

A POLITEÍA PLATÔNICA E O DEUS CEGO: *riqueza e felicidade*

LUIZA FERNANDES VALDEZ

Graduanda em Filosofia (UFRJ)

luiza.valdez@gmail.com

Bolsista PIBIC (CNPq)

Orientadora: Profa. Dra. Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ)

RESUMO

Dentro da Tradição Clássica, é possível perceber pontes, influências e críticas entre autores e gêneros textuais e nesse trabalho em particular, discutiremos a influência que a peça *Ploûtos*, de Aristófanes, pode ter tido sobre Platão e sua filosofia. O objetivo não parece ser de forma alguma a crítica entre autores, e sim uma continuação e um aprofundamento filosófico no assunto que o riso trouxe à tona, já que os dois estão sim criticando algo, que é a *pólis* ateniense na qual vivem. Não é possível afirmar com total segurança que essa influência ocorre, mas o objetivo é justamente, através da análise dos textos e de seu conteúdo, encontrar e demonstrar pontos de convergência.

PALAVRAS-CHAVE

Platão; Filosofia Antiga; Comédia; Aristófanes; Literatura.

ABSTRACT

Inside of Classic Tradition, it's possible to notice bridges, influences and critics in between authors and textual genders and in this particular work, we will discuss the influence that the play *Plutus*, by Aristophanes, may have had over Plato and his philosophy. The goal doesn't seem to be, in any way, a critic between authors, but to go deep and continue to explore what laughter has brought to surface, since both are in fact criticizing something that is the Athenian *polis* in which they live. It's not possible, however, to accert with complete safety that this influence occurred, but the goal is, through the analysis of the original texts and its contents, to find and demonstrate converging points.

KEY WORDS

Plato; Ancient Philosophy; Comedy; Aristophanes; Literature.

INTRODUÇÃO

No início do Livro IV da República de Platão, Sócrates e Adimanto discutem sobre a felicidade dos guardiões da Cidade, após terem estabelecido tanto sua educação e seus moldes quanto suas habitações e seus bens. Deverão ser bem-educados e ter as melhores condições para que exerçam sua arte da melhor maneira possível. Mas serão felizes, vivendo dessa forma, sem bens próprios? E também: deve-se ter em consideração a felicidade da cidade como um todo ou de uma só parte? É a partir desse ponto que Sócrates começa a discussão sobre o dinheiro e a corrupção que esse trás para a cidade.

O texto e as questões serão analisados em conjunto com a peça *Plouutos*, de Aristófanes, onde uma cidade pobre e seus cidadãos se deparam com o deus da Riqueza maltrapilho e cego, impossibilitado de distinguir entre justo e injusto e não podendo, dessa forma, distribuir a riqueza de forma justa.

A PÓLIS E A FELICIDADE DOS GUARDIÕES

No Livro III da *República* Sócrates e seus interlocutores, após discutirem os *týpoi* e seu estilo, toda a *mousiké* e a *gymnastiké*, entre outras coisas como alimentação, dieta e medicina, começam a discutir a necessidade de uma mentira útil (Pl., *R.*, 3, 414-b), cujo objetivo é persuadir não só guardiões e chefes, mas também toda a cidade da utilidade da *paidéia* que construiram, e de como essa molda os *phýlaka* para que sejam perfeitos em seu trabalho. Sócrates então descreve o mito fundador, no qual os primeiros homens são moldados e criados na terra, já surgindo completamente prontos e com seus respectivos equipamentos. São todos irmãos, nascidos da mãe-terra e nela moldados pelo deus, que na composição de cada um insere um metal. Aos artífices e lavradores deu ferro e bronze, e aos guardiões e seus chefes deu ouro e prata. Gerarão entre si filhos, que terão (na maioria das vezes) a mesma composição preciosa de seus pais e não é possível para aqueles que possuem ferro ou bronze dentro de si tornarem-se guardiões. Dessa maneira, não terão ouro e prata de maneira nenhuma, seja como salário, decoração ou utensílios, pois já os possuem dentro de si mesmos e não devem poluir os metais preciosos de sua composição. Sócrates ainda argumenta que, se estes possuírem terras, dinheiros ou coisas do tipo, não serão mais guardiões, preocupando-se com seus bens e não com o bem-estar da cidade. Logo, não terão casas próprias e viverão juntos, e não terão salário, recebendo um pagamento proveniente dos outros cidadãos, em forma de alimentação.

Já no início do Livro IV, Adimanto interfere, questionando se esses guardiões serão felizes, vivendo dessa maneira, sendo responsáveis pela cidade sem, no entanto, poder usufruir dela e de seus bens ao mesmo tempo que protegem aqueles que possuem casas belíssimas, ouro e prata e tudo aquilo que julga-se constituir a felicidade. Sócrates então afirma que a cidade não foi moldada com o intuito de fazer essa

classe em especial feliz, e sim a cidade como um todo. Compara-a então à pintura de uma estátua, onde deve-se pintar cada parte como é devido, tendo por objetivo que o todo torne-se belo. Da mesma maneira deve acontecer com a cidade. Se tivermos como objetivo fazer felizes só lavradores, por exemplo, revestindo-os de bens e luxos, esses não mais trabalharão e mexerão com a ordenação da cidade. Porém, se isso acontece justamente com os *phýlaka*, esponsáveis pela liberdade e bem-estar da cidade, logo toda a cidade se perderá. Se cada um proceder sendo o melhor em seu trabalho, a cidade crescerá ordenada e bem administrada e por conseguinte, feliz. E dessa maneira cada um poderá participar dessa *eudaimonía* conforme sua própria natureza lhe permite, tendo em vista o *próton lógon* pronunciado por Sócrates ainda no livro II (Pl., R., 2, 370a-b).

■ PLOÛTOS, O DEUS CEGO

A comédia *Ploûtos* de Aristófanes foi encenada em 388 a.C., e é a última dentre as 11 peças que chegaram até nós, e mostra como, da mesma maneira que a Atenas pós-guerra de Corinto está se restabelecendo e conseqüentemente mudando, a Comédia também está se renovando, indo em direção à fase conhecida como Comédia Nova.

Suas personagens principais Crêmilo, seu escravo Carião e o deus *Ploûtos* se encontram após o camponês ir consultar Apolo sobre como deve educar seu filho, e ouve dele que não deve deixar escapar o primeiro que passar, persuadindo-o e levando-o até sua casa. Crêmilo e Carião logo encontram um homem cego, sujo e maltrapilho, que é *Ploûtos*. Esse foi cegado por Zeus para que não conseguisse distinguir entre justos e injustos ao distribuir riquezas, já que tinha prometido só se dirigir aos sábios e justos, e afirma que Zeus tem inveja dos bons.

Eles então se tornam responsáveis por levá-lo até o templo de Asclépio, que restabelecerá a visão de *Ploûtos*, para que esse volte a companhia dos justos. Porém é necessário, primeiramente, persuadi-lo que a recuperação valerá a pena, de que tudo aquilo que existe de belo e agradável só existe graças a ele, e ainda de que é mais poderoso do que o próprio Zeus. Feito isso, cabe a Carião ir buscar o coro da peça, que será formado por camponeses amigos e honestos, enquanto Crêmilo e seu amigo Blesidemo lidam com a difícil tarefa de expulsar de uma vez por todas a *Penía* (a Pobreza), que tenta os impedir de levar *Ploûtos* até Asclépio.

No *agón*, Crêmilo representa o deus *Ploûtos* contra *Penía*, que afirma ser a causa de todos os bens, enquanto ele a lembra como essa só causa fome, desconforto e tumulto. Quando ela diz que caso *Ploûtos* os faça ricos ninguém mais se interessará por sabedoria ou arte, fazendo com que cada um tenha que fazer tudo por si mesmo, ele contra-argumenta lembrando-a da existência de escravos e seu uso. Mas como será possível? Quem venderá criados se não precisa de dinheiro? Seguindo a mesma lógica, quem fabricará, construirá, fará tapeçarias e mantos, se já são ricos e não precisam trabalhar? Quem fará camas, perfumes, quem fará o trabalho manual?

Como existirá uma cidade, dessa maneira? A Pobreza então se proclama a “patroa”, já que força a necessidade do trabalho e da poupança, onde nada sobra e nada falta, fazendo dessa maneira “melhores cidadãos” que *Ploûtos*, que os faz barrigudos e preguiçosos enquanto a Pobreza os faz magros e mordazes. Posto isto, *Penía* faz uso de um argumento que antes foi usado pelo próprio deus (Ar., Pl., 108), quando este se recusava a recuperar a visão: mostra como pessoas que aparentam ser justas e de boa índole logo mudam seu jeito de ser quando se tornam ricos. O mesmo afirma a deusa, e Crêmilo concorda mas segue sem aceitar que esta seja melhor que a riqueza, e questiona porque todos querem dela fugir se ela é assim tão melhor. A discussão segue, e o *agón* termina com a deusa da pobreza sendo expulsa, enquanto proclama “Asseguro que vós ainda me haveis de mandar chamar” (Ar., Pl., 607).

RIQUEZA E A CORRUPÇÃO DA CIDADE

No *agón* da peça, a discussão de *Penía* e Crêmilo e como essa descreve os efeitos da Riqueza sobre os homens e suas vidas faz lembrar a República, onde Sócrates, no passo 421d tenta explicar aos seus interlocutores como tanto excesso quanto falta de dinheiro corrompem os artífices e suas artes, assim mexendo com toda a ordenação da cidade. Segundo seu raciocínio, o trabalho de um artífice é afetado quando este é pobre, de modo que torna-se pior pois não terá bons utensílios e objetos, fará obras ruins e ensinará seus filhos a serem artífices piores também. Da mesma maneira, um artífice que é rico será também ruim, pois será *argós kai hamelés* (preguiçoso e negligente). Logo, nenhum dos dois extremos será saudável para os cidadãos e para a cidade. Como trabalharão sendo pobres e sem meios? Porque trabalharão, se forem ricos? É necessária uma proporção, deve ter uma medida. *Ploûtos* e *Penía* são dois lados de uma mesma moeda — nenhum dos dois fará bem a uma cidade verdadeiramente justa.

É então determinado que os guardiões devem também contra isso guardar a cidade, impedindo a sua corrupção através do dinheiro. Porém, no passo 421b Sócrates afirma que se artífices, como oleiros e sapateiros se estragarem, isso não seria uma completa desgraça para a cidade, mas que se isso acontecesse com os guardiões, a cidade toda estaria destruída. Como a corrupção dos artífices afeta os guardiões? A resposta parece se encontrar ainda no Livro III no passo 401-b, quando Sócrates questiona se só os poetas e suas obras devem ser vigiados. Segundo o raciocínio, da mesma forma que aquilo que é produzido pelos poetas tem efeito sobre o caráter dos *phýlaka*, artífices ruins com obras ruins também terão, e os guardiões serão corrompidos se no meio desses viverem. Dessa forma, da mesma maneira que o poeta que tem seus versos fora dos moldes pré-estabelecidos seria convidado a se retirar da cidade, um artífice ruim também seria, de forma a não ter influência sobre o caráter dos jovens.

Voltando à peça de Aristófanes, após *Ploûtos* ter sua visão restaurada no tempo de Asclépio, vemos Crêmilo, Carião, sua família e amigos junto com o deus, em

feita. Carião então sai da casa para descansar os olhos da fumaça dos sacrifícios que estão sendo feitos em homenagem a *Ploûtos*, e após declarar o quão felizes estão todos e como é bom ser rico sem precisar fazer mal a ninguém, conta sobre a abundância e luxo que agora reside na casa. Logo entra em cena outro homem e seu escravo, levando roupas e sapatos velhos. Esse, quando questionado, diz ser “Um homem que antes era infeliz e agora é afortunado” (Ar., *Pl.*, 825), ao que Carião responde lhe chamando de *khreston*, algo como “útil” ou até “bom”, o que seria o motivo pelo qual o homem tornou-se afortunado, agora que o deus enxerga plenamente. Entra em cena o Sicofanta, um acusador, que se encontra na posição completamente oposta do Justo: se auto-proclama *kakodáimon*. Do mesmo jeito que a visão restaurada de *Ploûtos* tornou rico o Justo, fez com que o Sicofanta perdesse tudo. Ao longo da conversa, descobre-se que não é um lavrador, nem tão pouco aprendeu uma *tekhné*, uma arte, mas diz que presta serviços à sua cidade, às leis e à justiça, ao que o Justo responde questionando “Com que então meter o nariz na vida alheia é prestar serviços?” (Ar., *Pl.*, 913). Ao ser questionado novamente pelo justo, que o pergunta se não gostaria de uma vida tranquila e sem trabalho, é interessante ver como logo o homem que consideramos desonesto e injusto responde, dizendo que uma vida assim, sem ocupação, é “boa para carneiros” (Ar., *Pl.*, 922).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo voltamos à República, onde, em vários momentos da obra, Sócrates demonstra quão importante é que cada cidadão faça sua parte, conforme sua natureza, aspirando uma cidade bela e justa. Enquanto Pobreza e Riqueza ganham rostos e vozes na peça de Aristófanes, debatendo por si mesmos suas próprias funções e vantagens, Platão não parece precisar disso, retornando ao *agón* através de uma argumentação certeira, demonstrando seus efeitos na *pólis logói* e suas respectivas potências para a corrupção da mesma através da corrupção dos artífices.

Tanto *Ploûtos* quanto República descrevem utopias, nas quais homens justos buscam a felicidade. Enquanto a cidade de Platão é construída no *lógos*, a de Aristófanes é construída através da *mímesis* e do riso e não deve, porém, ser menos levada a sério por isso. Aristófanes usa-o para construir uma utopia na qual a *eudaimonía* é trazida aos justos através da Riqueza por um deus, enquanto os cidadãos da *pólis lógoi* Platônica são diretamente responsáveis por sua própria felicidade através da justiça. Enquanto a utopia de Aristófanes mantém sempre uma parte da cidade pobre e conseqüentemente infeliz, a de Platão a busca como um todo, deixando claro que não será possível alcançá-la se todos não forem bons e justos.

A reflexão acerca da pobreza então nos leva até o *Banquete*, onde descobrimos, através de Diotima, que *Penía* é ninguém menos que mãe de Eros. Mas antes disso, após os discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco e Aristófanes vem Agatão, que critica os discursos anteriores por tratarem de Eros sem contudo falar de sua natureza. É necessário explicar sua origem e só então falar sobre seus benefícios.

Eros é o eudaimonéstaton (o mais feliz) dos deuses, o mais belo, e o melhor. E afirma o completo oposto do que Fedro diz em seu discurso, já que para Agatão Eros é o mais jovem deus, fugindo e tendo ódio da velhice e sempre procurando a companhia dos moços, seus semelhantes. É, também, temperante, justo, gracioso e corajoso (Pl., *Smp.*, 196b-e), e por ser o melhor e mais belo dos seres, é também a causa de tais coisas para todos.

Quando Agatão finaliza seu discurso, estrondosos aplausos e elogios rompem. Sócrates logo afirma não conhecer esse tipo de elogio, onde não é a verdade sobre o objeto que é dita, e sim tudo de belo e grandioso que seja possível, mesmo que não seja real. O discurso de Agatão, embora grandioso e imponente, não parece ser fundado na verdade, e sim cheio de belos atributos, porém sem fundamentos. E após fazer uma série de questões para Agatão, Sócrates chega a conclusão de que Eros, amando tudo aquilo que é belo e bom, as deseja, e já que só podemos desejar aquilo que não possuímos, Eros carece tanto do que é Bom quanto do que é Belo. Seu interlocutor diz não conseguir lhe contestar, então Sócrates começa a narrar a conversa que teve com Diotima de Mantinéia, alguém muito entendida no assunto, assim criando outro diálogo dentro dos diálogos já existentes.

O diálogo com a estrangeira começa justamente onde a discussão com Agatão foi interrompida: Como é possível que Eros não seja nem belo nem bom? Sócrates questiona se ele então é feio e mau. Mas o que não é belo não é necessariamente feio, da mesma forma que aquele que não é sábio, não é necessariamente ignorante. Segundo Diotima, há algo inexplicável no intermediário entre sabedoria e ignorância, que não pode ser demonstrado e nem ignorado, já que atinge o real, sendo chamado de “opinião verdadeira”. Eros, não sendo nem feio nem belo, nem bom nem mau, encontra-se no meio desses extremos. Com isso posto, é o momento do “status” de “grande divindade” (*mégas theós*) cair por terra.

Tendo em mente que os deuses são belos e felizes, e que felizes são aqueles que possuem coisas belas e boas, como seria possível Eros ser deus, já que estabelecemos que não é belo, e que carece de coisas belas e boas, não as possuindo? Voltamos novamente ao intermediário, ou seja: Eros não será mortal nem imortal, nem deus nem humano, e sim um grande demônio (*daímon mégas*). Responsável por interpretar e levar para os deuses o que vai dos homens e vice-versa, está “entre” permitindo o contato entre mortais e imortais todo o tempo. Sócrates então questiona sobre os pais desse *daímon* (Pl., *Smp.*, 203a), ao que Diotima responde contando a história de sua geração. No dia do nascimento de Afrodite um banquete foi preparado pelos deuses e entre eles estava *Poros*, filho de *Métis*. No fim do banquete chega *Penía*, com a intenção de mendigar, e vendo *Poros* embriagado de néctar e adormecido, decide com ele ter um filho e deitando-se ao seu lado, concebe Eros. Esse, por ter sido concebido no dia do nascimento de Afrodite, e sendo Afrodite bela e ele amante das coisas belas, torna-se seu companheiro.

Sendo filho de quem é, possui características interessantes e peculiares: além de não ser belo e delicado, como já foi antes estabelecido, é pobre, áspero, esquelético, sem casa, sem agasalho e sem sapatos. Dorme ao ar livre, no chão e sem agasalho. Mas por outro lado, como filho de *Poros*, é bravo, audaz, excelente caçador, sempre a

pensar em planos para apanhar tudo que é belo e bom, sagaz, filósofo toda vida (Pl., *Smp.*, 203d), amigo da sabedoria, mágico, feiticeiro terrível e sofista.

Diotima ainda oferece uma outra informação, falando novamente sobre como Eros se encontra no meio caminho entre Sabedoria e Ignorância. Sendo a sabedoria o que há de mais belo, e sendo Eros amante do belo, é filósofo. Quem é sábio, já possui a sabedoria, então não se dedica à filosofia. Já aquele que possui ignorância, que não é nem bela nem boa, também não se dedica à filosofia, pois já se considera muito bem-dotado.

Tendo em mente todas essas informações sobre a *paidéia* dos *phýlaka*, a *eudaimonía*, e a corrupção da *pólis*, parece impossível não ver que todas elas dependem justamente daquelas coisas que estão entre dois opostos. Desde a *mousiké* e a *gymnastiké* – onde o abuso ou falta pode causar a má formação dos jovens, ou passando por toda a discussão sobre dieta e medicina, passando pela corrupção da cidade através de excesso ou falta de dinheiro e chegando até o consequente efeito disso sobre a *eudaimonía* e falta de justiça dessa *pólis* –, a necessidade de harmonia e temperança se faz presente, deixando claro que não será possível alcançar uma Cidade Justa sem elas.

Não seria então Eros uma metáfora interessante para a figura do *phýlax*? Por isso a história de sua origem, presente no discurso de Diotima, se faz tão importante. Ao ser filho de *Penía* e *Poros*, possui as melhores (ou pelo menos, as mais interessantes) características dos dois. A sua pobreza, proveniente da mãe, indica a falta de algo, mas ao mesmo tempo herdou do pai a coragem e vontade de ir atrás daquilo que deseja e de sofrer pelo que deseja, se necessário for. A dualidade herdada por Eros através de sua geração parece um espelho da dualidade que o *phýlax* precisa aprender e pôr em prática para o bom funcionamento da *pólis*, para que essa se torne Justa e Feliz.

Termino o artigo com uma citação, tida por muitos como de Eurípides, presente na peça *Ploútos* na fala de Hermes (Ar., *Pl.*, 1151), quando este pede abrigo e comida para Crêmilo e Carião, tentando desertar dos outros deuses: “Pátria é toda a terra onde alguém é feliz”.

LISTA DE ABREVIATURAS

- Ar. *Pl.* – Aristófanes (*Plutus*)
- Pl. *Smp.* – Platão (*Symposium*)
- Pl. *R.* – Platão (*Respublica*)

FONTES

ARISTÓFANES. *Pluto (A riqueza)*. Tradução, introdução e notas de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

ARISTÓFANES. *O dinheiro*. Tradução do grego, introdução e comentário de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

ARISTOPHANES. *The Knights/Peace/The birds/The assemblywomen/Wealth*. Translated by David Barret and Alan H. Sommerstein. England, Penguin Books, 1977.

ARISTOPHANE. *Ploutos*. Texte établi par Victor Coulon, Traduit par Hilaire van Daele. Paris, Les Belles Lettres, 1958.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 4ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. 4ª edição. Pará: Editora Editora da Universidade Federal do Pará, 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOOPER, Anthony. The greatest hope of all: Aristophanes on human nature in Platos's Symposium. *The Classical Quarterly*, v. 63, n. 02, p 567-579, Dezembro, 2013.

LUDWIG, Paul W. Politics and Eros in Aristophanes' Speech: Symposium 191e-192a and the Comedies. *The American Journal of Philology*, v. 117, n. 4, p. 537-562, Fevereiro, 1996.

NEUMANN, Harry. On the comedy of Plato's Aristophanes. *The American Journal of Philology*, v. 87, n. 4, p. 420-426, Outubro, 1966.

OLIVEIRA, F. de; SILVA, M. de F. *O teatro de Aristófanés*. Faculdade de Letras, Coimbra, 1991.

SMITH, Nicholas D. Political Activity and Ideal Economics: Two Related Utopian Themes in Aristophanic Comedy. *Utopian Studies*, V. 3, N. 1, p. 84-94, 1992.