader paradigm, in which each regime comes out from the other, following a process of degradation. Our interpretation is radically different: in this essay, in fact, we try to show that the

* Departamento de Ciências Humanas – Centro de Pesquisa Interdepartamental Multimídia sobre o Teatro Antigo (CRIMTA) – Universidade de Pavia.

so-called “cyclic and circular paradigm” is nothing but a mask of Athenian historical democracy between V and IV centuries B. C. – or, at least, of Athenian democracy as Plato saw it. Furthermore, according to our opinion, Plato tried, in book VIII, to reshape the political history of democracy as a “family saga”, the protagonists of which are fathers and sons of the élite who led the polis through the events that occurred from the beginning of the Peloponnesian War to the end of V century B.C. In this attempt, the philosopher could draw inspiration from the exemplary lesson given by tragic and comic theatre, namely from Aristophanes’ *Clouds* as well as Sophocles’ *Oedipus the King*.

keywords: Plato . Aristophanes . Sophocles . Republic . *Clouds* . *Oedipus the King* . political philosophy . tragedy . comedy . generational history

A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições [...] Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjectivado. A democracia parte do homem e faz do Estado o homem objectivado

De um certo ponto de vista, a democracia está para todas as outras formas de política como o cristianismo está para todas as outras religiões. O cristianismo é a essência da religião. O homem deificado sob a forma de uma religião em particular. Do mesmo modo, a democracia é a essência de todas as outras constituições políticas, é o homem socializado como constituição política particular

Karl Marx, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843)

No final do livro VIII da *República*, Platão cunha uma extraordinária metáfora da democracia ateniense: *pantopólion tôn politeiôn*. Segundo Sócrates, a democracia seria portanto uma feira, um empório, e até mesmo os armazéns gerais de todas as constituições políticas e formas de governo possíveis. Esta não é somente uma imagem picante, uma entre tantas, um jorro corrosivo, por assim dizer, da famosa ironia socrática. É, pelo contrário, a metáfora que sintetiza uma análise complexa da democracia pericleana e pós-pericleana, articulada e desenvolvida por Platão ao longo do livro VIII. A comunidade acadêmica acredita muito amplamente que este livro da *República* é a exposição do

assim-chamado paradigma cíclico das constituições.¹ A partir de um modelo ideal e perfeito – quer dizer: a *kallipolis* socrática – a forma política da cidade vai se corromper pouco a pouco até ao estágio mais “bárbaro”, a tirania; e eis portanto a timocracia, a oligarquia, a democracia e, por fim, o regime tirânico.

A perspectiva que eu gostaria de propor nestas páginas é diferente. Tentemos considerar e ler o livro VIII da *República* não só como um “tratado teórico”, mas sim como uma verdadeira obra de ficção narrativa. Tentemos sair da cena filosófica *stricto sensu* para atingir uma outra dimensão: tentemos refazer o caminho do “Platão escritor” tão como o do “Platão filósofo”,² levantando o nosso olhar, para além da teia argumentativa e dialética, ao nível imaginário que a sustenta. Quem são os protagonistas da história que Platão nos conta no livro VIII? Quais os personagens, as situações dramáticas, os eventos, em suma, qual a dinâmica narrativa, quais os acontecimentos da representação? Mas em qual sentido podemos legitimamente considerar o livro VIII da *República*, como um *mythos*, ou seja como um conto coerente e unitário?

1 Esta interpretação começa, como todos sabemos, a partir de Aristóteles chegando até nós sem interrupção. Para um exemplo marcante, cfr. Malcom Schofield, *Approaching the Republic*, in Rowe, C., Schofield, M., *The Cambridge History of Roman and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [2000], pp. 190-232. Sobre a leitura aristotélica, ver Christopher Rowe, *Aristotelian Constitutions*, in Rowe, C., Schofield, M., *The Cambridge History of Roman and Political Thought*, cit., pp. 366-389.

2 Sobre a relação entre a escrita platônica e a literatura teatral trágica e cômica do sec. V a.C., nós nos limitamos a mencionar aqui alguns exemplos específicos dos mais recentes: Anna Beltrametti, «Variazioni del fantastico: Aristofane, Platone e la recita del filosofo», in *Quaderni di storia*, 34. Bari: Dedalo, 1991, pp. 131-150; Andrea Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Irley Franco, *O Sopro do amor. Um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006; Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Lidia Palumbo, Mimesis. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo, 2008; Jean-François Pradeau, *Platon, l'imitation de la philosophie*. Paris: Aubier, 2009; Luisa Buarque, *As Armas Cômicas. Os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2011; Ead., «Dramaturgia Cômica: razões platônicas para apreciar Aristófanes», in *Anais de filosofia Clássica*, vol. V, nº 10. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da UFRJ, 2011, p. 53-70 (<http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/>); Massimo Stella, «A Caverna platônica e o teatro da cidade: o mito do livro VII da República entre Bacantes, Rás, Antígona e Paz», *Anais de filosofia Clássica*, vol. V nº 10. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da UFRJ, 2011, p. 33-52 (<http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/>).

Um jogo único de muitas máscaras

Retomemos a imagem fundamental da qual partimos, ou seja a metáfora do “mercado democrático”.

Sócrates É provável – disse eu – que [a democracia] seja a forma de governo mais bela! Como um vestido floreado de mil cores, a democracia parece lindíssima, tão variada é de todos os estilos de vida! E por isso muitos poderiam acreditar que esta é a melhor forma de governo possível, assim como os rapazes e as mulheres ficam de boca aberta quando vêem uma coisa muito flamejante. Adimanto Com certeza Sócrates Então, meu caro, seria muito interessante ir à procura da forma de constituição que lhe pertence Adimanto E por quê? Sócrates Porque a democracia, em virtude da liberdade, tem dentro de si própria todas as espécies de constituições. É portanto necessário que quem pretende fundar uma cidade (da mesma forma que nós estávamos a fazer agora), vá para uma cidade regida por um governo democrático: é aí, de facto, que ele poderá encontrar o modelo que mais lhe agrada e escolhê-lo, como se tivesse chegado aos armazéns gerais das constituições, e finalmente, depois de tê-lo escolhido, decidirá realizá-lo. (557c-e)³

Para além do tom irônico e das imagens vívidas, o leitor pode captar facilmente o significado fundamental desta passagem. A palavra “democracia” não se refere a um sistema de governo bem específico: mais do que isso, é praticamente impossível determinar uma qualquer forma estável de ordenamento político correspondente à noção de democracia. O que é a democracia? Nada de definitivo e concreto e, ao mesmo tempo, tudo o que se possa imaginar, pois a democracia consiste na oportunidade de agir, se comportar, e pensar como cada um de nós quiser: em suma, a regra da democracia é não ter regras.

Sócrates O homem democrático costuma viver um dia de cada vez, dependendo do desejo que cada dia lhe traz: ora ficando embriagado ao som da flauta, ora estando em jejum e bebendo só água, ora fazendo ginástica...

³ Todas as traduções do grego são minhas. O leitor pode comparar a nossa tradução com aquelas de duas edições de referência, ou seja Platão, *A República*; tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 9ª ed. [1º 1972]; Platão, *A República*; tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

e também há dias em que ele não faz absolutamente nada e não está interessado em nada ou ainda também passa o seu tempo filosofando! Principalmente ele vivencia a vida da cidade, agindo e falando segundo o que lhe passar pela cabeça. Se tiver vontade de ir para a guerra, eis que ele vai; se preferir fazer dinheiro, ei-lo a envolver-se nisso! Em suma, não há ordem nem regras necessárias na vida dele, e gosta de viver assim, achando que isto é viver bem, feliz e com liberdade Adimanto Esta é uma descrição extraordinária da vida do homem democrático! Sócrates É só a minha opinião... de facto, eu acho que a vida dele é um caleidoscópio atraente das mais diversas formas de comportamento, assim como o é a cidade em que ele vive. Muitos são os homens e as mulheres que teriam inveja do seu estilo de existência, sendo que este oferece o maior número possível de hábitos humanos e formas de vida política. (561c-e)

Na perspectiva do filósofo político (Platão), tudo o que acontece numa democracia é portanto um extraordinário laboratório de estudos sobre a natureza humana e sobre os diferentes paradigmas e estratégias de convivência social, pelo facto de que na sociedade democrática é possível reconhecer todos os modelos, um de cada vez, da vida civil coletiva. Abre-se então a possibilidade de formular a hipótese de que o livro VIII, no seu conjunto, seja uma análise e uma narração única sobre um único objeto, retratado cada vez sob aspectos diferentes: sendo a democracia a forma de coexistência cívica que incorpora todas as outras, poderíamos razoavelmente dizer que várias são as suas aparências, a timocrática, a oligárquica, a tirânica, como se estivéssemos à frente dum jogo de máscaras múltiplas que disfarçam uma mesma face. Porém, esta “única face” não se pode ver na sua totalidade: é algo ilusório, um fervilhar de imagens que reproduz a azáfama da vida na cidade, de uma cidade sem rosto... Ironia platônica: esta cidade tem uma identidade bem definida. É a Atenas histórica entre os séculos V e IV a. C., a cidade em que a democracia foi “inventada” e onde Platão viveu. Mas se o livro VIII da *República* é uma recriação da Atenas democrática, um retrato imaginário e memorial da cidade-mãe da democracia, por que recorrer ao esquema “da queda original”, por assim dizer, multiplicando-o e repetindo-o, de modo que, à medida que a narração platônica se desenrola, ilustra-se uma origem – a da timocracia, da oligarquia, da democracia, da tirania – e o subsequente processo de degeneração a partir dessa origem? Por que é que, em vez de fazer uma crítica aberta à democracia ateniense, Platão movimenta o complexo mecanismo que consiste em fingir uma escada descendente de quatros tipos de ordenamento político, no cimo da qual está a timocracia e ao fundo a tirania, passando

pela oligarquia e pela democracia? Ainda que esta referência aos paradigmas constitucionais pressuponha necessariamente uma tradição de pensamento teórico-antropológico sobre as formas de *politeia*, tradição na qual podemos contar vários autores contemporâneos e anteriores a Platão,⁴ é todavia evidente que ele não quer adotar a convenção do escrito argumentativo: noutras palavras, o filósofo não se quer envolver num exercício retórico-dialético de exposição e refutação e portanto teorizar um modelo lógico-conceitual, mas sim nos contar uma história. De fato, o estratagema da “queda original” é um artifício narrativo que nos transporta para uma dimensão, e nos coloca numa perspectiva completamente diferente do que normalmente associamos ao nome de “conceitualização”: assim nós leitores vemo-nos entranhados por Sócrates, o narrador, numa atmosfera mítica, trágica e também feérica, onde, por causa duma terrível falta, o reino e o reinado dos filósofos cai do seu estado de perfeita felicidade e começa a sua descida pelos degraus duma fatal, ininterrupta e cada vez pior abjeção moral, até chegar ao fundo da depravação com o aparecimento do tirano.

O mito da queda: a profecia das crianças que jamais deveriam ter nascido

Dissemos antes: “atmosfera trágica e feérica”. É o próprio Sócrates a evocar o enredo trágico-fantástico no início do seu conto.

Como é que a nossa cidade será alvoroçada, e de que maneira os guardiões e os chefes farão a guerra uns aos outros e contra si próprios? Se quiseres, poderíamos, como Homero, rezar às Musas, para que nos digam qual foi a primeira raiz da discórdia. Elas, se entretendo e brincando conosco como com crianças, fariam no tom sublime e grave da tragédia. (545d-e)

Eis o círculo mágico da narrativa: as crianças, as contadoras sobre-humanas de histórias antigas, o jogo sério da empatia com a ficção. É esta apenas uma metáfora, uma moldura literária, uma das tantas fantasmagorias poéticas utilizadas por Platão para facilitar a aprendizagem da filosofia? Definitivamente não. As Musas – o narrador Platão – revelam-nos, na verdade, um “segredo”, conhecê-lo torna-se fundamental e determinante para compreender toda a

4 A este respeito, ver Claude Mossé, *Les institutions grecques à l'époque classique*. Paris: Colin, 1967; Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

subsequente análise política desenvolvida na conversa entre Sócrates, Glaucon e Adimanto. Que segredo? Assim falam as Musas:

É difícil que uma cidade tão bem planejada como a vossa, seja destabilizada. Porém, pois é fatal que tudo se deteriore, ela também, junto com o seu ordenamento, não poderá durar para sempre e se desfará. A dissolução se cumprirá desta maneira. É necessário saber que há períodos de fecundidade e de esterilidade, da alma como do corpo, para todos os seres vivos, tanto vegetais quanto animais, dependendo dos movimentos periódicos de revolução, os quais fazem com que, por sua vez, os motos de rotação dos ciclos próprios de cada espécie animal e vegetal, se completem [...]. Quanto à vossa estirpe e aos seus ciclos de fecundidade e esterilidade, virá o tempo em que os homens que vós educaste para o comando da cidade, não conseguirão mais, ainda que sejam sábios, fazer os cálculos com a necessária perspicácia e perderão o controle. É assim que serão concebidas crianças que jamais deveriam ter nascido. (546a-b)

Palavras misteriosas, poderíamos até dizer inquietantes, se não perturbadoras. Esta sensação é um efeito desejado pelo Platão escritor e acrescentado pelo sentimento de fascínio que o complicado cálculo do fabuloso “número nupcial”⁵ inevitavelmente exerce sobre nós, leitores e ouvintes. Trata-se de um número mágico e astrológico que encerra em si o enigma de um nascimento que poderá ser auspicioso e feliz ou, ao contrário, ruinoso para si e para os outros. Assim, nós ficamos suspensos entre sonho e medo, entre conto de fadas e tragédia, enredados pelo abraçadabra das fórmulas matemáticas proferidas pelas Musas feiticeiras... e, nesse ínterim, o Platão pensador insinua a ideia crucial da sua perspectiva: o problema político da cidade democrática, como de uma cidade qualquer no passado, e por maior razão no futuro, está na família: nas núpcias, na geração das crianças e na vida que pais e filhos irão viver juntos no contexto da comunidade.⁶ Extraordinário jogo de

5 Glenn Erickson, John Fossa, *Estudos sobre o número nupcial*. Natal: SBHMat, 2001.

6 Muito estimulantes são, a este respeito, as observações de Henri Joly: «C'est en effet dans les familles que se joue le destin de la conservation ou de la dégradation des cités. A chacune des transformations politiques, ce qui apparaît, c'est une nouvelle configuration "familiale" qui met en jeu la même carence éthique du père, incertain de ses valeurs et le même mépris du fils pour les valeurs du père», cfr. *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 1994² [1974], p. 88. Sobre o papel crucial da relação pai-filho na Atena democrática, é importante o livro de Barry S. Strauss, cfr. *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*. London/Athaca: Princeton University Press and Routledge, 1993.

espelhos com a situação cênica da *República*: Platão, o narrador/escritor, Adimanto e Glaucon, os personagens do diálogo são irmãos, sendo eles próprios descendentes de uma antiga família de linhagem aristocrática, e notórios expoentes da vida política e cultural de Atenas. A este respeito, além do mais, há um detalhe de grande interesse: durante a conversa, Adimanto faz uma brincadeira sobre o seu irmão, Glaucon, dizendo que ele poderia representar o homem timocrático perfeito (548d). Mas será esta apenas uma brincadeira fraternal? As características marcantes da índole timocrática são o desejo veemente de prestígio social, a competitividade, o prazer da vitória e o espírito colérico (548c5-7). De facto, Adimanto sublinha a *philonikia* de Glaucon – a sua paixão pela primazia. Aliás, entre os elementos que constituem o retrato da cidade timocrática, há também um outro aspecto muito mais inquietante e perigoso: a adoração secreta pelo dinheiro. O timocrático custodia zelosamente na sua casa, às escondidas de todos os outros, enormes riquezas das quais goza sozinho, satisfazendo os seus prazeres e desejos como mais lhe agrada (548a-c): idolatra o ouro, mas envergonha-se de o mostrar. Por fim, ostenta uma atitude anti-intelectual, vivendo no medo constante de que os sábios alcancem uma posição de poder, pois tem a convicção de que já não existem homens sábios e ao mesmo tempo francos e firmes (547e).

Há depois o fato de que a ação cênica da *República* se desenrola na casa de uma outra família ateniense muito bem conhecida e, desta vez, tipicamente democrática: trata-se da casa e da família de Céfalo, estrangeiro (siciliano) e empresário (fabricante de armas), consideravelmente rico, rodeado pelos seus três filhos, Polemarco, Eutidemo, e por fim, pelo celeberrimo Lisias, retórico e advogado. A ironia da história é que a casa do Céfalo – aquela mesma no Pireu onde a ação cênica da *República* se desenvolve diante dos nossos olhos – foi saqueada, e o filho mais velho, Polemarco, foi morto a mando do oligarca Crítias, tio de Platão e membro proeminente dos Trinta Tiranos, não somente por ódio político, mas também por sede de dinheiro. Quanto a Lisias, ele afortunadamente conseguiu fugir e sobreviveu exilado por algum tempo. A história brinca com os homens e Platão com estes e com essa: mecanismo arrepiante, e portanto poderoso sob o aspecto narrativo. Mas também um golpe de mestre sob o aspecto político: Glaucon, o *aristocrata-timocrático*, Céfalos e os seus filhos, os *democráticos*, Crítias, o *oligárquico-tirano*... Eis as palavras-chave do paradigma cíclico das constituições, encarnadas nos homens reais, todos reunidos no mesmo e único palco possível da análise platônica: a cidade democrática. Serão por acaso estes homens “as crianças que nunca deveriam ter nascido”? Só as Musas poderiam pronunciar-se sobre

esse assunto. Nós nos limitamos a constatar que Platão quis representar a sua própria família dentro do vórtice descendente da queda original.

O “romance familiar” do jovem democrático, ou seja: aventuras e desventuras do jovem aristocrata na cidade democrática

Entretanto, junto com a família, um outro protagonista da representação platônica faz a sua aparição no enredo da acção: o dinheiro. Este é o principal responsável da corrupção, tanto do regime político quanto da alma dos homens: de fato, o livro VIII está obcecado com a questão do dinheiro, quase uma presença assombrada. Assim, deparamo-nos com a cena primária da família democrática (ou timocrático-democrática), que Platão descreve do seguinte modo:

Sócrates [O jovem timocrático] nasce assim. Imagina que o jovem tem um bom pai. Porém, este homem vive numa cidade mal governada... e portanto decide afastar-se da vida pública – do jogo do prestígio social, do poder e das controvérsias, e em geral, das turbulências que uma vida tão frenética implica – para que possa conduzir a sua existência silencioso e sem preocupações... Adimanto Está bem. Mas afinal, o jovem, como é que ele se forma? Sócrates Como? Primeiro por causa da mãe. O jovem a ouve se queixar de que o pai não tem poder nenhum e de que, por consequência, ela é subestimada por todas as outras mulheres; e de que ele não quer lidar com dinheiro, não sabe lutar nem como se impor seja em público ou em privado ou ainda no tribunal; e de que ele aceita tudo com tranquilidade e só pensa em si mesmo, enquanto por ela só manifesta indiferença, não a estimando e também não a desprezando... em suma: ela está sempre a se queixar disso com o filho e a repetir-lhe que o pai é um covarde e um indolente. Breve: a habitual lengalenga das mulheres Adimanto É mesmo assim! Sócrates E depois, acrescenta-se a voz dos servos da família: os servos, também eles, falam às escondidas com os filhos dos donos da casa e, quando vêem que alguém tem dívidas com o pai e que este não é capaz de exigir a cobrança, ou qualquer outra situação deste tipo, eles, simulando benevolência, lhes dizem: «Quando te tornares homem, vingar-te-ás destas insolências e mostrar-te-ás mais homem do que o teu pai!» Fora de casa, aliás, este jovem ouve ainda mais discursos e conselhos deste gênero e vê que os homens que vivem retirados são considerados tolos sem importância, enquanto os que estão sempre atarefados são estimados e elogiados. (549C1-550a1)

Na passagem citada – momento crucial do livro VIII – Platão concentra a atenção e põe em evidência a figura do jovem ateniense de elevada nascerça, cujo pai não quer de nenhuma forma se misturar com o mundo dos negócios, dos cargos públicos, e das disputas necessariamente relacionadas com este mesmo mundo: é evidente que já estamos dentro do universo da cidade democrática na qual reina a *competição coletiva* pelo dinheiro, pelo poder, poderíamos até dizer a *febre do ouro e do poder*. Nesta cidade a antiga aristocracia se vê condenada ao esquecimento e socialmente marginalizada se não quiser aceitar o jogo da luta de uns contra os outros pela primazia. O jovem está preso dentro deste círculo vicioso: por um lado, ele entende as razões do seu pai, por outro se deixa desviar e perturbar pelas críticas maldosas da própria família e da multidão... (550a5-b5) É assim que ele se torna *philonikos, philotimos, thymoeides, hypselophron* – vingativo, ambicioso, irascível, arrogante (550b6-7). Mas por que o jovem? Por que focalizar em particular esta figura? É evidentemente um problema de ordem geracional. Platão põe em cena a odisseia da sua geração, dos jovens da sua geração e da sua classe social. Aliás, o jovem representa o futuro da comunidade e constitui, por assim dizer, um território de observação e de experimentação privilegiado. E finalmente, sob o perfil literário, o livro VIII se desenvolve como um romance familiar, ou se preferirmos, como um *bildungsroman*, cujo protagonista é tipicamente o jovem.

A história continua desta maneira. Pouco a pouco, o desejo de honras, vingança e resgate pessoal se torna mera obsessão pelo dinheiro, se espalhando por toda a cidade e contagiando todos os cidadãos, até ao ponto em que o controle da vida política passa exclusivamente para as mãos dos ricos e dos super-ricos (550c-553a). Suponhamos agora que, nesta situação, o pai do jovem se deixe envolver na vida pública. Este fato se revela fatal.

Sócrates *O jovem, no início, considera o pai como um modelo e começa a seguir os passos dele, mas eis que, de repente, vê o pai esbarrar contra a cidade como um navio contra um rochedo... e por quê? Porque, apesar de ter despendido todos os seus esforços e os seus recursos, assumindo o cargo de líder militar ou uma qualquer outra posição de grande interesse público, este homem cai diante de um tribunal denunciado pelos traidores, sendo assim condenado à morte ou ao exílio ou à perda dos seus direitos como cidadão e de todos os seus bens* Adimanto *Isto é provável Sócrates Então, depois de ter visto e experienciado tudo isso, depois de ter perdido a sua herança, o nosso jovem fica cheio de medo, [...] e humilhado pela*

sua pobreza, se volta para o negócio e começa gradualmente a acumular dinheiro economizando e trabalhando. (553a-c)

A vida política na cidade democrática está cheia de perigos: frequentemente destrói homens, carreiras e famílias inteiras. O herói do conto, o jovem, fica sozinho em cena, diante dos nossos olhos, desiludido, chateado, aterrorizado, traumatizado para sempre e, por fim, despido de qualquer outra emoção que não seja o desejo de dinheiro e o medo de o perder. Pavor e avidez, nada mais. Este jovem é condenado a tornar-se um homem que poderá parecer, no máximo, respeitável, e todavia jamais será virtuoso (554a-555a).

Paulatinamente, entre as linhas da narração platônica, a cidade democrática se revela um teatro terrível – poderíamos dizer com razão “trágico” – onde os jovens estão destinados a receber uma herança material e espiritual amarga, se não envenenada, e portanto a se corromper no íntimo sem possibilidade de redenção, enquanto os pais deles se mostram fatalmente incapazes de educar, pois são indiferentes ou absortos em seus pensamentos e afazeres. Ambos, pais e filhos, são vítimas dum mesmo mecanismo perverso que se chama “democracia”, ou seja, “corrida ao ouro”. Poderia ser pior?

Uma família nas *Nuven*: pais e filhos democráticos entre Platão e Aristófanes

Com certeza que o poderia ser. De fato, a situação se deteriora ainda mais quando a figura do pai desaparece completamente enquanto imagem exemplar, independentemente de ser positiva ou negativa, e aparece em seu lugar o dinheiro, ou melhor, a moeda: a moeda se substitui ao pai. Platão recorre a uma metáfora elucidativa a este propósito: *καὶ τοῦ πατρὸς ἐγγόνους τόκους πολλαπλασίους κομιζόμενοι* (555e5-6), cujo significado literal seria «multiplicando enormemente os filhos gerados pelo pai» ou «incrementando enormemente os nascimentos a partir de um pai.» Neste caso, todavia, “o pai” é o capital inicial do empréstimo, enquanto “os filhos” são os juros deste empréstimo. Família e dinheiro se identificam uma com o outro. Mas qual é o contexto em que a metáfora se enraíza? Na cidade democrática o poder está exclusivamente sob o controle dos ricos, os quais, a fim de ganhar ainda mais e se tornar sempre mais ricos, fomentam os gastos públicos e privados: a principal e primeira vítima desta política é a juventude, parte da qual – como já vimos – está à mercê das dívidas ou caiu em desgraça por causa dos pais e junto com eles, enquanto a restante parte já só pensa em esbanjar dinheiro

(555c-e). É assim que vai se propagar pela cidade o sistema do crédito: os usurários prosperam, a moeda circula descontroladamente:

Os banqueiros e os usurários, ficando quietos e fingindo não ver nada, põem dinheiro em frente de todos os que estão em necessidade, lançando-lhes os seus dardos; e desta maneira multiplicam os juros do seu capital, como se tirassem mil filhos de um único pai (καὶ τοῦ πατρὸς ἐκγόνους τόκους πολλαπλασίου κομιζόμενοι). (555e3-6)

Eis os filhos que jamais deveriam ter nascido: os filhos do capital, os filhos-juros, geração perdida nas garras de governantes cuja única preocupação é o dinheiro. Eles mesmos, os governantes, líderes e pais corruptos, não somente subjugaram toda a cidade à lei da ganância, mas também não sabem educar e dirigir nem sequer os seus próprios filhos, jovens caprichosos, bons para nada, preguiçosos, fracos (556b6-c1). A condenação platônica dos pais, seja enquanto políticos seja enquanto figuras parentais, no contexto do regime democrático é total: o filósofo chama a esta insuficiência *ἀνεπισημοσύνη τροφῆς πατρὸς* (560b1).

Já Aristófanes, nas *Nuvens*, retratara uma situação muito semelhante à de Platão. Melhor dizendo: será que Platão se inspirou na cena das *Nuvens*?⁷ O ponto focal desta comédia não é um personagem em particular (Sócrates, como geralmente se acredita), mas uma teia de relações: nomeadamente, a rede de relacionamentos dentro de uma típica família ateniense de *status* elevado e o papel desta família no contexto econômico-social e intelectual da cidade – é aqui, neste panorama geral, que nos deparamos com a figura do filósofo. O pai, Estrepsiades - para além do papel dramático e da função dramatúrgica que encarna, o de bufão – é uma imagem bem identificável do proprietário de terras, que também pode fazer negócios comerciais, rico o suficiente para ser considerado um bom partido na política matrimonial da elite. De fato, a sua esposa é ninguém menos que uma sobrinha de Mégacles

⁷ Por uma comparação entre a situação dramática das *Nuvens* e o tema da educação na *República*, cfr. Ana Maria César Pompeu, *Aristófanes e Platão. A justiça na Polis*. São Paulo: Biblioteca 24horas, 2011, pp. 74-91, aonde, todavia, não é focalizado o problema da relação entre *Nuvens* e livro VIII da *República*.

(46-47),⁸ uma aristocrata⁹ altiva, pretensiosa, com ares de *grande dame* (σεμνήν, τρυφῶσαν, ἐγκεκοισυρωμένην), amante do luxo e, por fim, muito libidinosa (51-52).¹⁰ Contudo, esta mulher e a criança nascida do casamento, foram a origem da ruína financeira de Estrepsíades. Como? Tudo explica-se, em breve, através de um nome, Fidípides, Φειδ-ιπίδη, que contém a história da família:

Estrepsíades *Quando esta criança nasceu/ tudo o que fazíamos, eu e aquela grande dama da sua mãe, era lutar por causa do nome. / Ela queria a todo o custo pôr um “-hipo”, como “Xantipo, Caripo, Calípides”. Eu, ao contrário, queria lhe dar um nome mais barato, como o do meu pai, ou seja “Fidônides”. E depois de ter discutido muito, finalmente/ concordámos “Fidípides”. (63-65)*

A paixão pelos cavalos – à qual se refere o sufixo “hipo” – é muito dispendiosa e definitivamente mal se acorda com a moderação nos gastos – à qual alude o nome Fidônides, derivado de φείδομαι, “economizar”. A dissipação representa a mãe, a economia o pai. Mas ambos os pais não têm outro interesse que não seja o dinheiro: ela só pensando em mostrar ao mundo a sua condição privilegiada, ele, ao contrário, em acumular e manter um perfil discreto. Certamente, nenhum dos dois sabe educar o filho, pois ela o estraga com atenções excessivas e aspirações caprichosas, o outro, mesmo que jamais tenha querido fazê-lo, continua a assumir e pagar dívidas por causa do rapaz e dos seus prazeres requintados (entre os quais, nomeadamente, a mania dos

8 Sobre a linhagem da esposa de Estrepsíades, cfr. Maria de Fátima Souza e Silva, *Aristófanes – Comédias I*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2006. Int., trad. e notas de Maria de Fátima Souza e Silva, cfr. n. *ad loc.* Ver também Kenneth Dover, *Aristophanes Clouds*. Oxford: Oxford University Press, 1968, n. *ad loc.*; Alan Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes – The Clouds*. Warminster: Aris & Phillips, 1982, n. *ad loc.*; Giuseppe Mastromarco, *Aristofane. Comedie I*. Torino: UTET, 1983, n. *ad loc.*; Alessandro Grilli, *Aristofane. Le Nuvole*. Milano: BUR, 2001. Intr., trad. e note di Alessandro Grilli, n. *ad loc.*

9 Alguns intérpretes identificam esta mulher com uma certa Cesira, ou pelo menos, com uma das três Cesiras que tiveram ligações parentais com os Alcmeônidas, quer dizer, com a família de Mégacles, Címon, Péricles, Alcibíades, cfr. T. Leslie Shear, «Koisyra: three women of Athens». *Phoenix*, vol. XVII, n. 2. Toronto: Toronto University Press, 1963, p. 99-112. Nem sequer é claro com quem devemos identificar exatamente este Mégacles ao qual Aristófanes faz referência: em todo o caso, a alusão geral aos Alcmeônidas está inequívoca.

10 O texto grego faz alusão à paixão dela pelo “beijo francês” (καταγλωττισμάτων) e também à sua devoção ao culto de «Afrodite Colíades» (Κωλιάδος, sendo que κωλή significa “membrum virile”) e de «Genetilides» (Γενετυλλίδος), divindade da reprodução e da geração.

cavalos). Obsessão pelo dinheiro, mães perigosas, pais incapazes, dívidas, crédito, dilapidação, má educação: não é esta a cena representada por Platão? Tentemos imaginar: suponhamos que – coisa muito provável – a mulher de Estrepsíades se queixe continuamente dele ao querido filho, Fidípides. Se for o caso, as lamentações dela não nos fariam lembrar as da mulher do homem “timocrático”? – “O teu pai é um incapaz e não tem nenhum poder, não sabe lidar com os negócios nem com os outros, e é por isso que eu sou desprezada pelas outras mulheres...”¹¹ Aliás, Estrepsíades tem as mesmas características marcantes do homem oligárquico retratado por Platão: ele é poupador e trabalhador – *φειδωλός και ἐργάτης*, diz Platão em 554a5 do livro VIII.¹² Não é por acaso que Estrepsíades desejava chamar o filho *Φειδωνίδην* – “Poupador”! Parece portanto muito plausível que a memória das *Nuvens* aristofânicas tenha um papel central na análise política do livro VIII da *República*. E o elemento que nos aparece crucial a este propósito é o fato de Aristófanes construir as *Nuvens* em torno do duplo par “pai-filho/capital-juros”, pois Estrepsíades é o pai-capital, enquanto Fidípides encarna o filho-dívida.¹³ Situação típica da cidade democrática – seria o comentário de Platão. Aliás, não há dúvida de que, para termos uma ideia do estilo de vida de Fidípides (para além da paixão pelos cavalos), seria suficiente voltar a ler as páginas em que Platão descreve o dia a dia do jovem democrático de alta nascença: ele passa o seu tempo, como mais lhe agrada, entre o simpósio, o ginásio, os prazeres mais variados... às vezes não faz absolutamente nada, em suma, vivencia a vida da cidade e, de tempos a tempos, se dedica à filosofia... Já agora, a filosofia! Como todos sabemos, Fidípides tornar-se-á discípulo de Sócrates. Interessante é o fato de que a ideia de praticar a filosofia, foi do pai e não do filho, foi do poupador e não do gastador. Por quê? Porque o pai acredita que a filosofia

11 O caráter cômico da mulher do homem timocrático é reconhecido por Leo Strauss no célebre seminário sobre a *República* platônica, cfr. Leo Strauss, *Seminars on Plato's Republic*, Chicago 1961, (*Book VIII: November 17, 1961*), transcrição completa disponível no site: <http://archive.org/details/LeoStraussSeminarOnPlatosRepublicchicago1961>. A passagem que nos interessa está na página 303 da transcrição.

12 E o confirma em 553c3-4: *φειδόμενος και ἐργαζόμενος χρήματα συλλέγεται*.

13 Apesar do fato de que a imagem do filho-juro (*τόκος*) é uma metáfora comum na língua do V e IV século a. C., é fundamental sublinhar que Aristófanes reativa esta metáfora, desenvolvendo-a numa verdadeira ideia dramaturgica, ou seja o próprio enredo das *Nuvens*. Estrepsíades, ao longo da comédia, faz referência à metáfora em 18-34; 739; 1156; 1286 (o leitor pode também ver *Thesmophoriazousae* 843).

ajudará eventualmente em enganar os credores, libertando-o das dívidas.¹⁴ É assim que Estrepsíades mandará Fidípides para a escola de Sócrates. É mesmo incrível: por dinheiro, o pai está disposto a perverter moralmente o seu filho. O regime da corrupção é total. E esta história não pode terminar bem.

A subversão tirânica: traças e metamorfoses de Édipo das Nuvens à República

De fato, Fidípides baterá em Estrepsíades, ameaçando fazer o mesmo com a mãe. Um ato horrível. Como é que se pôde chegar até este ponto? No princípio, Fidípides não queria ser discípulo de Sócrates: na opinião do jovem aristocrata, os filósofos socráticos são miseráveis charlatães.¹⁵ Não obstante, tornar-se-á ele próprio um excelente sofista: a melhor prova disso é que o rapaz ficou um grande admirador de Eurípides, em particular das tragédias euripideanas que narram histórias de incesto.¹⁶ Isto nauseia profundamente Estrepsíades, que reage verbalmente despertando no filho uma violenta reação física, levando-o a agredir com ferocidade o pai! Mas o horror não termina aqui: depois de ter demonstrado filosoficamente que o seu foi um ato de justiça contra um ignorante incapaz de apreciar o gênio de Eurípides,¹⁷ o jovem declara poder fazer melhor, e argumenta, graças aos ensinamentos aprendidos na escola de Sócrates, que é *necessário* bater à mãe.¹⁸ Em relação a este quadro aristofânico, Leo Strauss foi pioneiro de uma intuição extraordinária: será que este Fidípides de Aristófanes é um avatar cômico do Édipo trágico?¹⁹ Certamente Fidípides não vai para a cama com a mãe; certamente

14 Em relação ao problema das dívidas e ao seu impacto sobre o círculo familiar, assim como aos ecos da retórica jurídica dos sofistas nas *Nuvens*, cfr. Emiliano Buis, *Échos sophistiques d'un rhétorique du droit dans le langage de Phidippide*, in Laks, A., Saetta-Cottone, R., *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de École Normale Supérieure, 2013, pp. 151-167.

15 Cfr. 102-104.

16 Especificamente aquela do *Eolo*. Ver toda a passagem de 1353 a 1376 das *Nuvens*.

17 Cfr. 1379-1440.

18 λόγον σε νικήσω λέγων/ τὴν μητὲρ' ὡς τύπτειν χρεών; Cfr. 1445-1446.

19 Cfr. *Aristophanes and Socrates*. New York: Basic Books, 1966, p. 52. Eu já escrevi sobre esta questão posta por Leo Strauss, cfr. Massimo Stella, *The Plaything of Things ou les Nuées selon Leo Strauss*, in Laks, A., Saetta-Cottone, R., *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de École Normale Supérieure, 2013, pp. 207-223.

ele não mata o pai. Contudo, ele gosta de histórias de incesto e revela uma atitude muito violenta contra o homem que o gerou – de fato, observa Strauss: «What induced Pheidippides to beat his father was not necessarily any enthusiasm for incest, but merely indignation about Strepsiades' failure to admire Euripides' art. There is nevertheless an obvious connection between incest and father-beating ; both crimes destroy the family».²⁰ Em suma, segundo Strauss, Aristófanes faz tudo para nos lembrar o mito de Édipo, dentro dos limites que o enredo cômico lhe permite fazê-lo. Mas por que Édipo em particular ? Édipo, ou melhor o Édipo que Sófocles retrata na sua tragédia, é a imagem antonomástica dos esplendores e horrores da democracia: potência, riqueza, conhecimento, por um lado (os esplendores) ; conspiração, sedição, corrupção moral, irresponsabilidade e cegueira coletiva (dos chefes e da comunidade), por outro (os horrores).²¹ Édipo representa portanto, simultaneamente o clímax e a queda da cidade democrática enquanto sistema de governo, modelo político e paradigma cultural. Poderíamos dizer que, através do Fídípides de Aristófanes, faça a sua aparição no palco do teatro ateniense um Édipo cômico ao lado do Édipo trágico: o trágico, é o grande homem de poder, rei-pai da comunidade, respeitado, invejado e todavia preso involuntariamente dentro de um jogo e de uma rede de crimes – parricídio e incesto – de morte, de violência e contaminação, pelos quais ele será oprimido e definitivamente aniquilado. O cômico é o adolescente-filho estragado, ocioso, egoísta, ávido, desequilibrado, cínico, que comete voluntariamente atos gratuitos de violência contra a família e a cidade por pura prepotência: como podemos ver, trata-se quase de uma inversão especular da figura do Édipo trágico. Platão joga com ambas estas imagens: a sofocleana e a aristofânica. Na *República*, o filósofo aproveita, por um lado a ocasião que lhe oferece a

20 Cfr. *Aristophanes and Socrates*, cit. p. 40, e ainda sublinha «If a son can lawfully beat his mother, why should it be unlawful for him to commit incest with his mother ?» (p. 43).

21 Sobre esta específica linhagem interpretativa do *Édipo rei* sofocleano, cfr. Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*. London: Blackwell, 1954; Bernard M. W. Knox, *Oedipus at Thebes*. New Haven: Yale University Press, 1957; Giuseppe Serra, *Edipo e la peste. Politica e tragedia nell'Edipo re*. Venezia: Marsilio, 1994; Massimo Stella, *Sofocle. Edipo re*. Roma: Carocci, 2010. Intr., trad. e comm. a cura di Massimo Stella; Davide Susanetti, *Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme*. Roma: Carocci, 2011; Anna Beltrametti, «Palinsesti sofoclei. I guerrieri, i fratelli, il sovrano. Prima e dopo il 411», in *Dioniso*, n. s. 2, 2012. Siracusa: Istituto Nazionale del Dramma Antico, pp. 63-91.

representação trágica:²² ou seja, a identificação da cidade democrática com o tirano; por outro, ele tira vantagem da paródia cômica, segundo a qual a cidade democrática pulula em muitos indivíduos potencialmente tiranos, jovens corrompidos pela má educação e dispostos portanto a fazer qualquer coisa, incluindo o parricídio, a fim de satisfazer todos os seus desejos. Aliás, a cena de Aristófanos contém um incentivo muito poderoso dirigido a Platão, quase um agulhão envenenado: pois o elemento que liberta a besta da tirania agachada na alma da juventude é a aprendizagem da filosofia. O filósofo não pode evitar o desafio duma tal provocação.

A «tragicomédia» do tirano platônico: o disfarce filosófico

Na verdade, poderíamos dizer com razão que toda a obra de Platão, no seu conjunto, é uma resposta a esta poderosa provocação intelectual de Aristófanos.²³ Aliás, Platão sabe muito bem que a de Aristófanos, não quer ser uma simples acusação contra Sócrates, mas sim uma pergunta decisiva e indispensável para todos os que acreditam no valor da filosofia: a história política e cultural da Atenas do século V comprova que existiu um vínculo de interesse muito forte – uma espécie de entente cordiale – entre os sábios e a elite do poder da cidade democrática. O filósofo sabe também que esta ligação se tornou cada vez mais demagógica e oportunista ao longo da crise global pela qual a democracia foi afetada nos anos da guerra do Peloponeso; e que, por fim, o novo curso da filosofia inaugurado por Sócrates, juntamente com o seu entourage, não soube encarnar uma alternativa eficaz dentro deste panorama.

22 Já tem sido observado que o Édipo sofocleano teve um impacto considerável sobre o Platão da *República* no que concerne o modelo de alma e a dinâmica das emoções retratados pelo filósofo, cfr. Jean-Joseph Goux, *Oedipus, Philosopher*. Stanford: Stanford University Press, 1993 (english translation). É interessante, em particular, citar uma passagem deste livro: «The oedipian risk haunts Plato's thought like an unvoiced threat – to such an extent that the figure of the philosopher-king that Plato is seeking to define can be read as a methodological attempt to depict the true philosopher as the antithesis of the tyrant Oedipus. *Concerning a non-Oedipian figure of the philosopher*: we might propose some such subtitle for the *Republic*», p. 144.

23 Tendo em conta, obviamente e em primeiro lugar, os diálogos dedicados à morte de Sócrates: *Apologia*, *Fédon*, *Criton*. Sobre a relação *Apologia-Nuvens*, cfr. Fernando Santoro, *La citation des Nuées dans l'Apologie de Socrate de Platon*, in Laks, A., Saetta-Cottone, R., *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de École Normale Supérieure, 2013, pp. 193-206. Sobre a relação *Fédon-Nuvens*, cfr. Marwan Rashid, «Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36. Oxford: Clarendon Press, 2009, pp. 107-136.

Qual foi então a réplica platônica ao Fídípides “edípico e tirânico” de Aristófanes? Assim como Aristófanes inverteu cômicamente o paradigma trágico, Platão inverte a inversão cômica aristofânica para resgatar o horizonte trágico: o resultado é uma dimensão “tragicômica” em que o jovem corrompido se torna chefe da cidade. Fídípides no poder: poderíamos imaginar uma tal situação?

Sócrates retoma o conto que deixara em aberto. O homem democrático era filho de um pai poupador (φειδωλός) que só estava interessado em fazer dinheiro (572b10-c1). Como reação à economia e à avidez do pai, o jovem, completamente desprovido de uma boa educação, sucumbe a uma vida de prazeres (572c6-d2), envelhecendo e fazendo, por sua vez, um filho (572d5-6). Eis o último elo da cadeia: o filho do homem democrático não tem nenhuma oportunidade de esquivar-se à ruína. Ele será pervertido pela sua própria família, pelos seus amigos e por todos os outros que estão à sua volta, os quais inculcaram toda a sorte de desejos na sua alma, incluindo os mais terríveis (572d7-e4). O jovem transforma-se assim num verdadeiro monstro: Sócrates descreve-o através de uma imagem que parece sair de um conto de terror: o zangão alado, *ὑπόπτερον καὶ μέγαν κηφήνά τινα* (573a1-2),²⁴ um imenso inseto, com asas enormes, equipado com um grande agulhão,²⁵ ou seja o Desejo personificado²⁶ sem limites nem fronteiras. Tudo está cumprido. Longo e variado é o caminho dos crimes cometidos por este monstro. Nestas páginas basta apenas olhar para o seu clímax, ou melhor, para os seus dois simultâneos clímax, o privado e o público. Primeiro, o privado: depois de ter pedido empréstimos e dissipado todos os seus bens a fim de saciar e aplacar os seus apetites (573e1), o jovem tirano começa a cobiçar a riqueza paterna...

Sócrates *E assim, ele, quando tiver gasto todo o seu dinheiro, pensará, pelo fato de ser mais jovem, poder levar a melhor com o pai e com a mãe,*

24 A imagem do zangão é evocada por Platão já desde o início do livro VIII (especificamente a partir de 552c2-4), e em seguida retomada em várias ocasiões ao longo do mesmo, até chegar à figura do tirano que, num “favo” de “cidadãos-zangões” desempenha o papel de “zangão-rei”! Mais uma vez, esta metáfora platônica parece uma resposta às *Vespas* de Aristófanes: é o poeta cômico que, de fato, retratou a cidade democrática como um vespeiro. A este respeito, cfr. em particular *Vespas* 1071-1121.

25 Aristófanes cunhou a imagem do “zangão sem agulhão”, assim descrevendo todos os aproveitadores que sabem tirar vantagem das atividades (militares) e controvérsias (litígios) dos outros, sem fazer nada: cfr. *Vespas* 1113-1115 *ἀλλὰ γὰρ κηφήνες ἡμῖν εἰσιν ἐγκαθήμενοι/ οὐκ ἔχοντες κέντρον, οἱ μένοντες ἡμῶν τοῦ φόρου/ τὸν πόνον κατεσθίουσιν, οὐ ταλαπωροῦμενοι.*

26 O zangão platônico é simultaneamente o universo dos desejos e o jovem mesmo que o nutre e o acolhe dentro de si.

desapossando-os e apropriando-se dos bens de família Adimanto Com certeza Sócrates E se por acaso não conseguir? Achas que ele usará a força e até mesmo a violência? Adimanto Acho que sim! Sócrates E se o velho pai e a velha mãe se opuserem e lutarem, achas que ele terá medo e se absterá de cometer alguma ação tirânica? Adimanto Acho que não. E já me arrepio ao pensar nos pais de um tal filho! Sócrates Por Zeus, Adimanto, imagina: um tal indivíduo, por causa de um vão e recente amor por uma meretriz, está disposto a bater à mãe, seu primeiro e fundamental amor, assim como por um vão amor por um rapaz recém-chegado, ele está disposto a bater ao pai, seu indispensável e venerável amigo: o seu mais antigo amor! Ele escravizará os pais a estes seus amores... basta apenas que os leve para dentro de casa... Adimanto É mesmo assim! Sócrates Que felicidade ter dado à luz um filho tirano! (574a7-c8)

Eis que o pai-capital é devorado pela prole-das-dívidas: o sistema tipicamente democrático do crédito faz desaparecer a riqueza com um ato de violência que dissimula o parricídio, tal como acontece nas *Nuvens*. Mas há um outro elemento de grande importância: nas *Nuvens*, Fídipides ousa bater ao pai por causa de Eurípides e das suas trágicas histórias de incesto. Na *República* Platão diz que o jovem tirano, nos seus sonhos:

Não hesita em ir para a cama com a própria mãe, ou com qualquer homem, ou qualquer outro deus ou animal, nem em cometer qualquer assassinio. (571c9-d2)

Somente nos seus sonhos? Não! No ponto culminante da sua evolução, ele passa a comportar-se normalmente, mesmo desperto, tal qual era só às vezes em sonho! (οἷος ὀλιγάκις ἐγίγνετο ὄναρ, ὕπαρ τοιοῦτος αἰεὶ γενόμενος 574e3). Trata-se, evidentemente, duma aposiopese trágica: Platão evoca o incesto apenas dentro do mundo onírico, para depois afirmar mais geralmente que o tirano realiza o conteúdo dos próprios sonhos na vida. Aliás, a própria Jocasta não dissera a Édipo estas palavras ambíguas?

E tu? Tens medo de teres ido para a cama com tua mãe?/ São muitos os que sonharam de se terem unidos à própria mãe./ Basta não ter em conta estas coisas... e a vida torna-se mais fácil. (Édipo rei, 980-983)²⁷

27 σὺ δ' εἰς τὰ μητρὸς μὴ φοβοῦ νυμφεύματα:/ πολλοὶ γὰρ ἤδη κἀν ὄνειρασιν βροτῶν/ μητρὶ ξυνηυνάσθησαν. ἀλλὰ ταῦθ' ὄτω/ παρ' οὐδέν ἐστι, ῥᾶστα τὸν βίον φέρει.

Reticência por reticência: Platão segue as pisadas de Jocasta no jogo duplo do quase-silêncio e da quase-verdade. É mesmo surpreendente: as palavras mais “perversas” – pelo menos na perspectiva de Platão – que poderiam ser proferidas por uma mãe diante dum filho, ecoam entre as linhas do conto socrático... Mas a cena que Platão expõe concretamente aos nossos olhares não é menos perturbadora: o tirano cria um duplo degradante da própria mãe, uma meretriz, e/ou um duplo degradante do próprio pai, um rapaz tenro e novo, com os quais ele certamente vai para cama e os quais, ademais disso, tem a audácia de levar para a casa paterna, obrigando os próprios pais a servi-los. Poderíamos imaginar uma situação mais promíscua e incestuosa do que esta?

Tudo isto diz respeito ao “clímax privado” do tirano. Quanto ao clímax público:

Adimanto É claro que ele [o tirano] viverá à custa dos bens paternos. Ele, os seus amigos, os seus partidários e as suas meretrizes Sócrates Pois! Na verdade, é o povo que gera o tirano e tem que o alimentar. A ele e aos seus companheiros. [...] Aliás... e se por acaso o povo se irritar e disser que não é justo que seja o pai a sustentar um filho na flor da idade, mas sim o contrário: é o filho que deve sustentar o pai! E ainda que o pai não o tenha gerado nem elevado para ser escravo dos escravos dele nem para o sustentar em adulto, nem aos seus escravos e a toda a sua comitiva [...]. E se, por fim, o mandar sair da cidade, com toda a sua companhia, da mesma maneira que um pai manda o filho e a sua malcriada companhia para fora de casa? Adimanto O povo aprenderá quem é realmente a criança que ele próprio gerou, acarinhou e educou [...] Sócrates Estás por acaso a dizer que ele fará violência contra o pai? Que lhe baterá se ele não obedecer? Adimanto Exatamente [...] Sócrates É assim: o tirano é um parricida e um péssimo amparo para a velhice. (568e1-b7)

Sócrates revela o arcano final. Quem é o verdadeiro pai do tirano? É o povo e, com ele, a cidade democrática inteira, porque – como já vimos – todos, nesta cidade, contribuíram ao nascimento do monstro. Talvez seja o povo somente a vítima final e inconsciente de um mecanismo diabólico cujos principais responsáveis são os expoentes da elite do poder, da riqueza e do saber. Parricídio e incesto constituem portanto metáforas do regime democrático. Mas por que especificamente o parricídio e o incesto? Não há símbolos melhores nem mais poderosos para ilustrar o enredo inextricável de interesses privados e públicos no contexto de uma avidez geral, tão insaciável como voraz. De volta à imagem

inicial da qual partíramos: o que é que poderia ser a *politeia* democrática senão a máscara de um mercado, de um bazar, ou para nos exprimirmos em termos marxistas, de um “comitê de negócios”²⁸ com o qual todos os cidadãos são comprometidos, seja enquanto algozes seja enquanto vítimas? Não é Estrepsíades, corruptor e corrupto, a encarnação cômica deste sistema? E quanto a Édipo, não é ele parricida e incestuoso, o chefe aclamado por toda a cidade? Certamente, Estrepsíades, Fidípides e Édipo são somente personagens do teatro, sombras da imaginação. E certamente, se entretendo com as sombras do teatro, Platão pensava noutros personagens, reais e históricos, como Alcibiades por exemplo, expressão máxima da cidade democrática madura e da sua crise.²⁹ Mas também não nos esqueçamos do próprio tio de Platão, Crítias, o terrível oligarca, que ficou na história como sanguinário tirano. E se ainda quisermos ir mais para trás no tempo, encontraremos o grande Pericles, o qual, se nos ativermos à narração de Tucídides, tinha a coragem de dizer abertamente ao povo que a primazia da Atenas democrática sobre as outras cidades através do império naval, era uma verdadeira tirania a ser mantida e regida com a guerra!³⁰ Oligarquia, democracia, tirania: mais uma vez estamos perante, por assim dizer, à “roda das constituições”, quase como se fosse a Roda da Fortuna. De fato, Édipo, como todos lembramos, proclamava-se «filho da Fortuna» (*Édipo rei*, 1080), o que significa ser filho de ninguém. E no final da tragédia, nós ouvimos este rei contaminado exclamar repetidas vezes e em vários modos: «Quem me dera nunca ter nascido!».³¹ O comentário de Platão a tal propósito seria que, na verdade, este filho de ninguém, nunca deveria ter nascido, e com ele todos os filhos da democracia, como Alcibiades, Crítias, Péricles...

28 Assim Karl Marx definia no *Manifesto do partido comunista* o Estado burguês moderno. Pelo contrário, as passagens de Marx que nós pusemos em epígrafe, fazem referência àquela “verdadeira” e “enigmática” democracia, ainda não realizada, que seria a expressão plena e completa da sociedade civil. A este propósito, ver Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*: Paris, PUF/Collège International de Philosophie, 1997.

29 Já tinha tentado mostrar, noutras páginas, que entre o tirano da *República* e o Alcibiades do *Banquete* corre um fio condutor bastante consistente, cfr. Massimo Stella, *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*. Grenoble: Millon, 2006, pp. 154 ss.

30 Cf. *A guerra do Peloponeso*, II, 63,2: «Mas à supremacia vós não podeis renunciar – mesmo se alguém, neste momento de temor geral, queira favorecer a inércia: a vossa supremacia é uma tirania, a qual poderia parecer injusta, por um lado... contudo, é muito arriscado de a perder!» (ἐν τῇ ἀρχῇ [...] ἥς οὐδ' ἐκστῆναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν, εἴ τις καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι δεδιώς ἀπραγμοσύνη ἀνδραγαθίζεται: ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἣν λαβεῖν μὲν ἀδικὸν δοκεῖ εἶναι, ἀφείναι δὲ ἐπικίνδυνον).

31 Cf. toda a cena do êxodo do *Édipo rei* e, em particular, 1349 ss.

Referências Bibliográficas

- Platão, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 9º ed. [1º 1972]
- Platão, *A República*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Fontes Secundárias

- Abensour, A., *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*: Paris, PUF/ Collège International de Philosophie, 1997.
- Beltrametti, A., «Palinsesti sofoclei. I guerrieri, i fratelli, il sovrano. Prima e dopo il 411», in *Dioniso*, n. s. 2, 2012. Siracusa: Istituto Nazionale del Dramma Antico, pp. 63-91.
- Beltrametti, A., «Variazioni del fantastico: Aristofane, Platone e la recita del filosofo», in *Quaderni di storia*, 34. Bari: Dedalo, 1991, pp. 131-15.
- Bloom, A., *The Republic of Plato. Ttranslated with Notes and an Interpretative Essay by Allan Bloom*. New York: Basic Books, 1991 [1968].
- Bordes, J., *Politieia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Buarque, L. *As Armas Cômicas. Os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2011.
- Buarque, L., «Dramaturgia Cômica: razões platônicas para apreciar Aristófanes», in *Anais de filosofia Clássica*, vol. V, nº 10. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da UFRJ, 2011, p. 53-70 (<http://www.ifcs.ufrj.br/~afcf/>)
- Buis, E., *Échos sophistiques d'un rhétorique du droit dans le langage de Phidippide*, in Laks, A., Saetta-Cottone, R., *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de École Normale Supérieure, 2013, pp. 151-167.
- César Pompeu, A., M., *Aristófanes e Platão. A justiça na Polis*. São Paulo: Biblioteca 24horas, 2011, pp. 74-91.
- Dover, K. J., *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Ehrenberg, V., *Sophocles and Pericles*. London: Blackwell, 1954.
- Erickson, G. W, Fossa, J. A., *Estudos sobre o número nupcial*. Natal: SBHMat, 2001.
- Franco, I. *O Sopro do amor. Um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.
- Goux, J. J. *Oedipus, Philosopher*. Stanford: Stanford University Press, 1993 (english translation).
- Grilli, A., *Aristofane. Le Nuvole*. Milano: BUR, 2001. Intr., trad. e note di Alessandro Grilli.

- Joly, H., *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 1994² [1974]
- Knox, B. M. W., *Oedipus at Thebes*. New Haven: Yale University Press, 1957.
- Mastromarco, G., *Aristofane. Comédie I*. Torino: UTET, 1983.
- Mossé, C., *Les institutions grecques à l'époque classique*. Paris: Colin, 1967.
- Nightingale, A., W. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Palumbo, L. *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo, 2008.
- Pradeau, J. F., *Platon, l'imitation de la philosophie*. Paris: Aubier, 2009.
- Rashed, M., «Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36. Oxford: Clarendon Press, 2009, pp. 107-136.
- Rowe, C., *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rowe, C., *Aristotelian Constitutions*, in Rowe, C., Schofield, M., *The Cambridge History of Roman and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [2000], pp. 366-389.
- Santoro, F., *La citation des Nuées dans l'Apologie de Socrate de Platon*, in Laks, A., Saetta-Cottone, R., *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de École Normale Supérieure, 2013, pp. 193-206.
- Schofield, M., *Approaching the Republic*, in Rowe, C., Schofield, M., *The Cambridge History of Roman and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [2000], pp. 190-232.
- Serra, G., *Edipo e la peste. Politica e tragedia nell'Edipo re*. Venezia: Marsilio, 1994.
- Shear, L., «Koisyra: three women of Athens». *Phoenix*, XVII, n. 2. Toronto: Univesrity of Toronto Press, 1963, p. 99-112.
- Sommerstein, A. H., *The Comedies of Aristophanes - The Clouds*. Warminster: Aris & Phillips, 1982.
- Souza e Silva, M., *Aristófanes – Comédias I*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2006. Int., trad. e notas de Maria de Fátima Souza e Silva.
- Stella, M., *The Plaything of Things ou les Nuées selon Leo Strauss*, in Laks, A., Saetta-Cottone, R., *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de École Normale Supérieure, 2013, pp. 207-223.
- Stella, M., «A Caverna platônica e o teatro da cidade: o mito do livro VII da *República* entre *Bacantes*, *Rãs*, *Antígona* e *Paz*», *Anais de filosofia Clássica*, vol. V n° 10. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da UFRJ, 2011, p. 33-52 (<http://www.ifcs.ufrj.br/~afcl/>)
- Stella, M., *Sofocle. Edipo re*. Roma: Carocci, 2010. Intr., trad. e comm. a cura di Massimo Stella

- Stella, M., *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*. Grenoble: Millon, 2006 .
- Strauss, B. S., *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*. London/Ithaca: Princeton University Press and Routledge, 1993.
- Strauss, L., *Aristophanes and Socrates*. New York: Basic Books, 1966.
- Strauss, L., *Seminars on Plato's Republic*, Chicago 1961, (Book VIII: November 17, 1961), transcrição completa disponível no site: <http://archive.org/details/LeoStraussSeminarOnPlatosRepublicchicago1961>
- Susanetti, D., *Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme*. Roma: Carocci, 2012.