

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Tiago Azambuja Rodrigues

**O MÉTODO DE LEO STRAUSS DE LEITURA DOS DIÁLOGOS DE
PLATÃO: UM ESTUDO A PARTIR DA *REPÚBLICA***

Santa Maria, RS
2021

Tiago Azambuja Rodrigues

**O MÉTODO DE LEO STRAUSS DE LEITURA DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO: UM
ESTUDO A PARTIR DA *REPÚBLICA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Santa Maria, RS
2021

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Finance Code 001

Rodrigues, Tiago Azambuja Rodrigues

O Método de Leo Strauss de Leitura dos Diálogos de

Platão: um estudo a partir da República/ Tiago Azambuja Rodrigues. - 2021.

139 p.; 30 cm

Orientador: José Lourenço Pereira da Silva

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa

Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de

Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2021

1. Eros 2. Logografia/Abstração 3. Ironia 4. Dramaticidade 5. Método de Leitura dos Diálogos de Platão I. Pereira da Silva, José Lourenço II. Título.

Tiago Azambuja Rodrigues

**O MÉTODO DE LEO STRAUSS DE LEITURA DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO: UM
ESTUDO A PARTIR DA *REPÚBLICA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**

Aprovado em 24 de março de 2021:

José Lourenço Pereira da Silva, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

José Carlos Baracat Júnior, Dr. (UFRGS)

William Henry Furness Altman

Santa Maria, RS,
2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa.

À comunidade acadêmica da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), que me recebeu e colocou à minha disposição todas as oportunidades possíveis para que este trabalho fosse realizado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSM), representado pelos coordenadores Prof. Dr. Tiegue Vieira Rodrigues, Prof. Dr. Eduardo Vicentini de Medeiros (coordenador substituto) e pela Assessora Administrativa Jaíne Soares de Paula Vasconcellos, os quais ofereceram toda a estrutura institucional e material para que este trabalho fosse conduzido da melhor forma possível.

Ao meu professor e orientador Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva, que tem prestado todo auxílio técnico, acadêmico e profissional possível para a conclusão desta pesquisa. Com profissionalismo e objetividade, o professor Lourenço tem paternalmente contribuído e auxiliado meu trabalho; o meu sincero agradecimento.

Aos professores membros da banca examinadora, Prof. Dr. José Carlos Baracat Júnior (UFRGS) e Prof. Dr. William Henry Furness Altman, pela pronta disposição no aceite do convite, pela leitura e pelas críticas.

À minha família, Lorinelson de Carvalho Rodrigues, Sônia Regina Azambuja (meus pais), Sara Moreno Cyrino Carvalho e Ester Carvalho Rodrigues (companheira e filha). Aos primeiros, gratidão pelo dom da vida, às últimas, gratidão pelo amor, aprendizagem e a vivacidade oferecida em meu caminho.

RESUMO

O MÉTODO DE LEO STRAUSS DE LEITURA DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO: UM ESTUDO A PARTIR DA *REPÚBLICA*

AUTOR: Tiago Azambuja Rodrigues

ORIENTADOR: José Lourenço Pereira da Silva

Este trabalho é consagrado ao método de Leo Strauss de leitura dos diálogos de Platão. Nele, nós reconstruímos o método de Strauss de forma pedagógica, isto é, conjuntamente com a famosa e controversa interpretação de Strauss da *República*, com o fim de elucidar a própria “*práxis*” (a operação ou funcionamento) da hermenêutica do autor. Tal como interpretamos esse método, ele consiste em três princípios gerais: i) ironia, ii) comicidade e iii) necessidade logográfica. Baseada nestes princípios, se trata de uma leitura que aborda os diálogos de Platão tendo como foco principal mais a dramaticidade destes que seu conteúdo filosófico. Por esta razão, o “Strauss leitor de Platão” faz parte da (recente) tradição dialógica de leitura dos diálogos, a qual revisita e revive a questão literária e dramática dos escritos platônicos. Assim sendo, é imprescindível, sobretudo para o leitor não familiarizado com a abordagem de Strauss, que se entenda a relação de estrita vinculação e dependência entre o seu modo de ler os diálogos e a interpretação da *República* (*Politeia*) por ele proposta. A interpretação de Strauss da *Politeia* é dramática, se volta para o enredo e para a ação desta. Segundo ele, a ação principal do diálogo é a ação de Gláucon, que concerne à remissão da ambição política extrema. É também a purgação do leitor de Platão, que passa pela mesma catarse do personagem. Esse propósito é alcançado pelo Sócrates de Platão através do “experimento” da *kallipolis*, que, se bem entendido, serve para mostrar os limites e a natureza da realidade política ou da cidade (*polis*). A cidade bela, ao ver de Strauss, é irônica, pois dissimula deliberadamente a respeito do corpo ou é construída em abstração ou desprezo proposital do *eros*. A realidade erótica-afetiva do homem (chamemos corporeidade) mostra que a *kallipolis*, que requer a comunidade da propriedade e da família, é impossível, isso porque não se pode ultrapassar as limitações impostas pelo corpo. Igualmente, o *eros* dos filósofos, o *eros* em sentido nobre, os conduz à vida contemplativa e em oposição às coisas da cidade. O leitor atento de Platão, o filósofo potencial, sendo capaz de entender essa mensagem aprende sobre a natureza e limites das coisas políticas. Aprende que a sede de justiça, em toda sua intensidade, não pode ser saciada pelos ideais políticos, mas pela vida filosófica, a vida verdadeiramente justa, que é a vida retirada.

Palavras-chave: Método de Leo Strauss. Ironia. Abstração do *eros*.

ABSTRACT

THE LEO STRAUSS METHOD OF READING PLATO'S DIALOGUES: A STUDY FROM THE *REPUBLIC*

AUTHOR: Tiago Azambuja Rodrigues

ADVISOR: José Lourenço Pereira da Silva

This work is devoted to Leo Strauss' method of reading Plato's dialogues. We reconstructed it in a pedagogical way, that is, in conjunction with Strauss' famous and controversial interpretation of the *Republic*, in order to elucidate the “praxis” itself (the operation or functioning) of the author's hermeneutics. As we interpret this method, it consists of three general principles: i) irony, ii) comicality and iii) logographic necessity. Based on these principles, it is a reading that addresses Plato's dialogues in view of their dramatic nature and not only their philosophical content. For this reason, the “Strauss reader of Plato” is part of the (recent) dialogical tradition of reading dialogues, which revisits and revives the literary and dramatic question of platonic writings. Therefore, it is essential, especially for the reader unfamiliar with Strauss' approach, to understand the relationship of strict connection and dependence between his way of reading the dialogues and the interpretation of the *Republic* proposed by him. Strauss' interpretation of *Politeia* is dramatic, it turns to the plot and its action. According to him, the main action of the dialogue is the action of Gláucon, which concerns the remission of extreme political ambition. It is also the purge of Plato's reader, who goes through the same catharsis as the character. This purpose is achieved by Plato's Socrates through the *kallipolis* “experiment”, which, if well understood, serves to show the limits and nature of political or city reality (*polis*). The beautiful city, as seen by Strauss, is ironic, as it deliberately conceals about the body or is constructed in abstraction, or deliberate disregard for *eros*. The erotic-affective reality of man (corporeality) shows that *kallipolis*, which requires the community of property and family, is impossible, that because the limitations imposed by the body cannot be overcome. Likewise, the philosophers' *eros*, *eros* in a noble sense, leads them to contemplative life and in opposition to the things of the city. Plato's attentive reader, the potential philosopher, being able to understand this message learns about the nature and limits of political things. He learns that the thirst for justice, in all its intensity, cannot be quenched by political ideals, but by philosophical life, the truly just life, which is withdrawn life.

Keywords: Leo Strauss' Method. Irony. *Eros* Abstraction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 OS DIÁLOGOS DE PLATÃO ENTRE O DRAMA E O TRATADO	14
1.1 A ABORDAGEM MONOLÓGICA DOS DIÁLOGOS.....	15
1.1.1 Breve exemplificação da Abordagem monológica: a <i>República</i> e o <i>Mênon</i>	17
1.2 A ABORDAGEM DIALÓGICA DOS DIÁLOGOS.....	21
1.2.1 A forma dos diálogos: drama e textualidade	22
1.2.2 A orientação contextual dos diálogos	24
1.2.3 Foco não doutrinário dos diálogos.....	27
1.2.4 Síntese das duas abordagens	29
1.3 O MODO CONVENCIONAL DE LEITURA E O PROCESSO DE ESQUECIMENTO DA DRAMATICIDADE DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO.....	32
1.3.1 Platão inimigo da arte e “autor do texto”	32
1.3.2 O neoplatonismo e a desdramatização dos diálogos.....	36
1.3.3 A perda da dramaticidade dos diálogos de Platão e o “Platão doutrinário”	41
1.3.4 A lexis e a temporalidade dos diálogos	41
1.3.5 Sinopse histórica e breve quadro geral das interpretações dos diálogos.....	43
1.3.6 Apontamentos sobre o neoplatonismo e a desdramatização dos diálogos.....	45
2 LEO STRAUSS E OS DIÁLOGOS DE PLATÃO.....	47
2.1 PLATÃO E A ESCRITA NAS ESTRELINHAS.....	47
2.2 LEO STRAUSS INTÉRPRETE DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO	52
2.2.1 O método de Leo Strauss de leitura dos diálogos de Platão: a ironia de Sócrates como primeira chave	55
2.2.2 A “voz” de Platão nos diálogos.....	60
2.2.3 O caráter dramático dos diálogos de Platão	64
3 O MÉTODO DE LEO STRAUSS DE LEITURA DOS DIÁLOGOS A PARTIR DA <i>REPÚBLICA</i>	68
3.1 FORMA, TÍTULO E O PROBLEMA DA <i>REPÚBLICA</i>	72
3.1.2 A <i>República</i>: tempo, personagens, circunstâncias e ação	75
3.1.3 Sócrates na Casa de Polemarco: a justiça e os distintos tipos de homens	78

3.1.4 A Justiça de Céfalo e Polemarco ou do Oligarca e do Democrata	80
3.1.5 Trasímaco e a justiça do Sofista	83
3.2.5 O governante como artesão infalível e a justiça como arte	88
3.2.6 Inflexão e aparente derrota de Trasímaco	90
3.3 KALLIPOLIS, EROS E FILOSOFIA	94
3.3.1 O ato de Gláucon e a cura da ambição política	94
3.4 A JUSTIÇA E A BOA CIDADE	98
3.4.1 Educação dos Guerreiros e a Nobre Mentira	103
3.4.2 Nobre mentira, comunismo absoluto e a justiça	105
3.5 PARALELISMO, EROS E IRONIA	110
3.5.1 Kallipolis, corporeidade e a filosofia	117
3.5.2 Da possibilidade e desejabilidade da comunidade das mulheres e filhos	118
3.6 KALLIPOLIS, VIDA JUSTA E A FILOSOFIA	123
3.6.2 O idealismo político da República e a vida filosófica	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS	136

INTRODUÇÃO

Na presente dissertação, nos ocupamos do método de Leo Strauss¹ (1899-1973) de leitura dos diálogos de Platão. Este tema evoca e se insere no contexto da questão metodológica dos diálogos (BENOIT 2015), isto é, de como ler os diálogos de Platão. Por sua vez, a questão metodológica remete ao problema da aproximação dialogal (VEGGETTI 2010), Platão, diferente de Aristóteles e outros filósofos, não escreveu tratados, mas diálogos compostos por vários personagens, de modo que devemos perguntar sobre a presença de Platão nos diálogos: é Platão quem nos fala ou os seus personagens? Platão se valeu de diversos personagens, Sócrates, os Estrangeiros, Timeu etc., qual deles é seu porta-voz de fato? Normalmente, concebemos Sócrates como o porta-voz de Platão, especialmente por ele aparecer na maioria dos diálogos e por conduzir a conversa. No entanto, no mundo platônico Sócrates é um homem irônico, retratado nos diálogos como tal. O que significa isso?

Como veremos, L. Strauss se inscreve dentro de uma tradição de interpretação dos textos de Platão, a tradição dialógica (PRESS 1997), que oferece resposta bem singular a tais questionamentos. Pontualmente, a resposta do autor assere ser os diálogos de Platão textos irônicos e cômicos², sendo as categorias da ironia-dissimulatória e dramaticidade-cômica fundamentais para a hermenêutica de Strauss. A partir de tais categorias, ao seu modo, o autor é capaz de reconstruir a lógica do enredo dos diálogos Platônicos, isto é, os princípios através dos quais as cenas são construídas, o perfil dos personagens é elaborado, a lógica das conversações se ancora etc. Além disso, com base na chave hermenêutica da ironia e comicidade, ele oferece o solo conceitual no qual a natureza do diálogo de Platão é supostamente explicada: estes são obras dramáticas ou são irônicos de raiz.

Ao trazer essa leitura dramática dos diálogos, Leo Strauss recebe um lugar de certo relevo dentro da história dos estudos de Platão (PRESS, 2018) – bem como por ser esta leitura a tentativa de “uma análise profunda, detalhada e completa dos diálogos que integra detalhes literários e contextuais” (PRESS, 1997, p. 20). Ademais, ao proceder assim, o autor apresenta uma maneira de ler os diálogos de Platão diferente daquela pela qual estes têm sido lidos ao

¹ Leo Strauss (1899-1973), conhecido por títulos como ‘*O que é Filosofia Política*’ e ‘*Direito Natural e História*’, é um autor cuja obra fora consagrada a elaboração de uma filosofia política inspirada na filosofia clássica grega da *polis* e sua revitalização. Para uma introdução ou primeiro contato com o trabalho do autor, Cf. Smith, *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, 2009 e Batnitzky, *Leo Strauss*, 2016.

² Todos os conceitos relativos ao método de Strauss e às tradições dialógica e monológica são esclarecidos no primeiro capítulo deste trabalho.

longo do tempo, especialmente por influência do neoplatonismo (REALE 1997, BENOIT 2015): nos referimos ao modo monológico de ler os diálogos de Platão, de os ler apenas como tratados, de no essencial buscar nos textos do filósofo ateniense “pura e simplesmente” uma coleção de doutrinas e teorias acerca de determinados problemas filosóficos (sobre a natureza da realidade, sobre o conhecimento, a virtude etc.).

Ora, em virtude desse lugar de Leo Strauss na tradição dos estudos de Platão como um todo, temos uma boa razão para um estudo mais atento de seu método de leitura dos diálogos. Porém, uma razão mais forte endossa essa justificativa. No contexto da pesquisa brasileira, poucos são os estudos voltados para a obra do autor em geral (Strauss tem importantes estudos sobre autores antigos, judaicos e modernos) e menos ainda para os originais e controversos estudos “straussianos”³ acerca de Platão. Por essa razão, se faz necessário um estudo que introduza e apresente o modo como Strauss lê Platão, que faça uma exposição detida de seu método.

Este trabalho é voltado a esse propósito. Assim, apresenta um estudo sobre o método de Strauss, com o intuito de que ele seja compreendido adequadamente, em sua concretude, isto é, expõe os princípios gerais que o orientam ao lado de sua interpretação de um dos diálogos de Platão, ou seja, a partir da interpretação de Strauss da *República*, que é exemplar para este fim. Assim sendo, se torna uma fonte de divulgação alternativa e complementar, pois, no meio da pesquisa brasileira, o autor é conhecido acima de tudo através de Mario Veggetti (2010), cuja reconstrução da interpretação de Strauss da *República* é deveras sintética e, do ponto de vista da crítica que apresenta, bastante frágil. Por tais razões, o leitor não encontrará nesta dissertação um trabalho crítico sobre o método de Strauss, no máximo, apontamentos e indicações a esse respeito.

Além disso, seguindo a intenção de tornar conhecido e inteligível o método de Strauss e a sua controversa interpretação da *República*, devemos estar cômnicos da conexão entre os princípios do método “straussiano” e a sua tese de que a *República* tem um sentido irônico, que a cidade bela, que é construída por Sócrates e os irmãos Gláucon e Adimanto, é irônica. Dessa maneira, compreenderemos que a asserção de que a *kallipolis* é irônica talvez não é algo grotesco, um tipo de argumento *ad hoc* para livrarmos Platão da alcunha de totalitário (no sentido de Karl Popper) ou de o associarmos às inúmeras teses escandalosas com que nos deparamos na *kallipolis* (comunidade das mulheres e crianças, sociedade de castas, eugenia, expulsão dos cidadãos mais velhos etc.). Ao contrário, perceberemos que temas centrais que

³ A partir de agora, toda vez que nos referirmos a Strauss pelo adjetivo straussiano, usaremos aspas, quando nos referirmos aos seus seguidores, usaremos o termo straussiano sem aspas.

tocam a sua interpretação da *República* são complexos e muito bem articulados, como é o caso dos temas da ironia e comicidade, da abstração do *eros* e da relação entre a filosofia e a política.

Outrossim, convém compreendermos que o modo como Strauss lê os diálogos de Platão se insere dentro da tradição dialógica de leitura destes (como ora mencionado), a qual emerge a partir do século XIX e XX (sobretudo). Essa tradição é uma espécie de revitalização e redescoberta da dimensão literária e dramática dos diálogos, um trabalho sofisticado de sistematização e racionalização destas dimensões. É imprescindível a aprendizagem dos conceitos centrais dessa abordagem, que envolve drama, ação, ocultação, níveis narrativos, ironia, comicidade, entre outros. Ao absorver os conceitos propriamente ditos da tradição dialógica e os princípios do método do Strauss, o passo seguinte é nos aproximarmos da história de leitura dos diálogos, a qual é capaz de nos mostrar que o modo de Strauss os ler foi, na verdade, aos poucos se apagando, se perdendo, sobretudo devido à sobreposição da tradição neoplatônica sobre eles. Observe o leitor que essa contextualização conceitual e histórica são uma espécie de propedêutica ao método do autor, sendo o fio condutor que liga os dois momentos de nossa ampla exposição: a parte relativa a essa conjuntura conceitual e histórica e a parte relativa ao método do autor e ao estudo de caso propriamente ditos⁴.

Com base no exposto, nesta dissertação nossos objetivos principais são: i) reconstruir o método de Strauss de leitura dos diálogos a partir de uma espécie de estudo de caso de sua interpretação da *República*, mostrando a conexão existente entre ambos e ii) reconstruir o fundamento metodológico e histórico que o sustenta, que diz respeito à tradição dialógica e ao que chamamos de processo histórico de esquecimento da dramaticidade dos diálogos. Os objetivos específicos, por seu turno, são: i) descrever os princípios que constituem o método de Strauss, que são os princípios da ironia-dissimulatória, dramaticidade-cômica ou “dramaticidade-abstrativa” e da necessidade logográfica, o princípio que guia a escrita dos bons escritos (no sentido de *Fedro*, 264); ii) descrever a interpretação de Strauss da *República*, que recai sobre os temas da abstração do *eros*, da relação entre filosofia e política e do sentido da *kallipolis*, que é sobre os limites essenciais da natureza da própria cidade; e iii) evidenciar a relação entre drama e conteúdo na interpretação de Strauss, que se refere, como veremos, ao ato de Gláucon e de Trasímaco e à ligação destes dois atos com o significado irônico da

⁴ Note o leitor que não pretendemos fazer uma reconstrução historiográfica e filológica rigorosa dos autores e fontes que indicamos como responsáveis pelo modo como Platão tem sido lido ao longo do tempo, mas antes apontar apenas um norte histórico desse processo. Assim, quando citamos o neoplatonismo, Proclus, Nietzsche, Heidegger, Derrida, entre outros, não estamos nos comprometendo com aquilo que de verdadeiro eles disseram acerca dos diálogos de Platão, mas apenas mapeando o campo de influência histórica de suas opiniões e concepções.

República, que tem a ver com a tese controversa de Strauss concernente à escrita nas entrelinhas.

Levamos a cabo esses objetivos através de três capítulos principais, pelos quais todos os temas, problemas e conceitos que mencionamos e expomos acima são explicados. Assim, no primeiro capítulo, explicamos as diferenças entre as tradições monológicas e dialógicas, as comparando e esclarecendo os conceitos principais que as tocam. Além disso, descrevemos o processo histórico de esquecimento da dimensão dramática dos diálogos, que, ao ver de Benoit (2015), é produto de uma profunda incompreensão da ordem das temporalidades destes. No segundo capítulo, nos dedicamos à descrição e exposição do método de Strauss; nele, trazemos aos leitores uma breve apreciação da questão da escrita nas entrelinhas. No capítulo final, fizemos a exposição acerca da interpretação “straussiana” da *República*. Nas linhas abaixo, iniciamos esse empreendimento.

1 OS DIÁLOGOS DE PLATÃO ENTRE O DRAMA E O TRATADO

Iniciaremos este capítulo falando de duas abordagens ou de dois modos de ler os diálogos de Platão, um tradicional e corrente e outro alternativo e emergente, o primeiro, chamado de *monológico*, o segundo, de *dialógico*⁵. O modo monológico, com o qual estamos todos habituados, está relacionado com a imagem convencional de Platão que fora construída ao longo da história de leituras e interpretações dos seus textos, imagem pela qual Platão é visto como autor de certas doutrinas e inventor de um sistema filosófico⁶; sendo essas doutrinas e sistema encontrados em seus diálogos, onde o filósofo nos apresenta as suas teorias, ideias ou pensamentos.

A abordagem monológica deixa de lado o elemento literário e dramático dos diálogos, com o propósito de que, ao os lermos como tratados, possamos identificar e encontrar as doutrinas e filosofia de Platão. Assim procedendo, ignora deliberadamente que os diálogos de Platão sejam uma forma literária e dramática de escrita e comunicação, em que, ao invés de nos depararmos com Platão se comunicando conosco em primeira pessoa, somos colocados diante de personagens que se põem a conversar sobre temas e questões filosóficas – sobre a justiça, o conhecimento, a virtude, o governo político ideal etc.

Por esta razão, dentro da perspectiva monológica, ler os escritos de Platão requer identificar o porta-voz ou personagem do diálogo que fala em nome do autor, porta-voz que seria a fonte ou emissor de suas ideias, teorias e doutrinas, sendo estas últimas comunicadas através do argumento do texto – pois, afinal, a forma argumentativa e conceitual, se diz, é a forma por excelência de “produção” do conhecimento ou conteúdo filosófico. Esquemáticamente falando, temos o seguinte tripé: i) Sócrates é o porta-voz principal de Platão, ii) há uma doutrina de Platão expressada por Sócrates (ou pelos personagens que falam por Platão, nas ocasiões em que Sócrates não cumpre essa função) ao longo dos vários diálogos e iii) essa doutrina é comunicada por meio dos argumentos do texto.

⁵ Este modo de nomear as leituras em *monológico* e *dialógico* é usado por empréstimo da teoria literária de Mikhail Bakhtin (1895 - 1975), na qual se fala em dois tipos de discursos, “o primeiro [monológico], que usa um estilo singular para articular uma visão de mundo singular e unificada, o segundo [dialógico] usa muitos estilos ou vozes que expressam muitas visões de mundo que não são unificados pelo autor em um julgamento ou interpretação geral” (PRESS, 1997, p. 21-22, acréscimo nosso). O modo monológico ocorre na forma filosófica ocidental tradicional e predominante de comunicação, que é a do tratado, o dialógico, na forma de comunicação que vimos nos diálogos de Platão mesmo, em que há pluralidade de vozes (expressa pela multiplicidade de personagens) e de visões, que são não unificadas e, inclusive, antagônicas e divergentes.

⁶ Por sistema filosófico, não queremos falar que Platão tem um sistema filosófico, por exemplo, como Hegel, algo grandiloquente, fechado, total, mas que nos diálogos supostamente há um conjunto ou coleção de doutrinas que formam um todo ou uma coerência, as quais chamamos normalmente de pensamento ou filosofia de Platão – sistema, então, entendido em sentido genérico, não rigoroso.

Não obstante esse modo de ler os diálogos de Platão como se fossem tratados ter sido predominante desde sempre, tem surgido, especialmente no século XX, um modo alternativo de os ler. Este modo alternativo diz respeito à abordagem dialógica ora citada. Nesta abordagem, os diálogos de Platão são lidos e entendidos como obras dramáticas, como dramas⁷. Isto quer dizer que no modo dialógico são essenciais os elementos literários dos diálogos, seja para a compreensão ou para a *significação* do conteúdo filosófico destes. Neste paradigma interpretativo dos diálogos, naturalmente, não há o compromisso com a imagem de Platão como autor de doutrinas ou de um sistema filosófico, ao contrário, se põe em questão o esquema de leitura pelo qual Sócrates aparece como o porta-voz de Platão, como comunicador de sua doutrina, bem como a ideia de que essa doutrina é encontrada univocamente nos argumentos do texto.

A seguir, passaremos a descrever conceitualmente e estruturalmente as vias monológica e dialógica respectivamente. Iremos destacar e explicar cada um de seus elementos estruturais, fornecendo, sempre que possível, exemplos de leituras e autores (do modo monológico e dialógico) dos diálogos, para que fique o mais claro possível para o leitor em que consiste cada uma dessas interpretações, como elas são de fato.

1.1 A ABORDAGEM MONOLÓGICA DOS DIÁLOGOS

Descrevemos a partir de agora, primeiramente, o modo de leitura monológico dos textos de Platão. De acordo com Gerald Press (1997), o modo monológico ou convencional se caracteriza por ser ou ter: a) uma orientação doutrinária e, por vezes, ser dogmático, b) não dramático e c) sem orientação contextual. Abaixo expomos cada um destes pontos.

1) A orientação doutrinária ou dogmática significa que no modo convencional de ler os diálogos o intérprete – e de fato as principais interpretações modernas de Platão assim o fazem⁸ – se volta primeiramente para a descoberta de doutrinas, isto é, para:

Ensinamentos estabelecidos, expressos ou expressáveis em proposições unívocas, apoiados em argumentos probatórios e coerentes, pelo menos prospectivamente, em um sistema doutrinário, independente de se essas doutrinas possam ou não ter mudado. (PRESS, 1997, p. 4).

⁷ O conceito de drama (e os demais conceitos atinentes à abordagem dialógica) é esclarecido paulatinamente nas próximas seções.

⁸ De acordo com Press (1997), figuram como autores dessas interpretações, Zeller, Ritter, Robin, Burnet, Taylor, Shorey, Crombie, Cornford.

Nisso repousa, como exemplo, o fato de que Platão é desde sempre apresentando como autor de diversas doutrinas, tais como a teoria das ideias, do governo dos filósofos, da reminiscência etc.

2) Conjuntamente com este modo de ler os diálogos de Platão, orientado pela descoberta de doutrinas ou teorias filosóficas, o intérprete convencional normalmente ignora ou julga secundário o caráter dramático dos diálogos. Isto quer dizer, retomando novamente o que dissemos anteriormente, que os diálogos de Platão são lidos como tratados; se deixa de lado o fato de que os textos de Platão são obras dramáticas, quer dizer, que não temos o filósofo ateniense, assim como no caso de Aristóteles, expondo suas teorias e argumentos acerca de um determinado tema ou problema filosófico, antes que os escritos de Platão são como uma peça (em prosa), em que personagens atuam ou encenam, de forma narrada e representada, determinada situação através da qual a discussão filosófica é manifesta.

Dessa forma, em um diálogo como o *Críton*, embora este seja um diálogo em que se discute a questão do dever, temos nele um enredo bem específico, uma cena em que atuam Sócrates e seu amado, Críton, que no decorrer do diálogo tenta convencer Sócrates de que ele deve, está moralmente autorizado, a fugir da condenação de morrer pela cicuta:

Sócrates: Por que chegastes tão cedo, Críton, ou não é cedo?

Críton: É mesmo cedo.

Sócrates: Mas que horas são?

Críton: Ainda não é aurora. [...].

Sócrates: Chegastes agora ou há um bom tempo?

Críton: Há um bocado.

Sócrates: Por que não me acordastes logo e ficastes sentado em silêncio?

Críton: Por Zeus, Sócrates, nem eu queria ficar acordado com esta dor. Mas bem me espanto contigo, ao notar como dormes descansadamente. (*CRÍTON*, 2008, 43a-b).

Então, quando dizemos que os diálogos de Platão não são tratados, mas são dramas, queremos dizer que os diálogos são como uma peça, em que personagens atuam, cenas acontecem; podendo haver humor, tragédia, comédia. De fato, o *Críton* revela, ao menos do ponto de vista do personagem Críton, ser um episódio dramático, pois se trata da morte de Sócrates; aliás, a morte de um homem justo, que morre injustamente, ao aceitar a condenação ao invés da possibilidade da fuga que lhe é ofertada por seu amigo, cômico de ter cumprido seu dever para com Atenas e as suas leis. Os textos de Platão são, pois, diálogos, e os “diálogos são uma peça, um drama de algum tipo. [...]. É claro, é um drama em prosa, não em verso, e há certamente outras diferenças interessantes. O diálogo é alguma coisa entre o tratado e uma peça propriamente dita” (STRAUSS, 1957, p. 3).

Ressaltando o que dissemos acima, quando falamos que na abordagem tradicional o caráter dramático do texto platônico é considerado como secundário ou incidental, mais como resultado da forma em que Platão o escritor redigiu sua obra, intentamos falar que o intérprete monológico não considera que os elementos constitutivos da dramaticidade do diálogo – personagens, cenário, ação, enquadramento dramático, ausência ou presença, multiplicidade de níveis narrativos⁹ etc. – sejam relevantes ou levados em conta na interpretação das questões propriamente filosóficas.

3) Por orientação não contextual, se quer dizer que os diálogos são lidos como trans-históricos e centrados em problemas perenes, se deixando de lado questões históricas, políticas e culturais como não relevantes para a interpretação do assunto ou problema discutido em determinado diálogo:

A interpretação filosófica tradicional é frequentemente trans-histórica; isto é, considera que as questões em discussão são a essência do diálogo e as considera de maneira generalizada, de modo que parecem essencialmente perenes (trans-históricas) e, portanto, faz pouco ou nenhum uso de questões contextuais, talvez por ver que tais coisas são acidentais ou periféricas. (PRESS, 1997, p. 4-5).

Isso posto, isto é, feita a explicação conceitual da abordagem monológica, dedicaremos a seção a seguir para fornecer exemplos de cada um dos pontos (1, 2 e 3), de modo que fique o mais claro possível o sentido deles e o que isso significa na prática, nas próprias interpretações que se orientam por cada um desses elementos que ora expusemos.

1.1.1 Breve exemplificação da Abordagem monológica: a *República* e o *Mênnon*

Ao enunciarmos que a interpretação convencional é doutrinariamente orientada e é um tipo de leitura não dramática dos escritos de Platão, temos em mente o fato de que na abordagem convencional não se leva em conta a *forma dos diálogos* na hora de os interpretar. Quando dizemos que a forma não entra na equação, queremos dizer, clarificando o sentido de forma, que os elementos linguísticos ou filológicos, literários e dramáticos são deixados de lado. Pois o foco do intérprete tradicional é direcionado ao conteúdo dos diálogos, à doutrina e aos argumentos do texto, uma vez que estes são desde sempre tomados “como idênticos ao que a filosofia é” (PRESS, 1997, p. 6). As interpretações e exemplos que apresentaremos doravante elucidam muito bem este ponto.

⁹ Para detalhes sobre o conceito de níveis narrativos, remeto o leitor para fonte específica a este respeito, conforme citação do próprio Press (1997): Berger, "Levels of Discourse in Plato's Dialogues," 1987, p. 75-100.

Exemplo 1. A interpretação da *República* de Karl Popper em *Open Society and Its Enemies* é útil para a propósito de esclarecer a afirmação de que a abordagem monológica é focada no conteúdo dos diálogos, na doutrina e argumentos destes. Nessa obra, Popper considera o discurso de Sócrates e seus argumentos a respeito da justiça e da cidade ideal como o próprio programa político de Platão; considerando ser Sócrates o porta-voz de Platão, entende a construção da cidade bela (*kallipolis*) isolada de seu contexto dramático, como algo literal – como é notório, inclusive atribui à *República* a origem do totalitarismo, fenômeno vivenciado no século XX, já quase no ápice da modernidade.

De acordo com Popper, o “programa político” de Platão é baseado e animado por certas *doutrinas chaves* que são encontradas na *República* e que são de *autoria* de Platão. Essas doutrinas constituem o que Popper chama de sociologia descritiva de Platão, cujo quadro geral supostamente envolve i) a teoria de Platão acerca do início primitivo da sociedade, ii) seu historicismo sociológico e econômico e iii) a sua lei das revoluções políticas. Neste sentido, Popper primeiramente concebe o mito das idades de Hesíodo narrado por Sócrates no livro VIII¹⁰ como a fonte desse quadro geral¹¹. Isso se deve, evidentemente, ao fato de que em meio a narração das idades, Sócrates descreve o próprio processo de decadência histórica e social e vincula cada um dos tipos de governos a cada uma das idades de Hesíodo – a Idade de Ouro ao governo dos sábios, a de prata, à dos timocratas, a de bronze à democracia e a de ferro à tirania – os caracterizando e descrevendo pela lógica de decadência e degeneração implicada no mito das idades.

¹⁰ Cf. *República*, 2001, 546e. Edição e Tradução usadas neste trabalho: PLATÃO. A República. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 13 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

¹¹ Na descrição de Popper do livro VIII da *República*, o início primitivo da sociedade, ou a sociedade primeira, é o estado governado pelos sábios, que por sua forma estável e hierárquica está mais próximo do Estado Ideal. O Estado ideal muda para a timocracia, em cuja ordem social a classe governante (que é patriarcal) está desunida, desunião esta produzida pela ambição. A competição por poder leva à tendências sociais de competição por status social e aquisição de riqueza, que por sua vez levam à mudanças na timocracia. “[...]. Desse modo, suscita o primeiro conflito de classe: o conflito entre a virtude e o dinheiro, ou entre os tradicionais modos de simplicidade feudal e os novos modos de riqueza” (POPPER, 1974, p. 54). Aproximando Platão de Karl Marx, Popper vê no conflito no interior da timocracia, um conflito entre a virtude e a riqueza, que nas próximas mudanças de tipos de governo será uma mudança movida essencialmente por fatores econômicos, atinentes à riqueza e à sua posse, a matriz do próprio historicismo de Platão e das leis de revolução políticas propostas por ele. Assim sendo, segundo Popper, a passagem para a oligarquia é dada com os que possuem mais riquezas, os quais usam-na como critério para ascensão ao poder político. Na oligarquia, há uma potencial guerra civil entre os oligarcas e as classes mais baixas. A democracia nasce com a provável irrupção ou a irrupção da guerra civil, em que os membros da sociedade, os menos abastados, matam, banem e compartilham com os remanescentes os direitos de cidadania e de acentos na vida pública, tendo a igualdade como parâmetro. A passagem da democracia é em direção à tirania, em que um líder popular explora a luta de classes e organiza um exército seu, particular, enganando o povo com o ideal de liberdade e os escravizando posteriormente. Esse quadro geral constante no livro VIII da *República*, para Popper constituem o que para Platão é o próprio movimento da sociedade humana, que consiste em um movimento cíclico, cuja degeneração e decadência só pode ser parado pela união da sociedade humana ao mundo das ideias, incorporado pelo governo dos filósofos.

Ao lado da ideia do historicismo de Platão, Popper coloca a teoria das ideias da *República*, que serviria como norte para correção do problema da degeneração social e política. Ao ver do filósofo austríaco, a teoria das ideias (apresentada por Sócrates entre os livros VI e VII¹²) refletem aquele que é, para o próprio Platão, o mundo (das ideias) perfeito e imutável, sendo o mundo sensível, o seu inverso¹³. A solução então consistiria – uma vez que quanto mais próxima uma coisa ou ente é do mundo inteligível, mais perfeito e estável essa coisa ou ente é – em aproximar o nosso mundo do mundo da ideia, ou seja, ser guiado pela ideia e para ela se dirigir.

A finalidade então do “programa político” de Platão, inspirado na teoria das ideias, é para Popper levar à interrupção da mudança, chegando na estática social plena; ante a lógica platônica de que a mudança é má e o repouso divino, a esta finalidade conviria o regresso ao estado natural, que é o Estado Ideal (conforme a ideia), que nada mais é que uma ordem social estratificada de procedência ‘sofocrática’.

Convém ratificar o que falamos no início, isto é, que a interpretação de Popper opera mediante a lógica de separar a forma do conteúdo dos diálogos, atribuindo tudo aquilo que Sócrates, o personagem, fala em um contexto dramático como sendo do próprio Platão, bem como identificando e encontrando aquelas doutrinas da *República* que embasam e fundamentam o discurso de Sócrates, no qual Popper vê o próprio programa político do filósofo ateniense.

Exemplo 2. Em sentido oposto ao de Popper, Leo Strauss, em sua interpretação da *República* – a lendo de modo dialógico e não tradicional, como obra dramática – ao levar em conta o enredo, isto é, o cenário em que ocorre o diálogo, as falas (sejam elas argumentativas ou não) e os personagens, destaca que a reforma que Sócrates está tentando, de modo algum deve ser no campo político, mas ético, de modo que passa longe de uma interpretação da *República* tal como faz Popper:

Alguns anos depois da conversação [*da República*], homens vinculados a Sócrates e a Platão por parentesco ou amizade intentaram uma restauração política, depuseram a democracia e instauraram [...] uma autoridade chamada Os Dez no Pireu. Entretanto, os personagens da *República* (Polemárcio, Lísias e Nicerato) foram vítimas do regime [...] dos Trinta Tiranos. A situação se parece com a do *Laques*, onde Sócrates discute sobre a coragem com generais vencidos ou a ponto de serem derrotados e a do *Carmênides*, onde discute sobre a moderação com futuros tiranos; na *República*, discute sobre a justiça na presença das vítimas de um intento falido (de homens muitos injustos) de restaurar a justiça. Estamos preparados então para a possibilidade de que

¹² Cf. *República*, 2001, livro VI, especialmente 508c em diante.

¹³ Cf. Popper, 1974, p. 48 -101 sobretudo, trecho em que se baseia nossa exposição da interpretação de Popper acima.

a restauração buscada na *República* não ocorra no plano político. (STRAUSS, 1964, p. 63, acréscimo nosso).

A fim de ilustrar o ponto concernente à orientação não contextual da interpretação monológica, tomaremos o diálogo ‘*Mênon*’, sobre a virtude, como exemplo:

Exemplo 3: O *Mênon*, como é sabido, é um diálogo representado no qual Sócrates é interrogando, por Mênon¹⁴ (personagem homônimo do título) acerca da possibilidade ou não de a virtude ser ensinada. Mênon foi uma pessoa real, por vezes descrito como uma figura vil¹⁵. Entretanto, de forma alguma o intérprete que lê esse diálogo dentro do modo convencional levará em consideração a identidade de Mênon *como crucial* para a questão filosófica principal discutida no diálogo, não faz sentido para ele perguntar, para fins interpretativos e filosóficos, a questão: ‘quem é Mênon?’.

Opostamente, para um intérprete que lê os diálogos e busca entender as questões filosóficas neles presentes por uma orientação contextual, pode ser de grande importância a questão da identidade de Mênon: i) quem era Mênon historicamente, ii) qual era a imagem de Mênon no tempo de Platão e iii) quem é Mênon (a imagem construída dele) no diálogo de Platão propriamente dito. Este aspecto é destacado no livro de Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*. Escreve Klein:

A questão de quem é esse Mênon pode mesmo ser central para nossa compreensão do diálogo. Não devemos ignorar o "exemplo" que Sócrates dá no início da conversa e de maneira casual, enquanto levanta um problema aparentemente mais importante e mais abrangente: "... ou parece-lhe possível que alguém que não conheça de todo (*parapan*) quem é Mênon é capaz de saber se ele é bonito, ou rico, ou bem-nascido, ou então o contrário (*tanantia*) deles?" [...]. Que a questão a respeito da excelência humana possa ser posta por Mênon, o notoriamente vicioso Mênon, para Sócrates, a quem nós tendemos a ver como um memorável exemplo de virtude [...] é surpreendente e cômico. (KLEIN, 1965, p. 37-38).

Como acabamos de ver, a identidade de Mênon, que remete ao contexto dramático do diálogo e à ação deste (que diz respeito ao início do diálogo, em que Mênon abruptamente aborda Sócrates para lhe interrogar sobre a virtude, seu ensinamento) é de crucial importância para o intérprete da abordagem dialógica. Saber por que Platão intitula o diálogo sobre a virtude com o nome de um homem vicioso, bem como por que Platão, paradoxalmente, põe na boca de Mênon a questão da virtude, é para esses intérpretes o ponto de partida da própria investigação filosófica que irão empreender.

Na mesma linha de Klein, Samuel Scolnicov, vinculado à interpretação dialógica, dá relevo ao sentido biográfico e histórico do *Mênon* e dos diálogos em geral. O autor relembra

¹⁴ *Mênon*, 2005, 70a.

¹⁵ Remetemos o leitor, a este respeito, a Xenofonte, *Anábase*, 2001, II, VI, 21.

que muitos personagens dos diálogos são pessoas reais, cuja identidade é testemunhada a nós por fontes independentes. Acerca de Mênon, Scolnicov, citando a *Anábase* de Xenofonte, atenta para o fato do caráter problemático deste:

Mênon, por exemplo, nos é conhecido a partir da *Anábase* de Xenofonte, como um caráter um tanto desagradável. Ele foi um dos comandantes da força mercenária grega que tentou apoiar Ciro na Pérsia. Ele traiu seus camaradas e estes eventualmente o mataram. (SCOLNICOV, 2003, p. 51).

Segundo Scolnicov, nós devemos ter isso em mente quando lemos o primeiro parágrafo do ‘*Mênon*’, onde Mênon pergunta sobre a virtude, se é ensinável ou não, pois para ele certamente Mênon deveria ser “a última pessoa a se interessar pela virtude, e não é de admirar que ele não a possa encontrar” (SCOLNICOV, 2003, p. 51); sugerindo, ao assim afirmar, que há uma correlação entre a identidade de Mênon (seu caráter) e a chave para interpretarmos uma das questões sensíveis do texto, sobre a natureza da virtude, o que é ela é¹⁶.

1.2 A ABORDAGEM DIALÓGICA DOS DIÁLOGOS

O modo dialógico ou não convencional de ler os diálogos toma o sentido oposto do modo tradicional, já que se centra nos elementos a) literários e dramáticos, b) é contextualmente orientado e c) primariamente não doutrinal. Descrevemos a seguir cada uma destas características.

A interpretação dialógica vê os elementos *literários e dramáticos* – aquilo que constitui a *forma dos diálogos* – como essencial para o tratamento e compreensão dos problemas filosóficos, o conteúdo, discutidos neles:

A forma dialógica é particularmente apta para capturar a ironia de Sócrates. Um diálogo verdadeiro é um drama. Como todo drama, não só o que é dito que tem importância, mas também – e, às vezes, especialmente – o que se passa. (SCOLNICOV, p.50, 2003).

Conforme categorização de PRESS (1997), por elementos literários, se faz referência: “às escolhas de palavras, gramática, sintaxe, estilo, expressões idiomáticas, ironia, humor, metáforas, referência, citações, alusões” (PRESS, 1997, p. 5). Por elementos dramáticos, se remete: “aos personagens, cenário, ação, enquadramento dramático, ausência ou presença, multiplicidade de níveis narrativos”¹⁷ (PRESS, 1997, p. 5). Doravante, explicamos o par categorial drama e textualidade.

¹⁶ *Mênon*, 2005,71b.

¹⁷ Boa parte destes conceitos, especialmente os da categoria de dramaticidade, serão explicados no decorrer de nossa exposição a seguir, com exceção do conceito de níveis narrativos; para clarificar este conceito, cf. nota 9 deste trabalho.

1.2.1 A forma dos diálogos: drama e textualidade

Iniciemos, pois, falando do drama. O drama remete à ação do diálogo, ao que se passa, não só à dimensão da palavra, da fala dos personagens, mas ao comportamento deles, seja em sentido individual, seja em sentido intersubjetivo, isto é, na relação dos personagens uns com os outros. A ação do diálogo se torna importante, pois para o intérprete dialógico ela até mesmo pode alterar (ou fazer com que não percebamos) toda uma conclusão na qual chegamos se interpretarmos os diálogos somente dando atenção ao que os personagens dizem, ao que é discutido nos diálogos.

1) Certa observação de Scolnicov acerca do *Lísias*, de toda a problemática que o constitui, a qual diz respeito à amizade, é deveras pertinente neste sentido. Essa observação do autor é importante por mostrar o exato contraste entre a fala e o ato, que por vezes estão em óbvia contrariedade. Segundo ele, no *Lísias*, onde Sócrates e seu companheiro não conseguem encontrar uma definição de amizade, o jovem “*Lísias nos é apresentado* como quem exhibe em si mesmo esta virtude” (SCOLNICOV, p. 50, 2003, *itálico nosso*).

Neste exemplo fica clara a importância do drama (no que diz respeito ao enredo, neste caso) para a interpretação dialógica. Pois no caso do *Lísias* o drama revela-se importante (ou revela a importância de o olharmos) para solucionar ou trazer luz à questão principal do diálogo, ao apontar a evidente contrariedade entre o que é dito e o que acontece – neste diálogo a definição da amizade não é encontrada na discussão, ao passo que *Lísias* é apresentado como exemplo e manifestação da virtude da amizade.

2) A situação da dramaticidade dos diálogos *aporéticos* ou socráticos aprofunda e nos mostra, definitivamente, a relevância do drama para a interpretação dialógica. Elucida este ponto o artigo de Philip Merlan (1947), em que a preponderância do drama dos textos de Platão é demasiada evidente. Merlan aponta que nos diálogos socráticos nos deparamos como uma das características fundamentais dos escritos de Platão, isto é, o *caráter refutatório* destes. Pois esses diálogos, embora sejam *aporéticos* (encerram em um impasse), no essencial de seu conteúdo apresentam Sócrates refutando seus interlocutores, sendo por esta razão, na ótica do autor, a refutação a sua parte substancial.

No entanto, Merlan sublinha que o elemento da refutação não recai apenas sobre as teses que são discutidas, mas que Sócrates, além das teses que derrota, refuta os seus interlocutores por inteiro, a sua pessoa por inteiro:

Seus interlocutores sentem isso claramente; e de acordo com as suas personalidades eles expressam seus sentimentos de uma forma assustada, irritada ou vingativa. Como é isso? Diz um dos refutados¹⁸; o assunto com o qual nós estamos lidando agora faz parte de minha especialidade. Eu falo sobre isso frequentemente e até muito bem. Mas quando falo com você, Sócrates, eu sinto como se você tivesse paralisado a minha fala e a minha mente. [...]. Ou considere outro caso: Várias pessoas estão discutindo a inocente questão de saber se seria bom dominar um certo tipo de esgrima. Eles convidam Sócrates para participar de sua conversa e logo ocorre uma mudança que confunde um dos participantes, que não consegue entender a conexão entre o ponto de partida e seu curso presente. Mas outro lhe dá uma explicação peculiar. Veja, diz ele, você não conhece Sócrates. Qualquer assunto que você começar a falar com ele, o resultado inevitável é que em breve você será obrigado a prestar contas de toda a sua vida, de todo o seu caráter¹⁹. (MERLAN, 1947, p. 408).

Conforme Merlan, se nós tomarmos os diálogos socráticos sem este elemento da refutação, resulta uma grande simplificação e empobrecimento, dificilmente a intenção ou o que Platão quer nos comunicar. “Se tentarmos reproduzir o conteúdo puro, as chamadas conclusões desses diálogos, bem à parte de seus elementos pessoais, logo observamos que é apenas *mortu caput um* que nos resta” (MERLAN, 1947, p.408).

Endossa tal tese este argumento de Merlan: i) Sócrates chegou a ser morto em razão de suas conversações (do caráter e das consequências refutatórias delas), ao passo que nem Sócrates nem ninguém mataria ou seria morto por não poder definir se a virtude é ensinável ou não ou se a virtude é conhecimento²⁰; ii), logo, segundo Merlan, “há alguma coisa nos escritos de Platão que nos compele a reconhecer o efeito de Sócrates sobre seus interlocutores como mais que um acessório para as doutrinas destes e como de fato sua essencial parte” (MERLAN, 1947, p. 409).

3) Ainda a este respeito, agora olhando para questões de escolha de palavras, temos o comentário de L. Strauss a respeito de certa expressão de Gláucon, quando, na *República*, este diz que a vontade nunca conspira com o desejo contra a razão:

Gláucon afirma isso como um “oh, por Zeus”, a vontade nunca conspira com o desejo contra a razão. Nós sabemos de nossa experiência, [...], que isso não é verdade, e o “oh” de Gláucon não torna isso verdadeiro. Sócrates não contradiz isso. Ele sugere isso. E isso não prova que essa é a opinião verdadeira de Sócrates. (STRAUSS, 1966, p.8-9).

Essa não é a opinião verdadeira de Sócrates, porém pode ter graves consequências para a interpretação da *República*. Como veremos em detalhes adiante nesta dissertação, na visão de Strauss, se é verdade que a vontade não controla o desejo ou conspira com ele contra a razão,

¹⁸ O Exemplo dado por Merlan aqui é o do Mênon, no diálogo homônimo, 2005, 79e – 80b.

¹⁹ Este segundo exemplo é do *Laques*, 1980, 187e-188a.

²⁰ De fato, quando olhamos para a *Apologia*, vemos que a acusação que resultou na condenação de Sócrates (não crer nos deuses e corromper os jovens) é mais um pretexto, talvez, pelo fato de que Sócrates evidenciou a verdadeira situação existencial de seus interlocutores, mostrando a ignorância destes, ou, nos termos de Merlan (1947, p. 408), “refutando a pessoas dos seus acusadores por inteiro”.

supostamente muitas teses ou assunções da *República* devem ser postas em xeque. Uma delas, segundo Strauss²¹, é o fato de que o próprio paralelo entre a alma e a cidade (que pressupõe certa hierarquia da alma), fundamental para a *República*, não procede. Não procede porque, ao olhar de Strauss, a hierarquia da alma não corresponde à hierarquia da cidade. Na cidade, é verossímil que haja os estratos ‘rei-filósofo, guerreiros e artesãos’. Já na alma não é certo que haja a hierarquia equivalente à da cidade. Se na cidade os filósofos governam e os guerreiros cooperam mantendo a classe de artesãos subordinada a eles, não é certo que a cólera (que no paralelismo corresponde à classe dos guardiões²²) esteja subordinada à razão, isto é, que o desejo e a cólera não conspiram contra a razão. Feita a elucidação e exposição acerca da textualidade e drama (sobretudo) dos textos de Platão, convém agora discorrer sobre a orientação contextual dos diálogos e o modo como a interpretação dialógica lida com esta.

1.2.2 A orientação contextual dos diálogos

Conforme expliquei anteriormente, utilizando o *Mênon* como exemplo, a interpretação dialógica é orientada pelo contexto, ou seja, parte da necessidade do entendimento de a) questões históricas, b) políticas e c) culturais, tomando-as como necessárias para a compreensão das questões filosóficas. Traremos agora de um segundo exemplo, mais amplo e detalhado, a fim de que este ponto fique ainda mais claro. Falemos então de algo relativo à cultura grega muito presente nos diálogos, o *mito*.

Iniciemos, primeiramente, falando em linhas gerais sobre o tratamento que a interpretação convencional dá aos mitos. O intérprete convencional, via de regra, suspende seu juízo a respeito do papel exato dos mitos nos textos de Platão, os considera como a referência de comunicação que Platão dispunha para lidar ou apresentar certas questões, dando atenção para as doutrinas ou questões (filosóficas) que os mitos tocam – assim, para exemplificar, no *Timeu*, o intérprete convencional deixará de lado o sentido cosmogônico ou teológico de sua narrativa e atentar-se-á para a cosmologia e metafísica que é possível dele ser apreendida, bem como no *Mênon* a narrativa da transmigração da alma – que implica a doutrina da reminiscência

²¹ Cf. Strauss, 2016, p. 187.

²² O leitor deve observar o conceito de paralelismo da *República*, a fim de entender claramente o argumento de Strauss a que nos referimos. Pois, conforme esse conceito, a cidade é constituída e ordenada das mesmas partes que a alma. A alma tem razão, cólera e desejo. Assim, a cidade tem os filósofos ou governantes, os guardiões (a classe colérica ou corajosa) e os artesãos. Na cidade é fácil supor que há essa hierarquia, na alma, não, pois a cólera por vezes trabalha em prol do desejo contra a razão, o que não é verdade supor no caso da cidade ideal da *República*.

da alma (o seu papel para o diálogo) – é substituída por toda sorte de questões epistemológicas que a discussão sobre rememoração pode trazer para a “teoria do conhecimento de Platão”.

Contrariamente, o mito para a abordagem dialógica não só é posto em relevo, mas pode até mesmo ser um dos componentes fundamentais dos diálogos. Nessa linha interpretativa, F. Merlan (1947) nos fala dos mitos como um componente essencial dos diálogos, ao lado da dialética e da dita refutação (acima explicada). Merlan nos lembra que “os escritos de Platão abundam em mitos. Sócrates, o Estrangeiro de Eleia, Protágoras, todos contam mitos, e um dos mais influentes escritos de Platão [*Timeu*] objetiva ser inteiramente um mito e destaca seu caráter mitológico completamente” (MERLAN, 1947, p. 411, acréscimo nosso). Na visão do autor, os mitos têm um papel propedêutico e preparatório: os mitos “têm um efeito similar aos efeitos da dialética e da refutação: ao invés de instruir, eles preparam [...]; todos eles são direcionados de alguma maneira ao ouvinte e o relacionam consigo mesmo, em vez de oferecer instruções diretas” (MERLAN, 1947, p. 411).

Os diálogos para Merlan são uma espécie de *continuum*, que iniciam pelo elemento refutatório, a refutação que afeta o interlocutor completamente, sendo este interlocutor alguém que se orienta pela crença de que possui o saber sobre determinada matéria ou domínio. Eles passam depois para o elemento dialético. De acordo com Merlan, o elemento dialético está presente nos diálogos não socráticos, os quais não são refutatórios e aparentemente encerram com uma conclusão positiva. Para Merlan, o *Político* e o *Sofista* são os melhores exemplos desses diálogos.

Os personagens desses diálogos (dialéticos) não carecem da refutação, porque já foram refutados, porque têm uma disposição natural à aprendizagem e ao conhecimento ou em razão de terem recebido uma educação de excelência. Eles não têm a presunção de conhecimento, tal como os personagens dos diálogos *aporéticos*, e representam o tipo mais alto de esforço filosófico. Eles estão disponíveis para serem instruídos. O jovem Sócrates no *Parmênides*, segundo Merlan, é apresentado desta forma a nós por Platão: “este jovem Sócrates se oferece, por assim dizer, para um exercício de refutação conduzida por Parmênides. Ele não tem interesse pessoal em derrotar ou ser derrotado porque não tem nada sobre o que insistir (MERLAN, 1947, p. 410).

As consequências que Merlan observa é que, nos diálogos chamados por ele de dialéticos, é preservada a questão da personalidade (o caráter dos personagens é crucial), ainda que não esteja em jogo a refutação da pessoa deles como um todo²³:

A personalidade do interlocutor desempenha seu papel nesse grupo de escritos, assim como nos diálogos refutatórios. Essa personalidade deve ser levada em consideração; e, portanto, a forma de diálogo não é totalmente sem sentido (MERLAN, 1947, p. 410).

Ademais, segundo Merlan, a dialética a rigor não leva a resultados concretos, isto é, dela não se segue o conhecimento concreto das questões filosóficas em jogo nesse grupo de diálogos, mas ela é, talvez, um passo adiante no caminho em que os diálogos seguem, visto que o que dela resulta é uma qualificação do indivíduo que passou pelo exercício dialético²⁴.

Dessa forma, no contexto dos diálogos, a dialética precede os mitos, sendo substituída por eles. Merlan nota que os mitos, quando de tempo em tempo ocorrem, aparecem exatamente quando as querelas dialéticas se aproximam de seu auge, “em certas ocasiões substituem, em outras interrompem e em outras coroam uma discussão científica” (MERLAN, 1947, p. 411). Não obstante isso, os mitos são um estilo de escrita que parece negar inteiramente o que foi dito antes [a dialética] e dificilmente dá a promessa de resultados sérios” (MERLAN, 1947, p. 411, acréscimo nosso).

Entretanto, como escrevemos anteriormente, os mitos preparam. O que isto quer dizer exatamente? Os mitos, conforme a descrição de Merlan, dentro do imaginário humano estão entre as coisas que nos afetam sobremaneira e sugerem algo grandemente significativo, muito embora seu efeito em nós não tenha clara definição. De acordo com o autor, isto quer dizer que: i) o ouvinte do mito deve “interpretá-lo e passar de um sentimento indistinto para uma distinta compreensão” (MERLAN, 1947, p. 411); em segundo lugar, ii) que “haveria uma sublime visão oculta no mito; mas ela é transformada em algo além, e é para nós redescobrir a sua verdadeira natureza” (MERLAN, 1947, p. 411); iii) que quanto mais profundo é o mito, mais intensamente desejamos o compreender corretamente, embora, “ao mesmo tempo, torna-

²³ O autor chega a interrogar seriamente se seria possível depurar uma doutrina dos escritos de Platão abrindo mão de qualquer fator pessoal ou se o significado dessas doutrinas não seria acessível apenas aos leitores que “podem dizer por si mesmos que foram “refutados” no sentido exigido por Platão” (MERLAN, 1947, p. 410).

²⁴ “É dado como certo que a discussão não visa primariamente chegar a conhecimentos concretos. Depois de longas e complicadas tentativas de encontrar a essência do sofista e do estadista, o líder da discussão exclama: Todas as nossas dores não servem para nos tornar mais hábeis em dialética? “E, na verdade, o tópico quase desaparece sob uma enxurrada de acessórios puramente formais, principalmente divisões infinitamente ramificadas, às vezes grotescas. Às vezes a preponderância da forma e do método chega ao ponto de justificar a questão de saber se o tópico não é senão um pretexto, se o que realmente importa não é o método. Mesmo que e quando um resultado seja alcançado, exista uma estranha desproporção entre sua magreza e o luxo dos meios pelos quais foi alcançado. Aquele que abre caminho através dos espinhos desses exercícios dialéticos pode, no final, sentir-se melhor qualificado, mas na verdade emerge de mãos vazias” (MERLAN, 1947, p. 410).

se mais e mais duvidoso se nós podemos interpretá-lo plenamente e se devemos mesmo ser capaz de compreendê-lo apropriadamente” (MERLAN, 1947, p. 411).

De acordo com o autor, os mitos nos estimulam, muito mais do que transmitem algo. Nesse sentido, na ótica de Merlan, o mito não pode, por exemplo, ser reduzido ou traduzido de forma exata em uma doutrina, que é a linguagem teórica e/ou do conceito:

Quem assumiria a tarefa de reduzir a uma doutrina sóbria e inequívoca o mito segundo o qual nossas almas, antes de sua queda, contemplassem as formas da verdade em uma região transelestial? Aqui, também, muito se perderia, e exatamente o que é mais significativo. (MERLAN, 1947, p. 411).

A lição que recebemos ao ouvir os mitos é a de ouvir atentamente: “nós ouvimos atentamente porque vagamente imaginamos que, se pudéssemos interpretá-los, ganharíamos rica instrução. Mas ouvimos em vão; a única lição que recebemos é a instrução de *como* ouvir atentamente (MERLAN, 1947, p. 411, itálico nosso). Quer dizer, os mitos nos preparam para ouvir mais atentamente e ouvir atentamente de maneira correta, e os diálogos de Platão nos estimulam de tal forma, quando nos coloca ante a linguagem do mito. Ratificando, os mitos, junto com a dialética e a refutação, nos preparam, mais que instruem; consequentemente: “mitos, dialética, refutação, todos eles são direcionados de alguma maneira ao ouvinte e o relacionam consigo mesmo, em vez de oferecer instruções diretas” (MERLAN, 1941, p. 411).

Diante disso, apreendemos com Merlan que no modo dialógico o contexto é de suma importância. O mito é fundamental, pois coopera para a correção/construção da personalidade e do caráter (em sentido ético) – algo próximo ou similar ao que chamamos de autoconhecimento – muito mais que oferecem uma instrução direta, o que se relaciona mais proximamente ou diretamente com as doutrinas filosóficas presentes nos diálogos.

Isso tudo posto, vejamos, a seguir, a questão do foco não doutrinário, item derradeiro de presente exposição.

1.2.3 Foco não doutrinário dos diálogos

A interpretação dialógica, em terceiro lugar, não tem seu foco em doutrinas. Esse ponto é mais controverso dentro da abordagem dialogal, pois ao ler os diálogos vemos uma “coleção” de teorias ou doutrinas, a elas somos apresentados e há toda uma discussão nos diálogos que as invoca – além de que as doutrinas são uma parte principal da atividade filosófica, que consiste basicamente em teorizar/formular doutrinas acerca de certos assuntos e problemas, sejam eles de ordem metafísica, epistemológica ou ético-política.

Vejamos agora em que consiste e em que se assenta o foco não doutrinal a que nos referimos. Isto significa que o modo dialogal não é primordialmente doutrinal, ou seja, “não está focada nelas, **não pressupõe** que os diálogos de Platão sozinhos ou primariamente comunicam ou nos ensinam doutrinas” (PRESS, 1997, p. 4, grifo nosso). É pertinente observar que não se trata de uma posição unívoca entre os autores que advogam ou desenvolveram a interpretação dialogal, nem que se nega, categoricamente, a existência de doutrinas nos diálogos. Há, com efeito, três posicionamentos distinguíveis entre os autores a este respeito, segundo Press: i) alguns estudiosos, a partir da dramaticidade e da evidência contextual, alegam definir doutrinas definitivas nos diálogos, ii) outros encontram “visões menos definitivas” e iii) há aqueles que não encontram qualquer doutrina ou sistema doutrinal nos diálogos como um todo²⁵.

O caráter primordialmente não doutrinal do modo dialogal, o fato de que ele não pressupõe haver doutrinas nos diálogos previamente, se assenta no chamado problema da ‘aproximação dialogal’. Isto é, nos diálogos são os personagens que falam, não Platão, de modo que não se deve tomar ou atribuir as doutrinas comunicadas nos diálogos a ele pura e simplesmente. Platão está ausente, quando ele é mencionado nos diálogos, se fala de sua ausência ou se constata o seu silêncio, quer dizer, ele é apenas mencionado, mas nada fala²⁶. Se fundamenta, pois, no anonimato de Platão²⁷, bem como na suspensão da visão corrente de que a filosofia se faz por meio de doutrinas e argumentos, expressos por meio dos tratados escritos em primeira pessoa, quer dizer, por um autor, previamente identificado e manifesto:

Quando olhamos para os diálogos sem a assunção tradicional da natureza da filosofia, doutrina e argumento, fica claro que os diálogos são elaborados e cuidadosamente criados como literatura e que Platão tem mantido seu anonimato. Assim, as características literárias são tidas como essenciais, doutrinas e argumentos são atribuídos aos personagens bem-definidos e não tomadas como a tentativa de provas atemporais e universais de Platão. (PRESS, 1997, p. 8).

Além disso, se embasa em certas características “problemáticas” (do ponto de vista interpretativo) dos diálogos. Primeiramente, no caráter *aporético* de vários diálogos, quer dizer, no fato de que muitos terminam sem uma conclusão²⁸. Houve mesmo alguns intérpretes de

²⁵ Para ver detalhes dos autores e obras a que exatamente esta classificação remete, cf. Press, 1997, p. 4, notas de rodapé 2, 3 e 4 respectivamente.

²⁶ Cf. E. Ludwig (1962), sobre o anonimato de Platão.

²⁷ Cf. Platão *Apologia* (2008, 34-a, 38-b) e *Fédon* (1983, 59-b) os célebres diálogos e trechos em que a pessoa de Platão é mencionada. Para ver em detalhes essa questão da ausência de Platão, Cf. H. Benoit, 2004, p. 33-34.

²⁸ Quer sejam, *Críton*, *Laques*, *Lísias*, *Cármides* e *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laques*, *Lísias*, *Eutídemo*, *Teeteto*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Crátilo*, *Mênnon*, *Protágoras* e o *Parmênides*.

Platão que chegaram, por conta disto, a concebê-lo mais como um cético do que um dogmático, mais próximo de um questionador do que um formulador de doutrinas.²⁹

Em segundo lugar, se ancora em certo problema com a clareza comunicativa das doutrinas e por vezes a falta de consistência lógica na exposição das próprias doutrinas e dos argumentos:

Doutrinas atribuídas a Platão são expressas nos diálogos com aparente vagueza; alguns encontram aparente inconsistência ou mesmo contradições entre as doutrinas de um diálogo e aquelas de outro; Sócrates algumas vezes parece usar argumentos falaciosos”. (PRESS, 1997, p.1).

Conforme Press, junto a isso pesa a questão do “Sócrates personagem”, em que se põe o problema se as supostas doutrinas dos diálogos são do Sócrates histórico ou do próprio Platão.

Em terceiro e último lugar, na questão do “porta-voz de Platão”: ‘quem fala por Platão?’ Platão se valeu de vários porta-vozes, o Estrangeiro de Eleia, Timeu, o Estrangeiro Ateniense e não só Sócrates. Apesar disso, usualmente dizemos que Sócrates é o “porta-voz” de Platão. Se for assim, pesa o fato de que Sócrates, que é a personalidade dominante no universo que nos é apresentado nas tramas dos textos, em si mesmo carrega uma complexa ambivalência: “é e não é o Sócrates histórico, é interrogativo (e não assertivo), irônico (distanciado, sem rosto) e *aporético* (confrontador, questionador)” (PRESS, 1997, p. 8).

1.2.4 Síntese das duas abordagens

Para concluir essa seção, convém destacar comparativamente as características gerais das duas abordagens, a tradicional e a dialógica. O modo tradicional de ler os diálogos envolve a operação de separar os diálogos entre forma e conteúdo, deixando de lado a forma, tomando-a como não essencial, dando primazia ao conteúdo. Atribui-se a Platão um conjunto de doutrinas que formam uma constante ou um todo a que devemos chamar de sistema ou pensamento/filosofia de Platão. Tais doutrinas ou teorias são apreendidas ou descobertas através do argumento do texto que as comunica pelos personagens que supostamente falam por Platão, sendo Sócrates o seu porta-voz principal, como dito no início desta seção.

²⁹ Além da fase cética da academia, ao longo do tempo vários autores tem encarado Platão como não dogmático; assim, no renascimento, autores como “Bruni, Vives, Melanchthon, Nizolio, and Montaigne veem Platão muito mais como um cético do que como um dogmático” (PRESS, 1997, p. 14). Como veremos no capítulo 3, L. Strauss, por exemplo, ao afirmar o caráter insuficiente e não sólido da definição de justiça alcançada na *República*, põe inclusive em questionamento a distinção entre diálogos *aporéticos* e dogmáticos, no sentido de que mesmo os dogmáticos, se tiverem as suas conclusões avaliadas corretamente, não apresentam conclusão definitiva e satisfatória maior que os *aporéticos*.

A fim de realizar essa sistematização ora mencionada – bem como lidar com os problemas da *aporeticidade* dos diálogos, dos vários porta-vozes, da vagueza e contradição das doutrinas de um diálogo para outro, argumentos falaciosos de Sócrates etc. – o modo tradicional se consolidou como a forma interpretativa de tipo *desenvolvimentista*³⁰, caracterizada, essencialmente, por a) periodizar o pensamento de Platão e b) identificar a ordem composicional de seus escritos pela análise estilométrica e de conteúdo:

A visão desenvolvimentista argumenta que [...] as doutrinas de Platão mudaram ao longo dos anos de um primeiro período “Socrático”, através de um período médio “crítico”, para uma posição Platônica madura e que nós podemos localizar essas mudanças ao ler os diálogos em sua ordem de composição. E somos capazes de determinar sua ordem de composição aproximada, ao menos, por meio da análise de conteúdo e da estilometria, rastreando estatisticamente as mudanças nas características mínimas e presumivelmente inconscientes do estilo literário de Platão, como o hiato. (PRESS, 1997, p. 2).

A abordagem dialógica, ao contrário, não separa conteúdo e forma, antes, não avança às questões filosóficas sem considerar primeiro as questões da forma. Isso significa que o conteúdo dos diálogos, os argumentos neles encontrados, são analisados e compreendidos ao lado das questões literárias – lembrar da questão do “oh” de Gláucon na *República* que citamos –, que envolvem o enredo dos diálogos, os personagens, o lugar, a data dramática, a ação (forma e circunstâncias em que se inicia e se desenvolve a conversa) bem como a análise e ponderação de questões culturais, históricas e políticas que cercam os personagens, as circunstâncias, espaço etc.

No que diz respeito à questão das doutrinas de Platão, na abordagem dialógica por vezes se faz sequer atribuição de doutrinas a Platão, chega-se inclusive a negar que Platão seja autor de qualquer uma das doutrinas que aparecem nos diálogos, enfatizando o fato de que são os personagens dos diálogos que as pronunciam e que antes de imputá-las a Platão devemos ter esse fato em mente. Há, na interpretação dialógica, uma “suspensão da abordagem dogmática dos diálogos” (PRESS, 2000, p. 20), uma vez que dizer que Platão é autor de doutrinas significa, entre outras coisas, que ele era comprometido (filosoficamente) com certas crenças, premissas e teses relativas a tais doutrinas.

³⁰ Sobre a interpretação tradicional e seu aspecto desenvolvimentista, Merlan (1947, p. 407) já aponta o seguinte: “mas depois ele desenvolveu sua própria filosofia e quando depois de um tempo ele reconheceu que esta nova filosofia era irreconciliável com Sócrates, fez outras pessoas como seus porta-vozes, preservando apenas a forma dos diálogos Socráticos.”

É quase desnecessário dizer que, partindo do fato de que são os personagens que falam e não Platão, o modo dialógico fala em anonimato e em ausência de Platão³¹. Semelhantemente, quando se olha para a insistência ou objeção de que Sócrates é o porta-voz principal de Platão, se volta para a ambiguidade entre o Sócrates histórico e o Sócrates personagem, bem como para o fato da ironia e do caráter oblíquo de sua atuação nos diálogos³².

No que concerne à questão das fases do pensamento de Platão e da cronologia de seus escritos (ordem composicional), a abordagem dialógica emerge justamente a partir de uma crítica a estes pontos, uma vez que o “desenvolvimentismo, cronologia e estilometria têm estado sob severas críticas e estudiosos cada vez mais deixam de confiar neles” (PRESS, 2000, p. 3), tendo-se, inclusive, desafiado “a assumpção tácita de que os diálogos, em sua totalidade, são textos sérios e didáticos” (PRESS, 2000, p.3).

Convém deixar o mais claro possível o horizonte a que essa exposição e elucidação conceitual ampla pretende. Independentemente da querela de como ler os diálogos de Platão, se pela via dialógica ou monológica, de qual delas eventualmente detém a posição correta, supondo uma tal incompatibilidade, queremos que o leitor conceda que de modo algum é absurda a ideia de ler os diálogos de Platão como drama, pela via da textualidade e da literalidade, é apenas o modo como estamos acostumados a vê-los, como tratados, que nos cria uma espécie de óbice mental para tal abordagem.

A explicação precedente dessas duas tradições e dos conceitos e procedimentos de cada uma delas serve para vencermos essa barreira, mesmo que seja para considerarmos a abordagem dialógica, recente, controversa, como hipótese a ser discutida. A ideia, além da clarificação conceitual, é um exercício de suspensão intelectual, de pôr entre parênteses o modo costumeiro pelo qual lemos os textos platônicos:

Imaginemos que estivéssemos, pela primeira vez, contemplando os *Diálogos*. Coloquemos entre parênteses, ao menos por algum tempo, as doxografias, os comentários e todas as seculares mediações que deles nos separam. Que ocorreria se tentássemos lê-los, como se nada soubéssemos a respeito da sua história interpretativa, nem de seu autor (ou autores)? Que aconteceria se os lêssemos, ao menos uma vez, absolutamente sem autor e sem doutrina? (BENOIT, 2004, p.41).

Entre outras coisas, o que resulta é que veremos os diálogos em si e por si mesmo, na sua mais pura imanência (BENOIT, 2004). É este, na verdade, o propósito do próxima seção,

³¹ Cf. Hector Benoit, conforme nota 27 deste capítulo, e Press, 1997, p. 9-10, especialmente a nota de pé de página 15.

³² Ver cap. 3 desta dissertação, em que desenvolvemos bem a questão da ironia de Sócrates tal como Strauss a entende; cf. também o texto de Press, 1997, p. 8.

resgatar e reconstruir toda uma linha histórica e conceitual de esquecimento da dramaticidade dos diálogos, como forma de argumento adicional de nossa proposta pedagógica de suspensão e abertura para a possibilidade de ver os textos de Platão de uma forma não apenas monológica. Nas páginas a seguir realizamos esta tarefa.

1.3 O MODO CONVENCIONAL DE LEITURA E O PROCESSO DE ESQUECIMENTO DA DRAMATICIDADE DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

Na seção precedente, nos ocupamos de clarificar os conceitos básicos relacionados com o método e abordagem do Leo Strauss de leitura dos diálogos de Platão. Buscamos esclarecer os pares conceituais forma/conteúdo e tratado/drama, as suas diferenças respectivas e noções subjacentes a eles. Indicamos que o método de L. Strauss se enquadra no modo dialógico de interpretação dos textos de Platão. Nesta seção, descreveremos o modo como, histórica e teoricamente, os diálogos de Platão, inseridos no contexto da poesia e arte grega, passaram a ser *recebidos e lidos* como tratados e não como obras dramáticas.

Assim sendo, descreveremos i) como Platão passou a ser visto e lido como um autor antípoda da poesia, inimigo da arte e dos artistas, afamado pela expulsão dos artistas da cidade bela, a *kallipolis*; ii) como Platão se tornou o autor de tratados, como surgiu o “Platão autor do texto” ; iii) qual foi o procedimento hermenêutico/exegético que desdramatizou e tornou seus escritos essencialmente doutrinários; e iv) reconstruiremos o quadro sinótico de interpretação de Platão que acarretou no processo de esquecimento do caráter literário e dramático dos diálogos.

1.3.1 Platão inimigo da arte e “autor do texto”

Começamos pela construção da imagem de Platão como inimigo da arte. A imagem de Platão como antagonista da arte decorre de um processo histórico e interpretativo específico. É um processo que ocorre já nos séculos II e VI³³ da era cristã, no qual é produzida uma insciência acerca de Platão, dos diálogos e da poesia (BENOIT 2015). Trata-se da famosa ideia do trajeto intelectual de Platão, segundo a qual ele foi autor de obras trágicas e líricas na mocidade, mas que a partir do encontro com Sócrates abandona a carreira de autor de obra poética: “Platão na juventude teria sido poeta, autor de tragédias e obras líricas, posteriormente,

³³ Os autores que tratam deste assunto, segundo Benoit (2015), são, do século II aproximadamente, Apuleu, em *Opusculos Filosóficos e Fragmentos*, e Diógenes Laércio *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*; do século V e VI, Proclus, *Comentários sobre a República de Platão*, e o manual anônimo *Prolegomena à Filosofia de Platão*.

conhecendo Sócrates [...], teria queimado seus versos juvenis [...], e se transformado no inimigo dos trágicos” (BENOIT, 2015, p. 29).

Mesmo com o passar dos séculos, na modernidade e contemporaneamente, essa visão de Platão inimigo da arte e um autor estritamente metafísico é reproduzida por filósofos, artistas e comentadores de Platão. Neste sentido, conforme Benoit (2015), é exemplar o caso de Martin Heidegger, que (justamente) nas *Lições sobre Nietzsche* parte da “constatação” controversa acerca de Platão e da poesia:

[Estranhamente] A filosofia platônica, que gostamos de apresentar como a flor do pensamento grego, tenha desacreditado a arte! E isto entre os gregos, aqueles que afirmaram e fundaram a arte como, talvez, nenhum outro povo ocidental! Eis um fato desconcertante e, no entanto, incontestável (HEIDEGGER, 1961, I, p.191, *apud* BENOIT, 2015, p. 28, acréscimo nosso).

Essa visão dos séculos II e VI a.C é selada pela pessoa de Friedrich Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, onde é retomado a lenda do Platão e da destruição de seus versos e se ratifica o antagonismo marcante do texto de Platão para com a poesia e a arte:

Como Platão, ele [Sócrates] a incluía nas artes aduladoras, que não representam o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas; e o fez com tanto êxito que o jovem poeta trágico chamado Platão queimou, antes de tudo, os seus poemas, a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates. (NIETZSCHE, 2013, p. 87-88, acréscimo nosso).
[...]. Na realidade, Platão proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do romance, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve, durante muitos séculos, com a teologia, isto é, como *ancilla* [escrava, criada]. Essa foi a nova posição a que Platão, sob a pressão demoníaca de Sócrates, arrastou a poesia. (NIETZSCHE, 2013, p.88-89).

Na contemporaneidade, tal opinião acerca de Platão é perpetuada pelo famoso *scholar* Eric Havelock, autor da tese de que entre os gregos a transição da comunicação oral para a comunicação escrita marca a fundação da civilização ocidental (no sentido do paradigma da lógica, da filosofia e da ciência), sendo Platão o grande expoente desse novo tipo de atitude intelectual ou modo de pensar.³⁴ Conforme Benoit (2015), Havelock representa um dos ataques mais exacerbados a Platão, pois para ele, talvez indo mais longe que o próprio Nietzsche, Platão é inimigo e antípoda irreduzível da experiência estética e da poesia como via de comunicação:

“O alvo de Platão parece ser exatamente a experiência poética como tal. [...]. Para ele, trata-se de uma espécie de veneno psíquico. Deve-se sempre ter o antídoto à mão. Ele parece querer destruir a poesia como tal, excluí-la como veículo de comunicação. (HAVELOCK, 1996, p.21 *apud* BENOIT, 2015, p. 32).

³⁴ A respeito da tese de Havelock, ou para uma introdução ao pensamento do autor, cf. Halverson, 1992, p.148.

O segundo ponto acerca da recepção de Platão é a visão do “Platão autor”³⁵, cujos diálogos são vistos como obras autorais e não dramáticas, decorrente do esquecimento da dramaticidade destes³⁶. Segue-se então, do esquecimento da dimensão representativa ou dramática dos diálogos ao longo dos séculos, a consolidação da visão de Platão como aquele que fala, que comunica uma ou várias doutrinas, a quem na verdade ouvimos falar por aqueles personagens (Sócrates, o Estrangeiro de Eleia, Timeu etc.) que são seus porta-vozes.

Além disso, não se trata apenas do Platão autor, mas de uma espécie de aprofundamento e de um enraizamento bem particular, que apregoa ser Platão o “autor supremo do texto” e o criador de um “cena filosófica” de certo tipo. Essa visão tem como figura central (novamente) a pessoa de Nietzsche e alguns seguidores seus:

[...]. Para Nietzsche e seus seguidores, essa cena supra-sensível da metafísica teria sido consagrada por Platão, aquele que teria sido o Autor supremo do texto, que dita ontoteologicamente todo ato do drama fazendo os atores-personagens títeres repetidores de um texto-verdade (BENOIT, 2015, p. 41).

É o *Crepúsculos dos Ídolos* precursor da moderna visão de Platão, em que é feita a atribuição a Platão da autoria do texto e se lhe imputa também a responsabilidade e autoria da cena da metafísica ocidental:

“Cena da re-apresentação ocidental que Nietzsche e seus seguidores pretenderam romper com o metafórico retorno de Dionísio, retorno do coro e do ator, da arte e da vida contra o fetichismo abstrato do conceito metafísico hipostasiado”. (BENOIT, 2015, p.42).

De acordo com Benoit, o significado dessa atribuição a Platão de autor do texto, do *Autos* absoluto, pode ser clarificado a partir da *Poética* de Aristóteles e pela elucidação do papel do coro na tragédia e a transformação histórica sofrida por este. Nos diz Benoit, então,

³⁵ Por “Platão autor” ou por obras autorais, queremos nos referir à ideia de que Platão se coloca e se manifesta de modo claro e livre de dúvidas, que nos faz ouvir a sua voz por meio deste ou daquele personagem, geralmente, por meio de Sócrates, que é responsável por transmitir o seu pensamento ou ideias. Isso não quer dizer que Platão não é o autor do texto, quando tomamos os diálogos como dramas, mas que ele se oculta por meio de seus personagens, de modo que não podemos atribuir esta ou aquela ideia a Platão sem antes avaliar o enredo como um todo, ainda que não seja possível asserir certeza da autoria de suas ideias, visto que o enredo em muitas ocasiões não permite uma interpretação unívoca da mensagem do texto. O romance do Machado de Assis, *Dom Casmurro*, é uma caso exemplar de que o enredo não é, por vezes, suficiente para entendermos uma obra, haja vista a dúvida “perene” sobre a traição de Capitu; igualmente, não podemos saber exatamente o que Machado de Assis – não é ele quem narra a obra, mas Bentinho –, pensa sobre o amor e os seus desdobramentos, nem sobre a sorte que a vida em geral reserva para as pessoas.

³⁶ Este é o ponto mais difícil, porque primeiro envolve mostrar que os diálogos são em sua totalidade *dramáticos*, a despeito de haver aqueles a um primeiro olhar que são *narrados*, como o faz o professor Benoit (cf. 2015, p. 33-44) e Leo Strauss (cf. Strauss, 1964, p. 58). Ademais, seria necessário primeiramente explicar como a tradição, pela priorização do eixo doutrinário em detrimento do eixo dramático, esqueceu o aspecto dramático dos *Diálogos*, chegando a nós o Platão autor, ponto este que, na ordem de nossa exposição, será feito mais adiante.

relembrando a passagem 146a da *Poética*, que é no século V a.C., com Agatão, que o coro trágico surge como um *narrador* externo, não pertencente ao ato da cena e como um simples separador da dramaticidade da peça. Ainda a este respeito, menciona que na tragédia de Eurípedes, em algumas peças, o coro se dá de forma não imanente, estando, o coro, de modo ainda mais externo em Sêneca e em outros trabalhos dramatúrgicos da antiguidade.

O culminar da mudança histórica e a consolidação da externalidade do coro é mostrada por Benoit, já na modernidade, pelo exemplo de Shakespeare, em *Henrique V*, em que o coro é de fato um narrador externo, à parte dos próprios personagens, e que, a exemplo do gênero romance, com o qual estamos familiarizados, tem “voz” para intermediar o término e o iniciar de cada ato e, pois, ao se comunicar diretamente com o fruidor, o coro figura o discurso do próprio poeta:

Trata-se de uma voz não imanente que, independentemente do seu próprio conteúdo, na instância do modo de exposição da (*lexis*), des-dramatiza a cena, teologizando-a com o murmurar da palavra metafísica do Autor, *autós*-Mesmo Absoluto. (BENOIT, 2015, p. 41-42).

Mais contemporaneamente, autores caudatários do legado antimetafísico de Nietzsche reproduzem a ideia de Platão como autor de uma obra não-dramática e autoral. Benoit cita nomes expressivos como Antonin Artaud, Georges Bataille e Jaques Derrida. São autores cuja obra se destaca pelo intento de romper com a cena metafísica³⁷ da qual aparece Platão como criador. No caso de Artaud, a cena metafísica é intitulada de socrática-platônica, “aquela que seria a cena da morta cultura ocidental denunciada por Nietzsche e seus seguidores” (BENOIT, 2015, p. 44).

No caso de Derrida, que se refere à cena metafísica socrático-platônica de Artaud, há a confirmação do teologizar em se tratando de um texto desdramatizado (o texto de Platão, em nossa discussão):

O palco é teológico enquanto a sua estrutura comportar, segundo toda a tradição, os seguintes elementos: um autor-criador que, ausente e distante, armado de um texto, vigia, reúne e comanda o tempo ou o sentido da representação, deixando esta *representá-lo* no que se chama o conteúdo dos seus pensamentos, das suas intenções, das suas ideias (DERRIDA, 2009, p. 134, *apud* BENOIT, 2015, p. 45-46).

Todavia, o Platão antipoético, criador de uma obra autoral e sem dramaticidade, só é possível devido a um processo de leitura, a um modo de ler Platão, que vem se constituindo ao longo de quase dois milênios e é a ele que se deve, sobretudo, este modo com que não só os

³⁷ Sobre este ponto, cf. a explicação de Benoit, 2015, p. 44-45,

autores citados até aqui, mas especialmente a esmagadora maioria que vê e lê Platão hoje e para quem um modo distinto de lê-lo parece estranho ou sem sentido.

Poderíamos, usando as categorias conceituais do próprio Benoit, falar da reconstrução do processo histórico e conceitual do esquecimento ou perda da prioridade da *lexis*³⁸ em razão da subordinação desta à prioridade da *nóesis e da gênese*. Passemos, pois, a este ponto.

1.3.2 O neoplatonismo e a desdramatização dos diálogos

De acordo com Benoit, foi o neoplatonismo o núcleo da tradição de leitura dos diálogos – que perpassa a antiguidade, o renascimento e chega até nós – que passou a os interpretar como não poéticos, desdramatizadas, metafísicos e doutrinários. Pois com o neoplatonismo “os diálogos teriam sido pouco a pouco fragmentados, recortados e travestidos em teologia monológica, até chegarem a se identificar com o verbo de um Deus pagão” (BENOIT, 2015, p. 50). É com Proclus que não só se solidifica o Platão autor do texto (há pouco discutido), mas especialmente o Platão doutrinário, autor de doutrinas. Isto só é possível graças a um procedimento hermenêutico específico, uma hermenêutica baseada na alegoria, à qual Proclus submeteu os diálogos.

Esse procedimento remonta a uma mudança hermenêutica no seio da cultura grega, que explica a própria abordagem de Proclus, como também esclarece por que ela carrega certo anacronismo quando aplicada ao texto de Platão, aparentemente situado em um “contexto semântico” não alegorista (BENOIT, 2015, p.64). Nos referimos a um contexto de transição semântica (em que se dá a passagem do sentido *tautagórico* ao sentido alegórico) referente ao transcurso da experiência arcaica da verdade até os séculos V - VI³⁹ a.C., em que a poesia homérica e os mitos em geral são subordinados à interpretação alegórica⁴⁰.

³⁸ Sobre estas categorias explicativas, ver as páginas 11-14 deste trabalho.

³⁹ O sentido alegórico, de acordo com Benoit, é desenvolvido teoricamente por várias escolas filosóficas, com relevo especial para o estoicismo; cf. Benoit, 2015, p. 64.

⁴⁰ Benoit nos fala da experiência arcaica da verdade, em que a mensagem comunicada é apenas indicada (*alétheia* = ilatente), tal como a mensagem oracular, pela qual a divindade faz surgir a verdade, indicando-a, sem mediação ou recorrer à externalidades. Conforme o autor, são exemplos deste tipo de mensagem, em que se faz atribuição da comunicação aos deuses, textos como os de Heráclito (93), o Poema de Parmênides (Frag. II, 1-2) e mesmo o *Fedro* de Platão (1997, 244b), no qual Sócrates não só menciona o sentido indicativo da mensagem dos deuses, mas afirma ser superior esse tipo de *alétheia* ou desvelamento ao desvelamento intermediado pelo saber humano. Assim, por indicar, o autor nos diz: “O verbo indicar (*sémainem*), então, não reenviava a outro sistema de signos, o deus ou o sábio arcaico faziam compreender o caminho sem nada ensinar ou fazer conhecer, apenas revelam sem designar, apenas mostravam iluminando a obscuridade” (BENOIT, 2015, p.57). Trata-se de uma forma de leitura, sem mediação interpretativa, chamada de *tautagórica*, que “procura anunciar, trazer ou portar, apenas o mesmo, *tó auto*, não é alegoria, não traz um outro, um *allos*” (BENOIT, 2015, p.57). Mas a *tautagoria* não é somente um modo de interpretação, digamos, por oposição ao alegórico, mas uma espécie de limpidez da linguagem e de posição e comunicação do homem grego (antigo) com a realidade ou *kósmos* próprio do período arcaico e/ou clássico, é uma espécie de condição antropológica-simbólica-linguística: [...] “bem cedo, desde o final

Similarmente, o neoplatonismo, entre os séculos II e V d.C., também “submeterá à interpretação alegórica os textos de Homero e de toda tradição antiga, como, particularmente, os próprios textos de Platão⁴¹” (BENOIT, 2015, p. 65). Foi na tentativa de conciliar Homero com Platão, que Proclus, pela via da interpretação alegórica, tentaria explicar o texto de Platão pela metafísica neoplatônica dos princípios, tentando justificar essa explicação pela alegação de que ela seria confirmada pela doutrina mais profunda de Platão e pelos textos caldaicos⁴², assim, remetendo a elementos externos e além do próprio texto de Platão, dos quais os diálogos seriam sombra, figuração ou alegoria⁴³.

Vejamos ao menos alguns trechos ou obras de Platão interpretados por Proclus que consagraram o método neoplatônico de ler Platão, a fim de que fique mais claro o procedimento do autor neoplatônico e a identificação deste com o modo pelo qual em geral Platão é lido ainda hoje. Conforme Benoit, é nos *Comentários à República de Platão* e no *Comentário sobre o Parmênides*, na obra *Os Elementos da Teologia* e em *A Teologia Platônica*, que estão os principais exemplos da interpretação de Proclus.

Nos *Comentários sobre a República*, o objetivo de Proclus é realizar a conciliação mencionada acima, entre Platão e Homero, referente às passagens do livro III da *República*, fragmento 390c e a *Ilíada*, Canto XIV, 293-296 respectivamente:

Parece-te isto apropriado para um jovem, ao ouvi-lo, se inclinando ao domínio de si mesmo? Ou ainda [...] ou que Zeus, enquanto o restante dos deuses e homens dormiam estando só ele desperto, se esqueceu facilmente de todos os seus desígnios, devido ao desejo amoroso, e que ficou tão aturdido à vista de Hera que nem sequer quis entrar no seu palácio, mas determinou unir-se a ela ali mesmo no chão, declarando que jamais estivera sob o império de tamanho desejo, nem mesmo quando se tinham encontrado pela primeira vez, a oculta dos pais queridos (*República*, 2001, 390c).

do séc. VI a.C., quando o Mediterrâneo inteiro vai sendo tomado por formas mercantis, véus recaem sobre os entes [...]. Apagou-se a luminosidade do mundo. A pulsão originária da *physis* parece perder a sua força originária. O sentido, outrora, quase *tautagórico* do discurso de Zeus exibido no voo das aves se obscurece, e exige técnicas interpretativas cada vez mais hábeis que cavem o sentido em níveis profundo, não perceptíveis aos simples mortais” (BENOIT, 2015, p.63). Para mais detalhe sobre essa experiência antropológica e comunicativa, Cf. Benoit, 2015, p. 58-64.

⁴¹ Além de mostrar a afinidade histórica contextual dos diálogos com a *tautagoria*, se baseando no *Fedro*, Benoit tenta nos mostrar que os diálogos de Platão estão em uma situação exegética ainda anterior a do sentido alegórico, quando nos lembra, assim como Strauss (2015, p. 63), a metáfora de Sócrates de que o discurso deve ser com um animal são, que faz bem a sua tarefa e que tem sentido completo em si mesmo: Todo discurso deve ser construído como um ser vivo, ter um corpo próprio [...] e que estas [as suas partes] tenham sido escritas de maneira a se articularem entre si e com o todo (*FEDRO*, 1997, 264c, acréscimo nosso). Os diálogos, em imitação ao bom discurso, seriam quase como o voo das aves, trazendo em si, em seu movimento e comportar-se, a mensagem divina, sem se referir a um outro algo, tendo um sentido imanente; a sua interpretação seria no máximo “uma interpretação *mântica* que permanecia na superfície, [onde] a linguagem permanecia relativamente aquém do seu futuro obscurecimento. Tanto é assim que, muitas vezes, nos poemas homéricos, a linguagem dos pássaros aparecia como tão transparente e nítida que todos os homens, mesmo sem a ajuda dos adivinhos e de sua disposição dos sinais, compreendiam, imediatamente, as palavras e desígnios nela contidos” (BENOIT, 2015, p.59, acréscimo nosso).

⁴² A este respeito, Cf. Hauschild, 2018, *Os Oráculos Caldeus: contexto Histórico e Filosofia*.

⁴³ A obra de Proclus em questão é *Comentários sobre A República de Platão*, Dissertação VI, Tomo I.

Subiu a um altíssimo abeto que, crescido em desmesura no Ida lançava-se, ar acima, até o éter. Oculto entre as ramas, igual ao pássaro canoro que os deuses, nas colinas, apelidam Cálcis e os homens, por sua vez, Címindis. Velozmente, galga a deusa Hera o cimo altaneiro do Gárgaro, no Ida. **Mas Zeus, Ajunta-nuvens, a vê e Eros lhe enubla a mente sábia, como quando o amor na cama os uniu, pela primeira vez, sem que os pais nada soubessem.** (HOMERO, *Iliada*, 1967, Canto XIV, 280-2950, grifo nosso).

A saída que Proclus utiliza faz recurso, evidentemente, da interpretação alegórica, o sentido velado desse episódio envolvendo Zeus e Hera. É desnecessário dizer que ele submeterá a interpretação da *Iliada*, entendida como alegoria, sombra de um outro dizer ou significado, à interpretação metafísica neoplatônica dos Princípios e da estrutura do Todo, a qual já parte de uma interpretação alegorista dos diálogos de Platão. A partir do comentário de Benoit dos textos de Proclus, mostraremos em pormenores como é feita a interpretação alegórica dessas duas passagens.

O sentido do ato copulativo de Zeus com Hera, embora narrados pelo poeta como algo literal, como a embriaguez de Zeus pela paixão e seu deitar-se com Hera, é tomado por Proclus como algo não literal, como um alegoria de outra coisa. Desta maneira, o ato erótico de Zeus e Hera se refere ao surgimento do universo (e não à relação amorosa entre ambos), em que Zeus tem o papel de pai (criador), fazendo o universo surgir como mônada, Hera de mãe (genetrix), auxiliando Zeus a criar o inferior, a Diáde Fecunde. Igualmente, o local onde acontece o ato amoroso, no monte Ida, e não no quarto de núpcias, lugar de inconformidade moral, indica a amálgama das ideias e da natureza inteligível; “a escolha do chão do Ida, por Zeus significa a escolha de um espaço hipercósmico, em detrimento do quarto de núpcias, que remeteria ao *encósmico* lugar do mundo sensível” (BENOIT, 2015, p. 69-71).

Benoit nos diz que para Proclus o relato da relação amorosa de Zeus com Hera, algo que seria atribuível aos humanos e não aos deuses, entendido em seu sentido velado ou verdadeiro, estaria de acordo e seria confirmado pelos textos caldaicos e pela doutrina secreta de Platão, assentando, então, nisso a censura de Sócrates no livro III da *República* a essa passagem de Homero, a qual está proibida de ser ensinada ao jovens, capazes de perceber o sentido aparente do texto e não o profundo dos ensinamentos da *Iliada*.

Como vemos nessa operação hermenêutica, a ideia de Proclus é que a linguagem poética tem um sentido duplo, um sentido afim à imitação, que é a manifestação da realidade sensível, e outro afim à metafísica/teologia, manifestação da realidade verdadeira; assim, pelo

procedimento⁴⁴ de Proclus, “descorporifica-se a linguagem, moraliza-se os deus pagãos e lê-se Homero à luz filosófica dos Diálogos de Platão” (BENOIT, 2015, p. 75).

O *Parmênides* é o outro texto, ou melhor, o principal, em que recai a interpretação e legado neoplatônico dos textos de Platão, pois nele se constitui o núcleo de uma leitura ontoteológica que atravessa toda a tradição neoplatônica e tem em Proclus, no *Comentários sobre o Parmênides de Platão*, na obra *Os Elementos de Teologia* e em *A Teologia Platônica*, seu limiar. Foi, nos séculos V e VI d.C., em Proclus e em seu mestre Siriano, que a alegada ontologia do *Parmênides*, que tem como referência o conceito de Um, se torna uma ontoteologia em que “há uma detalhada e fantasiosa procissão teológica, na qual o Um é o primeiro Deus (inefável, indizível, transcendente), e deste Um procedem os diversos outros deuses e, finalmente, todas as regiões múltiplas do mundo⁴⁵” (BENOIT, 2015, p. 77).

Eis a dita procissão dos deuses, que ocorre a partir das próprias ‘hipóteses’ do *Parmênides* de Platão, conforme a interpretação de Benoit da obra de Proclus:

A primeira hipótese do diálogo *Parmênides* seria o primeiro deus além do próprio Ser. A segunda hipótese conteria múltiplas tríades de deuses: as três tríades dos deuses inteligíveis, as três tríades dos deuses inteligíveis-intelectivos, as tríades dos deuses intelectivos, os deuses hipercósmicos [...], tudo isso estaria contido na segunda hipótese do *Parmênides*. [...]. E a procissão que partiu do Um divino, já na quarta hipótese chegaria aos seres que possuem relação com a matéria, na quinta hipótese se chegaria à própria matéria. (BENOIT, 2015, p. 77).

Desta ideia de uma procissão do Um até a matéria, derivada das hipóteses do *Parmênides*, o professor Benoit mostra que Proclus vê na cosmovisão do próprio Parmênides (o filósofo Eleata), transmitida no diálogo de Platão de mesmo nome, uma “filosofia [que] ensina tudo o que existe, a hierarquia do universo, a procissão que sai do Um e o retorno que termina nele” (PROCLUS, Teol. Pl., 9, p.36, linha 15-17, *apud* BENOIT, 2015, p. 78, acréscimo nosso).

A base da interpretação neoplatônica de Proclus seria, primeiro, a tese de que a filosofia presente no *Parmênides*, relativa à procissão onto-teológica, é comunicada de forma esotérica na segunda parte do diálogo, em segundo lugar, pela articulação (do conceito de procissão metafísica) das várias passagens dos diálogos platônicos com a teoria das ideias e

⁴⁴ Benoit nos informa que Proclus tem como chave hermenêutica de leitura dos poetas esse mesmo procedimento alegórico, pois a ideia do autor neoplatônico é que um autor deve ser lido segundo as suas operações mais nobres, a dos poetas, aquelas que manifestam a suposta inspiração sobrenatural de sua produção poética. A este respeito, cf. Benoit, 2015, p. 75; em Proclus, ver Dissertação Sexta, Tomo I.

⁴⁵ Sobre outros antecedentes desta interpretação ontoteológica do *Parmênides*, ver Benoit (2015) nota de rodapé 76, em que o autor cita a introdução do livro *Teologia Platônica de Proclus*, de Westerink e Saffrey, alegando que documentos remanescentes não confirmam a hipótese de outros antecedentes para a teologia do ‘Um’.

com os textos da tradição órfica e caldaica. Evidencia isto o próprio comentário de Proclus do *Parmênides*, conforme interpretação de Benoit, mais uma vez:

Após citar um parágrafo órfico, escreve Proclus: “Ele [Orfeu] não satisfeito de contar-nos somente isso, deu-nos a lista das formas demiúrgicas através das quais as coisas sensíveis receberam a ordem e disposição que possuem: Acrescenta Proclus que essas formas demiúrgicas, ou divinas, desejaram mostrar tudo isso aos homens e nos revelaram qual seria a fonte única das Ideias, o pai do universo, no qual todas as coisas estão como todo e partes. Considerando o interesse de tal doutrina, diz então Proclus, torna-se necessário chamar novamente as palavras dos Oráculos Caldaicos: “O intelecto do pai voou zumbindo quando pensou, com vigoroso projeto, as ideias de todas as formas e de uma só fonte todas se lançaram; pois do pai vinha essa decisão e finalidade. Mas, separadas pelo fogo inteligente, as ideias se dividiram em outras ideias inteligentes; pois o soberano fez preexistir ao mundo multiforme um modelo inteligível imperecível. O fragmento dos *Oráculos* é citado por mais algumas linhas e revela que as ideias brotaram de uma fonte única, o pai, também zumbindo semelhante a um enxame de abelha⁴⁶. (BENOIT, 2015, p.76-80).

Além de modificar o conteúdo superficial e sensível dos diálogos, essa exegese alegórica nos legou uma metafísica centrada na ideia do “Um-Bem, (*epékeina tês ousías*), Bem que está além da própria *ousia*” (BENOIT, 2015, p. 79); sendo esta ideia do Um-Bem, a passagem da *República* VI (509b) que ela remete, mesmo hoje, tomada como o coração da metafísica platônica. Ademais, esta mesma ideia de *epékeina tês ousia* é o solo para a tradição neoplatônica alegorista afirmar a existência “de uma unidade doutrinal não perceptível à primeira vista [...], uma unidade que sempre retorna e que, de alguma maneira, desemboca sempre no Bem-Um-Pai-Deus, esse ente transcendente além da *ousia*.” (BENOIT, 2015, p. 80).

É como base neste suposto conteúdo mais profundo e importante dos diálogos que Proclus, tal como recomenda que se faça com os poetas, adverte para que leiamos Platão pela parte mais elevada de sua obra, isto é, a doutrina filosófica, a teoria filosófica, esta que se refere ao bem essencial. Proclus afirma que, tal como na obra dos poetas, há nos textos de Platão “imitação de interlocutores bebendo, há imitação de homens em guerra ou fazendo paz, como vimos no *Crítias* e *Timeu*, mas tudo aquilo é acessório, o bem essencial é a doutrina filosófica de Platão” (PROCLUS, *COM. REP.*, I, p.215, apud BENOIT, 2015, p.82)⁴⁷

Assim, com este proceder, se deixou de lado os elementos literários e dramáticos dos diálogos, muito à maneira pela qual os intérpretes de Platão o leem hoje, para se focar na atribuída doutrina de Platão pela tradição neoplatônica e presente, e “em nome de um

⁴⁶ As referências citadas por Benoit aqui são *Proclus's commentary on Plato's Parmenides*, trad. G.R. Morrow, J.M. Dillon, Princeton University Press, 1987, p. 168-169 e *Oracles Chaldaïques*, texto estabelecido e traduzido por E. des Plates, Les Belles Lettres, 1971, fr.37.

⁴⁷ Nesta e em algumas outras citações de Benoit, suprimimos a forma de escrita no original (grego), no máximo usando a forma transcrita para o português.

transcendente saber esotérico, de um saber do qual os elementos sensíveis são apenas servís portadores” (BENOIT, 2015, p. 82).

1.3.3 A perda da dramaticidade dos diálogos de Platão e o “Platão doutrinário”

Como vimos, é com o neoplatonismo e com Proclus sobretudo que se assenta o núcleo de rejeição da dramaticidade dos diálogos em subordinação à dimensão teórica ou doutrinária destes, a qual gira em torno da ideia de uma ordem que costura os dramas e ações textuais, centrada na ideia de bem essencial acima contextualizada, que nos permite conhecer e acessar o núcleo doutrinário atribuível a Platão e enfim conhecer o seu pensamento, o que Platão disse, não disse, pensou, etc.

Isso significa, nas palavras de Benoit, o abandono da *lexis*⁴⁸ e, acima de tudo, a partir de sua teoria interpretativa dos diálogos, o abandono da temporalidade inscrita da/na *lexis*⁴⁹. Antes então de reconstruir o quadro histórico geral interpretativo de Platão – que nos permite ter uma ampla visão de como os diálogos foram lidos ao longo do tempo e como essa tendência permanece hoje e, dessa forma, poder situar adequadamente a interpretação de Leo Strauss –, vamos nos deter nas categorias de Benoit e na reconstrução feita pelo autor do lugar da *lexis* nos diálogos, uma vez que tais categorias servem para entendermos muito bem o desenho ou situação geral das interpretações destes ao longo do tempo e no presente sobretudo.

1.3.4 A *lexis* e a temporalidade dos diálogos

A *lexis* se torna perceptível quando colocamos em suspensão o nosso hábito de ver os diálogos pelo olhar da autoria e da doutrina, isto é, de vermos Platão falando pelos porta-vozes emissores de sua doutrina, pois desta maneira percebemos que os “Diálogos de Platão possuem demarcações rigorosas, objetivamente postas, e assim inscritas na própria materialidade do texto” (BENOIT, 2015, p. 105). Por seu turno, a *lexis* possui uma *diatáxis* (disposição geral) e, em sua materialidade – que se refere, entre outras coisas, especialmente aos atos dos diálogos⁵⁰ –, concerne aos personagens e aos acontecimentos dos diálogos, em sua maior parte [os

⁴⁸ *Lexis* significa ação de dizer; cf. Benoit, 2015, p. 51.

⁴⁹ Em sentido temporal, a *lexis* é “a forma final através da qual o autor procurou ordenar as palavras, colocando assim o sentido ou a intencionalidade de cada diálogo no interior do tempo geral da sua obra” (BENOIT, 2015, p. 122).

⁵⁰ Como vemos na citação abaixo, Benoit, indo além de Strauss, vê na *lexis* não só a dramaticidade, mas um elemento temporal que outorga novo sentido aos diálogos, por um movimento dialético que os acompanha. A este respeito, ver também Benoit, 2017, p. 11.

personagens] de existência histórica real, que participam, por esta razão, de vários eventos que de fato existiram. Benoit vê, a partir desses elementos constitutivos das cenas dos diálogos, os quais aparentemente inserem elementos difusos nas discussões filosóficas, a introdução da temporalidade da *lexis*, nela inscrita, “um elemento decisivo e ordenador” (BENOIT, 2015, p. 105-106).

Essa temporalidade lexical não é algo incidental e negligenciável, já que ela é parte do próprio modo de exposição dos diálogos e:

[...] forma uma ordem precisa entre as palavras que vai muito além de uma mera cena dramática no sentido literário, trata-se de certa forma estética rigorosa, uma certa disposição formal que não pode ser omitida, ou deixada de lado, sob pena de estarmos, nesse mesmo ato, escrevendo uma outra obra (BENOIT, 2015, p.181).

Ela também forma e se refere a um conjunto de acontecimentos, que tem lugar, tempo, circunstâncias etc. Ademais, os eventos dos diálogos constroem uma temporalidade, a qual é marcada por um período de um século, de 450 – 347 a.C. Esta temporalidade, por sua vez, é formada por cinco momentos principais: I *Parmênides* (450); II *Protágoras* (434-433) – *Fedro* (410); III *República* (410- 407) *Filebo* (399); IV *Teeteto* (399) – *Fédon* (399) e V *Leis* (356 - 357)⁵¹.

Sabendo o que vem a ser a *lexis*, convém entender cada uma das temporalidade dos diálogos, e a relação da temporalidade da *lexis* com essas outras temporalidades, a qual, no contexto da exposição de Benoit, tem prioridade temporal a todas as outras, sendo, do ponto de vista de sua interpretação dos diálogos, a primeira e mais fundamental – caracteriza-se, assim, na exposição do autor, temporalidade da *lexis*, temporalidade da *nóesis*, temporalidade da *gênesis*, temporalidade da *poíeses*⁵².

Existe uma *diatáxis* da *lexis*, que é a disposição geral dos sinais lexicais, isto é, dos personagens, acontecimentos e discursos. A seguir, a temporalidade da *lexis* (ação de dizer), que é a própria dramaticidade dos diálogos no tempo. Essa temporalidade lexical concerne ao *que é* dito (aos fatos e acontecimentos) e ao *como é* dito, considerado sobretudo desde o ponto de vista do tempo dramático dos eventos. A temporalidade da *nóesis* (ação de pensar), é o tempo

⁵¹ A data de cada um desses momentos é determinada por episódios históricos específicos – por exemplo, a data da *República* decorre da estada de Lísias em Atenas, a Batalha de Megara, entre outros; a *Apologia*, o *Criton* e o *Fédon* marcam a trajetória de Sócrates, de sua condenação e morte pela cicuta. Cf., Benoit, 2015 p- 168-171. Outrossim, na datação de Benoit, que considera 26 diálogos como autênticos (cf. Benoit, 2015, p.164 -167), 19 diálogos têm sua data auferida com precisão e 5 por aproximação.

⁵² H. Benoit tem toda uma caracterização da relação das temporalidades, tendo em vista a chave hermenêutica para lermos os diálogos, e também uma tese, que envolve a temporalidade ‘poética’ integral doa diálogos, para sustentar a ideia de prioridade necessária da temporalidade da *lexis*. Infelizmente, não poderemos nos deter na consistência dessa tese, por fugir de nossos propósitos.

lógico e conceitual, aqui temos a esfera não dos atos, mas dos conceitos, argumentos, teorias e doutrinas. A temporalidade da *gênesis*, que se refere ao tempo histórico e biográfico de Platão; e finalmente a temporalidade da *poíesis*, que diz respeito à cronologia de produção dos diálogos.

Como veremos agora, no quadro geral de interpretação dos diálogos ao longo do tempo, a temporalidade da *lexis* passou a ser esquecida, dando-se prevalência às outras temporalidades, de modo que hoje as metodologias e interpretações como a de Benoit e a de Strauss dos diálogos (especialmente deste) passaram a ser vistas com dúvida ou suspeita.⁵³⁵⁴

1.3.5 Sinopse histórica e breve quadro geral das interpretações dos diálogos

Nas primeiras edições dos diálogos (BENOIT 2015), ainda se seguia o delineamento da temporalidade da *lexis*. Assim, p.ex., a edição de Aristófanos de Bizâncio⁵⁵ (séc. III a.C) seguem-se 5 Tetratlogias: *República-Timeu-Crítias*; *Sofista, Político e Crátilo*; *Leis, Minos e Epinomos*; *Teeteto, Eutífron e Apologia*; *Críton-Fédon-Cartas*. Ainda no século I d.C., Ático, cuja edição se associa o nome dos colaboradores Dercílides e Trásilos, embora organizando os diálogos em tetralogias, respeita a orientação da temporalidade da *lexis*⁵⁶.

É no século II d.C., com Albino, em sua obra *Prólogo*, que se inaugura então a ruptura com o modo de organização dos diálogos baseado no tempo da *lexis*, que é continuada e aprofundada pelo neoplatonismo e depois cristalizada pelo manual *Prolegômena*, ruptura esta que continuará nos platonismos medieval e renascentista. Conforme Benoit, seguindo esse marco, as edições da modernidade, todas feitas em tetralogias, baseadas na edição de Ático, encerram um período de 1000 anos (mais ou menos), a saber: Aldo Manúcio, 513, Simon Grynaeus, 1534, Janus Cornarius, 1561, a edição de Henry Estienne, 1578, e a edição da Oxford, de 1905. Todas essas edições seguiam a orientação da *nóesis*.

⁵³ Mais adiante ficará claro que a relação do método de Strauss com a *lexis* não é exata ou necessariamente a da temporalidade em sentido rigoroso, tal qual Benoit.

⁵⁴ Ilustra isso o comentário de Mário Veggetti sobre a interpretação de Strauss, no que diz respeito à alegação de Strauss acerca da ironia presente na *República*, construída e presente nas cenas do diálogo: “Selecionam-se afirmações platônicas (como a expulsão da nova cidade de todos os habitantes com mais de dez anos) que a nós podem parecer tão absurdas que não seriam atribuídas seriamente a Platão, para concluir que se trata de sinais da sua intenção irônica, isto é, autorrefutadora. [...]. Porque é que Platão exporia *apertis verbis* toda uma série de teses escandalosas para a opinião pública (comunhão de mulheres e filhos, abolição da propriedade privada e da família, nudez e promiscuidade das mulheres nos ginásios, governo dos filósofos), e destinadas a irritar a autoridade política (basta pensar na violenta crítica do regime democrático ao poder desenvolvida no livro VIII), para, pelo contrário, transmitir esotericamente uma mensagem tranquilizadora e conformista, como o programa de uma democracia moderada à maneira de Aristóteles? Isto serve certamente para absolver Platão da crítica de Popper, mas parece verdadeiramente insustentável” (VEGETTI, 2010, p. 217-218).

⁵⁵ A referência sobre Aristófanos de Bizâncio é Diógenes Laércio, Livro III, 61, p. 146.

⁵⁶ A edição de Ático, associada ao nome de Trasilos, feita em tetralogias, é também referenciada por Diógenes Laércio, III, 56-51, p144-146.

Foi no início do século XX que se rompeu com essa tradição e as obras começaram a ser editadas conforme o tempo cronológico de escrita da obra de Platão, pela temporalidade da *gênesis*, sendo o texto deste período a edição da *Société d'Édition "Les Belles Lettres"*. De acordo com Benoit (2015, p. 115⁵⁷), esta edição se apóia em “estudos estilométricos, elaborados com base na análise quantitativa das partículas e de outros elementos de estilo, a partir da qual creu-se ter resolvido o problema da disposição dos diálogos. Já a partir dos anos 50 do século passado, passou-se a ignorar a questão da ordenação dos diálogos, e mesmo a questão cronológica foi posta de lado, e os diálogos passaram a ser estudados de forma isolada e analítica, no máximo obedecendo a própria percepção da ordenação lógica do intérprete do texto de Platão, pela temporalidade da *noésis*. Para Benoit, é paradigmático neste caso o trabalho de Victor Goldschmidt, *Os Diálogos de Platão*, em que se interpreta o diálogo segundo o seu tempo lógico e para fins de ordenação busca-se algo como a conveniência expositiva⁵⁸.”

Em suma, nas palavras do próprio Benoit, para quem a prioridade e existência da *lexis* é fundamental, houve, desde o século II d.C., um gradual e praticamente total esquecimento da *lexis*:

A materialidade desta [*lexis*], como *diatáxis* temporal, apesar de escrita no próprio texto dos Diálogos [...], apesar de ter sido lá colocada pelo ato primeiro e soberano do seu próprio autor, representando certa intencionalidade hermenêutica, apesar de estar presente em quase todos os principais manuscritos e edições, foi sendo pouco a pouco soterrada e elidida até o seu definitivo esquecimento.” (BENOIT, 2015, p. 117-118, acréscimo nosso).

Assim sendo, se segue que a visão de Platão como autor de doutrinas ou de seus textos como exclusivamente doutrinários e não literários/dramáticos é caracterizada pelo abandono da temporalidade lexical dos diálogos, que ao longo do tempo (desde o século II a.C.) ocorreu em razão de uma sobreposição teórica e exegética talvez alheia aos diálogos, que teve como fonte ou aprofundamento o neoplatonismo, e pelo processo de sucessivas interpretações e edições dos diálogos, chegando, no século XIX –XX, a uma total amnésia e total escamotear da dimensão literária dos diálogos.

Feita essa apreciação e reconstrução do modo pelo qual os diálogos passaram ser lidos ao longo do tempo, para concluir este capítulo, é pertinente tecer algumas considerações críticas sobre a plausibilidade da tese acerca do esquecimento e rejeição da leitura dramática dos diálogos e sobre o papel do neoplatonismo (nesses esquecimento e rejeição) e centralidade deste como paradigma predominante nas interpretações e recepção dos diálogos.

⁵⁷ Cf. nota da p. 115 e nota 113 dos textos de Benoit (2015).

⁵⁸ Cf. Goldschmidt, 2002, p. IX -XV.

1.3.6 Apontamentos sobre o neoplatonismo e a desdramatização dos diálogos

Ao nosso ver, a tese de que o neoplatonismo e a exegética alegorista empregue por ele explicam a “amnésia” e abandono da *lexis* dos diálogos (que se refere ao seu drama, ação, atos, níveis narrativos, ironia etc.) é suportada por dois argumentos principais,⁵⁹ um de plausibilidade e outro de concordância de autoridade, o qual aponta para a evidência textual e histórica.

1) Argumento de Plausibilidade. É plausível a tese da centralidade do neoplatonismo pois seu modelo ou modo de interpretação dos diálogos influencia na nossa própria maneira de os ler (na nossa própria experiência de leitura como indivíduos que os leem) e no modo como geralmente eles são lidos hoje. Elucida isto a nossa tendência – mesmo a do leitor não especializado – de buscar nos diálogos de Platão os conteúdos, especialmente aqueles de ordem metafísica, e de supostamente ver que os diálogos de Platão têm algo a nos informar (um outro saber) para além das tramas, dos personagens e até do humor que neles encontramos. Em suma, a nossa experiência de leitura dos diálogos é “neoplatonista” no sentido de que ela ignora, passa ao longe, da dimensão literária e dramática dos textos de Platão.

2) Argumento de Autoridade. Antes da obra de Benoit, Giovanni Reale, em *Para Uma Nova Interpretação de Platão*, já havia chamado a atenção ao fato de que os paradigmas predominantes da interpretação de Platão foram do médio-platonismo e do neoplatonismo⁶⁰. Segundo ele, o modelo médio-platônico esteve em vigor do final da era pré-cristã até o século II d.C., tendo tido um renascimento na idade média; depois do século III d.C., o modelo neoplatônico foi o reinante. Além de confirmar a centralidade na história da interpretação dos

⁵⁹ A rigor, um tanto quanto redundante seria explicitá-los, exceto pelo processo pedagógico de assimilarmos bem a necessidade de olharmos para a dimensão literárias dos diálogos, que está presente neles e da qual precisamos proferir algum juízo, quer dizer, explicar de algum maneira por que ela existe, mesmo que seja para ratificar o argumento neoplatonista, quer dizer, como algo incidental, como “a operação menos nobre de Platão”; sobre essa ideia de ‘operação menos nobre’, cf. p. 14-13 deste capítulo.

⁶⁰ Na ausência de espaço e por fugir de nossos objetivos, remeto o leitor ao texto de Reale e às fontes por ele citadas. O paradigma médio-platônico se centra em Albino – por quem, através do *Prologo*, já se opera uma ruptura com as edições dos diálogos em harmonia com a temporalidade da *lexis* (cf. p. 43 desta seção) –, no *Didascálico* do século II d.C., texto central para as interpretações de Platão deste período (ver detalhes em Reale, p. 33, 34, 36 e 37). Sobre o período da idade média e do neoplatonismo e o médio-platonismo, cf. páginas 36-37, em que Reale mostra a presença do paradigma neoplatônico através do Pseudo-Dionísio, de Santo Agostinho e pelas traduções e comentários do *Timeu* por Calcídio; sobre o médio-platonismo, ver detalhes sobre as fontes da patrística nas referidas páginas 36 -37.

Já a respeito do renascimento e da modernidade, ver a influência do neoplatonismo, por ocasião do renascimento dos escritos Platônicos através do Humanismo e do Renascimento, por meio de Ficino (por volta de 1492); sobre a preservação da tradição helênica, feita por Bizâncio, em que o neoplatonismo foi a bússola para a interpretação de Platão; sobre as informações citadas neste parágrafo, cf. Reale, 1997, página 38. Sobre a duração declínio e queda do modelo neoplatonismo, ver a referência de Reale, nota 37, E.N.TIGERSTEDT, *The Decline and fall of Neoplatonic Interpretation of Plato*.

Diálogos, Reale também confirma o fundamento da interpretação do neoplatonismo como sendo alegórica, segundo ele o paradigma neoplatônico se caracteriza por ter interesses “*exclusivamente teóricos, e particularmente com o uso da alegoria como cânon hermenêutico levado a primeiro plano*” (REALE, 1997, p.25, grifo do autor).

Para corroborar este segundo argumento, mencionemos de novo Nietzsche e Heidegger. Em Nietzsche, a presença da interpretação neoplatonista ressoa no acusatório a Platão de autor da cena não dramática, compreendida como metafísica, proferida pelo autor [PLATÃO] do texto que a comunica ontoteologicamente. Em Heidegger, a presença do neoplatonismo ressoa na afirmação de que, embora quase sempre se unificam as grandes filosofias e a verdadeira poesia⁶¹, em Platão – exatamente nele, autor de obras dramáticas – não há o encontro entre a poesia e a filosofia. Pois é esta justamente a separação feita por Proclus⁶², quando este diz que devemos entender os textos pelas suas operações mais nobres, em que se recusa a parte imitativa e artística dos diálogos.

Após a exposição feita ao longo do presente capítulo, que serve como uma propedêutica para nossa adequada recepção e compreensão do método do Leo Strauss de leitura dos diálogos, o passo seguinte é interpretar e reconstruir o próprio método de Strauss, descrevendo seus princípios gerais e expondo suas especificidades (quer dizer, analiticamente) e conduzir o leitor para um dos desdobramentos mais controversos e instigantes de seu método, que se refere à tese da escrita nas entrelinhas. Tal trabalho é levado a cabo no capítulo seguinte.

⁶¹ Cf. Benoit, 2015, p.28.

⁶² Cf. p. 40 desta seção.

2 LEO STRAUSS E OS DIÁLOGOS DE PLATÃO

Antes de entrarmos no método de Leo Strauss de leitura dos diálogos, convém entender bem o fundamento ou as condições extrínsecas que o animam, que são um fator decisivo para que ele interprete os textos de Platão pela via da ironia. Como ficará claro, os diálogos de Platão, na visão de Strauss, contêm uma mensagem dual, uma para os leitores em geral e outra para os filósofos em potencial. Há, no entanto, outra razão em que se assenta o caráter irônico dos diálogos. De acordo com o texto de Strauss *‘Perseguição e a Arte da Escrita’*, isso está relacionado a um dado de sociologia da filosofia: a perseguição. Na sequência, nos detemos neste tópico.

2.1 PLATÃO E A ESCRITA NAS ESTRELINHAS

O dado sociológico ora referido, tal como entendido por Strauss, remete a um problema prático derivado da relação fundamental entre pensamento e sociedade ou entre a classe intelectual, entendida em sentido universal, e a sociedade. Por sua vez, este problema prático, segundo Strauss, é algo insuspeito para a sociologia do conhecimento – e mesmo para os estudiosos do pensamento do passado. É insuspeito para a sociologia do conhecimento, porque ela:

Oriunda ou nascida em uma sociedade que dava por certo a relação harmoniosa entre pensamento e sociedade ou entre progresso intelectual e progresso social, estavam mais interessados na relação entre os diferentes tipos de pensamentos e os diferentes tipos de sociedade, que na relação fundamental entre pensamento e sociedade, por não enxergar nessa relação um problema prático. (STRAUSS, 2015, p.17-18).

Tal problema foi descoberto por Strauss quando o autor estudava a filosofia judaica e islâmica medieval, e é em razão desse contexto, além do mais, que o autor observa a necessidade de uma sociologia do conhecimento. Ficando claro, então, disso que o fundamento animador do método de Strauss se assenta no solo da sociologia do conhecimento, aquilo que ele considera seu problema fundamental, isto é, a relação entre pensamento (livre e desinteressada investigação teórica e intelectual) e a sociedade (o consuetudinário, a ancestralidade, religião, instituições e poder político). Enfim, o problema: este problema diz respeito à perseguição.

Esta *aporia*, relativa à relação conflituosa entre sociedade e pensamento ou entre sociedade e intelectuais, apresenta, no contexto do desenvolvimento da filosofia medieval judaica e islâmica, pela relação que neste mesmo contexto a filosofia tinha e tem com a tradição religiosa, não só do ponto de vista prático, mas teórico, diferença que não havia e não há entre

a escolástica cristã e a tradição religiosa. Essa diferença concerne a dois fatores fundamentais: i) relativa às fontes literárias e ii) da relação entre fé e revelação. As fontes literárias da escolástica, no que concerne à enorme diferença entre a filosofia política e prática, são Aristóteles e a sua *Política* e Cícero e o Direito Romano, enquanto que na filosofia islâmica e judaica a fonte é Platão, a *República* e as *Leis*. Por um lado, Al-Farabi escreveu comentários sobre as *Leis* e Averróis sobre a *República*, enquanto que, segundo Strauss, estas duas obras de Platão foram resgatadas no ocidente somente no século XV.

Outrossim, o fato de a referência ser Platão e não Aristóteles evidenciava não só a distinção de conteúdo da filosofia política, mas acima de tudo o papel da filosofia de Platão para toda a filosofia, pois, nos diz Strauss, que Al-Farabi foi de tal maneira inspirado pela *República* que ele apresentou toda a filosofia numa abordagem política. A obra de Al-Farabi, a qual Strauss chegou por recomendação de Maimônides, chamada *Os Governos políticos*, consistia em duas partes, uma teológica e cosmológica, e outra política; uma segunda obra de Al-Farabi tem um título também político, *Os Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa*.

Essas distinções se devem à diferença existente, no judaísmo e islã, entre Revelação e fé, pois para essas duas tradições, a Revelação é entendida em termos de lei, *torah e shari'a*. Por esta razão, os filósofos judaicos e islâmicos primeiramente voltaram as suas inquirições para a questão da ordem social, não para a questão do credo ou dogmas. Nestes termos concebida, então a Revelação é “passível de ser interpretada pelos filósofos leais, como a lei perfeita, como a ordem política ideal” (STRAUSS, 2015, p. 19). É, pois, nessa interpretação da Revelação, visto a sua condição de lei, que a filosofia política de Platão entra em jogo, já que a ‘ordem política ótima’ é tema de sua filosofia.

Esse entendimento da relação entre Revelação, Lei e Filosofia fez com que os filósofos islâmicos se colocassem em uma situação peculiar perante a tradição religiosa, enquanto, concomitantemente, mantinham a sua ocupação com a filosofia; trata-se de uma situação de justificação da filosofia perante a fé, uma adequação da primeira a esta, a prova da lealdade do *falasifa* (filósofo) à lei divina:

Como filósofos leais, os *falasifa* eram forçados a interpretar e a justificar a sua busca pela filosofia perante o tribunal da Lei Divina. Dada a importância que atrelavam à filosofia, eles se viam, assim, impelidos a interpretar a Revelação como a ordem política perfeita [...]. Por essa razão, tinham de partir do princípio de que o fundador da ordem política perfeita, o legislador profético, não era apenas um estadista da mais alta ordem, mas também um filósofo desse nível. Eles tinham que conceber o

legislador profético como um rei-filósofo ou como a perfeição suprema do rei-filósofo⁶³. (STRAUSS, 2015, p. 20).

Tal relação entre a Revelação e a filosofia, no entanto, não é da mesma ordem na escolástica cristã. Strauss nos lembra que o primeiro artigo da *Summa*⁶⁴ inicia com São Tomás perguntando se a doutrina sacra é demandada além da filosofia, algo impossível, por exemplo, no *Guia dos Perplexos*⁶⁵ de Maimônides, o qual, segundo Strauss, iniciou o *Guia*, uma obra filosófica e teológica, discorrendo sobre um versículo bíblico:

Maimonides, a exemplo de Averrois, necessitava muito mais de uma justificativa leal da filosofia, isto é, de um exame em termos legais que esclarecesse se a Lei Divina permitia, proibia ou recomendava o estudo da filosofia, do que uma justificativa filosófica da lei ou de seu estudo (STRAUSS, 2015, p. 28-29).

Essa situação dos *falasifa*, e mesmo do filósofo judaico, como o caso de Maimonides, de restrição e justificação da filosofia perante a religião, os conduziu a uma situação peculiar de comunicação de seus pensamentos, a uma certa estratégia comunicativa ou obliquidade acerca das questões cruciais. Vamos expor em pormenores esse ponto, já que é uma parte célebre da obra de Strauss:

No início do tratado *Sobre a Conquista da Felicidade* com que prefacia resumos da filosofia de Platão e Aristóteles, Al-Farabi traça, como de costume, uma distinção entre “a felicidade deste mundo nesta vida” e a felicidade última na vida futura. No *Platão*, que constitui a segunda parte e, portanto, a parte menos exposta de uma obra tripartite, a distinção dos dois tipos de vida é deixada de lado. O que esse silêncio significa se torna mais evidente quando vemos que em todo o *Platão* [...], nenhuma referência é feita à imortalidade da alma: o Platão de Al-Farabi rejeita silenciosamente a doutrina platônica que defende a vida após a morte. (STRAUSS, 2015, p. 23).

Al-Farabi é capaz de fazer isso, segundo Strauss, porque ele se vale da imunidade do *comentador e historiador*, quando explicita as visões de outro homem:

[...]. Seguindo a mesma regra, Al-Farabi expressa visões mais ou menos ortodoxas sobre a vida após a morte em *A Comunidade Religiosa Virtuosa e em Os Governos Políticos* – ou seja, em obras em que fala em seu próprio nome. Mais precisamente, em *A Comunidade Religiosa Virtuosa* ele só formula posições ortodoxas, nos *Governos Políticos* suas visões, se herética, poderiam ser consideradas toleráveis. Ao mesmo tempo, no **comentário** sobre a *Ética a Nicômacos* ele declara que só a felicidade desta vida existe e que todas as declarações divergentes se baseiam em delírio e contos de velinhas⁶⁶. (STRAUSS, 2015, p. 23, grifo nosso).

⁶³ Ratificando o que dissemos logo acima, que o tema do rei-filósofo e da legislação superior são assuntos tratados por Platão, na *República* e nas *Leis*, respectivamente, daí o interesse pela filosofia de Platão por parte dos filósofos islâmicos; Strauss nos informa mais detalhes a este respeito, sem os quais a nossa exposição não é completamente suficiente talvez; por economia de tempo, remeto o leitor à Strauss, 2015, p. 20-22.

⁶⁴ Cf. TOMÁS DE ÁQUINO. *Suma contra os gentios* (bilíngue). Tradução de Jaspers, L. e Moura, O. Porto Alegre: EST/Sulina/Edipucrs, 1990 e 1996.

⁶⁵ Cf. MAIMONIDES, M. *Guia dos perplexos*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Sêfer, 2018.

⁶⁶ Os pontos ora expostos são apenas uma ideia geral da questão da escrita nas entrelinhas em Al-Farabi, Strauss se dedica a evidenciar isso ao longo de 9 páginas; cf. Strauss, 2015, p. 21-28.

Isto posto, fica claro que o tema da sociologia do conhecimento, atrelado à relação entre pensamento e sociedade, se volta para o tema da perseguição e os mecanismos literários e comunicativos que os intelectuais usaram ao longo do tempo para se defender dela e para a situação destes, especialmente dos filósofos e da atividade filosófica, nos contextos dessas sociedades, em que havia algum nível de perseguição ou de suspeita acerca da filosofia. É importante atentarmos para este último ponto, pois a situação da atividade filosófica, frente a suspeita e a perseguição, é crucial para o entendimento de Strauss da motivação para o fato de ele entender os *diálogos* de Platão como obras irônicas.

A posição da filosofia nesse tipo de sociedade – a sociedade islâmica⁶⁷ e judaica – era precária e sem reconhecimento, muito embora este fato não resultou em algo negativo em sentido absoluto. Pois, enquanto a filosofia na sociedade ocidental cristã medieval gozava de prestígio e reconhecimento, estava também submetida ao controle da igreja, na sociedade islâmica e judaica a situação da filosofia era análoga a desta na Grécia clássica (que, semelhantemente à sociedade islâmica, era uma sociedade reguladora dos costumes, de cultos e das atividades artísticas/intelectuais): uma atividade privada e transpolítica, “livre” de regulações e interferências do meio social e político.

Os filósofos islâmicos e judeus reconheciam a semelhança entre esse estado de coisa e o estado de coisas que prevaleceu em seu tempo. Desenvolvendo algumas observações de Aristóteles, eles compararam a vida filosófica à vida do eremita. Al-Farabi atribui a Platão a opinião de que, na cidade grega, o filósofo corria grande perigo. Ao afirma-lo, ele apenas repetiu o que o próprio Platão havia dito. Em grande medida, a arte de Platão evitou esse perigo, como também assinalou Al-Farabi. O sucesso de Platão, contudo, não deve fechar nossos olhos para a existência de um perigo que, muito embora possa assumir várias formas, é coetâneo da filosofia. (STRAUSS, 2015, p. 30).

É essa situação de privacidade ou transpoliticidade da filosofia, que está associada à perseguição, que se refere ao ponto de Strauss sobre Platão, portanto, um dado sociológico básico de como acontece a atividade filosófica, de como se organizam os seus membros e de como acontece a sua comunicação, frente à relação conflituosa entre a filosofia e a sociedade, frente à perseguição.

Strauss nos oferece uma categorização ou tipologia da perseguição: a) primeiramente, um tipo de perseguição extrema, a inquisição espanhola é usada pelo autor como exemplo; b) um tipo mais brando, nomeada de ostracismo social. Finalmente, há um tipo de perseguição,

⁶⁷ Segundo Strauss, a posição da filosofia no islã era intermediária, enquanto no judaísmo era de baixo prestígio e sem relevância para a formação religiosa; já no cristianismo (católico), como sabemos e como é até hoje, a filosofia é indispensável para a formação sacerdotal. Para detalhes, cf. Strauss, 2015, p. 27-30.

que está em condição intermediária entre a perseguição de morte e a de ostracismo social, que Strauss considera mais importante do ponto de vista da história intelectual e literária. Este tipo intermediário ocorre em períodos relativamente liberais, tendo como referência a “Atenas dos séculos V e IV a.C., em alguns países mulçumanos na idade média, na Holanda e na Inglaterra do século XVII e na França e Alemanha do século XVIII” (*Ibid.*, p. 42-43). Ademais, Strauss nos diz que desde um olhar superficial pela bibliografia de autores como Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, Platão, Xenofonte, Aristóteles, Avicena, Averróis, Montesquieu, Grócio, Descartes, Hobbes, Espinosa, Locke, Bayle, Wolff, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Lessing e Kant, e mesmo para os escritos de tais autores, “basta para revelar que eles testemunharam ou sofreram, ao menos durante parte de suas vidas, uma espécie de perseguição mais tangível que o ostracismo social” (STRAUSS, 2015, p. 43).

Em tal período de relativa liberdade ou de perseguição moderada, que, na cronologia de Strauss feita acima, parece ser temporalmente dominante, a comunicação do pensamento depende fundamentalmente da opinião tida acerca da educação pública e seus limites. Neste sentido, os filósofos iluministas (desde o século XVII) elaboraram seus escritos para comunicar seus pensamentos, para pôr fim à perseguição e especialmente para universalizar a educação pública:

Eles acreditaram que a supressão da livre investigação e de seus resultados era acidental [...]. Eles se voltaram para uma época em que, como resultado do progresso da educação popular, uma liberdade de expressão quase plena seria possível – ou, se enxergarmos para fins de esclarecimento, uma época em que ninguém sofreria mal algum por ter ouvido uma verdade. Eles **só escondiam suas visões na medida em que isso os protegia da perseguição**; fossem mais sutis, teriam solapado o próprio objetivo, que era o de esclarecer um número cada vez maior de pessoas que não eram filósofos em potencial. (STRAUSS, 2015, p.43, grifo nosso).

Diferente dos filósofos iluministas, os escritores pré-modernos adotavam uma outra postura acerca da educação pública e as suas fronteiras. Strauss caracteriza-os pela crença de que i) não há identificação entre o sábio e o vulgo, sendo o hiato que os separava algo intrínseco à natureza humana, não superável pelo avanço e amplitude da educação popular; ii) que a filosofia, como tal, não só é posta em questão pela maioria, mas também odiada, sendo a comunicação pública da verdade filosófica impossível e indesejável em todas os períodos históricos, não só em seu tempo; c) criam que deveriam esconder a sua opinião dos não filósofos, “limitando-se a instrução oral de um grupo de pupilos cuidadosamente selecionados ou **só referindo-se ao tema mais importante por meio de uma breve indicação**” (STRAUSS, 2015, p.44, grifo nosso).

Esses escritores ou intelectuais, na ótica de Strauss, praticariam ou praticavam a escrita nas entrelinhas. Por ser, entretanto, os escritos algo acessíveis a todos, pelo pudor de comunicar à maioria dos não filósofos opiniões adequadas, os escritos do pensador pré-moderno teriam dois ensinamentos, um popular, de procedência edificante, em uma primeira camada, e um ensinamento filosófico relativo ao ponto primacial, apenas indicado:

Seu objetivo, contudo, seria solapado caso ele indicasse com clareza quais de suas declarações expressam uma mentira nobre e quais expressam uma verdade mais nobre ainda. Para os leitores filosóficos, seria quase mais que suficiente atrair sua atenção ao fato de que ele não se opunha ao uso de mentiras nobres ou de histórias que fossem semelhantes à verdade. Ao menos do ponto de vista do historiador, não há, entre o filósofo pré-moderno típico (o qual só com dificuldades conseguimos distinguir do poeta pré-moderno) e o filósofo moderno típico, diferença mais notável do que atitude de cada um com relação às mentiras nobres. (STRAUSS, 2015, p. 45).

Como veremos na seção seguinte, os diálogos de Platão, na concepção de Strauss, se enquadram nessa categoria de escrito nas entrelinhas, é um escrito público, cuja mensagem filosófica é apenas indicada, escrita para os filósofos em potencial:

Os verdadeiros destinatários desses livros, porém, não são nem a maioria não filosófica, nem o filósofo perfeito, e sim os jovens que poderiam se tornar filósofos: os possíveis filósofos deveriam ser conduzidos, passo a passo, desde as visões populares, que se fazem indispensáveis a todos os fins práticos e políticos, até a verdade, que é pura e simplesmente teórica; eles devem ser guiados por alguns traços impertinente enigmáticos encontrados na apresentação do ensino popular – a obscuridade do projeto, as contradições, os pseudônimos, as repetições imprecisas de declarações anteriores, as expressões estranhas etc. Esses traços **não tiram o sono daqueles que não conseguem ver o todo por trás dos detalhes**, mas surgem **como pedras de tropeço que despertam os que são capazes de fazê-lo**. (STRAUSS, 2015, p. 46, grifo nosso).

Todos os preceitos interpretativos, e também a nomeação, por Strauss, dos diálogos de Platão como obras dramáticas e irônicas de raiz, decorrem desse suposto fundamento sociológico da filosofia, atinente à perseguição, à liberdade de expressão e à educação pública. Outrossim, como veremos no terceiro capítulo, a escrita nas entrelinhas não é apenas uma pretensa constatação, mas Strauss acredita nos mostras – o método de Strauss de leitura dos diálogos de Platão que descreveremos a seguir são resultado e exemplo disso – como ela funciona, a sua estrutura e o seu valor comparativo frente ao método de escrita e interpretativo convencional e ortodoxo, o qual não tem em conta a tese da escrita nas entrelinhas.

2.2 LEO STRAUSS INTÉRPRETE DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

Passaremos agora à interpretação de Strauss dos diálogos, uma interpretação não canônica e que tenta buscar sobretudo o sentido dramático e literários dos diálogos, uma leitura

que vai simplesmente no sentido oposto da interpretação neoplatônica e, de certo modo, se aproxima do “Platão de Benoit”, o Platão da *lexis*.

Dito isto, doravante nos ocuparemos do método de L. Strauss de leitura dos diálogos de Platão. Também pretendemos realizar a tarefa de interpretar, sistematizar e ordenar em princípios a forma difusa e ensaística – que se deve em grande parte ao procedimento de escrita peculiar do autor⁶⁸ – pela qual Strauss trouxe tal método a público na obra *A Cidade e o Homem* (1964), em que ele discorre em pormenores, fora o contexto dos seminários, o seu procedimento hermenêutico de leitura dos textos de Platão.

Além da obra *A Cidade e o Homem*, nos baseamos também, com o fito de ratificação e complementação, no texto *O Problema de Sócrates: cinco conferências* (baseado nas próprias conferências sobre o assunto), em *O Retorno ao Racionalismo Clássico*. É através deste texto que Strauss nos fornece indícios e informações adicionais sobre: i) a razão pela qual Platão se serviu de vários personagens; ii) o sentido irônico dos diálogos, pelo qual Strauss nos informa os elementos constitutivos do enredo (tempo, lugar, personagens e ação), fundamentais para a interpretação dos diálogos pela via da forma e da dramaticidade; e iii) acerca do caráter logográfico dos diálogos, pelo qual emerge a classificação evidente destes, isto é, em a) diálogo Socrático e Não-Socrático, quando Sócrates conduz a conversa e quando não conduz; b) narrados e representados; c) diálogos compulsórios e não-compulsórios, em que Sócrates procura ou não as conversas⁶⁹ – sendo o último o mais importante do ponto de vista da abordagem de Strauss⁷⁰.

Trata-se, então, de descrever e expor (i) as cifras exegéticas que o autor utiliza para reconstruir a lógica do enredo dos diálogos Platônicos – isto é, os princípios através dos quais, em tal concepção, as cenas são construídas, o perfil dos personagens é elaborado, a lógica das conversações se ancora – e (ii) o fundamento hermenêutico por meio do qual a natureza do diálogo de Platão é, na ótica do autor, explicada. No primeiro ponto, nos referimos à dimensão irônica-dissimulatória, a qual L. Strauss assere ser a chave para abordarmos e entendermos corretamente a trama e as conversações com as quais nos deparamos nos diálogos. Este

⁶⁸ Strauss (2015) entende que é imprescindível que o filósofo tenha algumas técnicas ao escrever, pois, p. ex., pode lhe ocorrer a necessidade de resistir um dado sistema vigente, caso este seja injusto e mal. Portanto, esse tipo de atividade pode sofrer perseguições, razão pela qual se deve escrever “nas entrelinhas” do texto. Ele explica que em um estado totalitário, um indivíduo pode escrever um texto denso, técnico e, no meio dele, colocar algumas afirmações, discretas, indo contra o regime, mesmo que isso implique que seu texto contenha algumas “contradições e lacunas”. Mas será nestes pontos que ele estará de fato acrescentando conhecimento, criticando o que é injusto, proferindo juízos de valor e deixando seu legado. Por isso, esse método, o método da escrita esotérica, pressupõe um leitor paciente e muito atento.

⁶⁹ Cf. definição e características e comparação entre os tipos STRAUSS, 1989, p.153 e nota 79 deste trabalho.

⁷⁰ É importante pois, se o diálogo começa com Sócrates sendo forçado a conversar, então possivelmente Sócrates oferecerá respostas parciais ou não as oferecerá, no máximo as indicando.

princípio, o princípio da ironia, a regra hermenêutica mais ampla para lermos o diálogo platônico, diz respeito à chamada “aproximação dialogal” (VEGGETTI, 2010), ou seja, ao fato de que Platão não escreveu tratados, mas diálogos, que ao lermos os diálogos de Platão temos a voz de seus personagens, não exatamente a voz dele.

De acordo com a visão de L. Strauss, isto significa que, ao falar por meio de seus personagens, sendo Sócrates seu porta-voz principal, Platão transmite seu ensinamento de forma oblíqua, visto ser a conversação socrática essencialmente irônica. É oblíqua, pois a ironia de Sócrates, entendida como ocultação da sabedoria, faz com que as cenas dramáticas dos diálogos, imitando a comunicação oral, sejam multifacetadas, ofereçam uma mensagem dual, sirvam para conduzir certos leitores a um consenso a respeito de opiniões úteis e saudáveis e a outros até a verdade de um determinado tema ou problema (Strauss, 2005).

No segundo ponto, nos referimos à dimensão dramática-cômica, que nos habilitaria a entender corretamente a própria mensagem (os argumentos, as teses e conclusões dos diálogos) a qual, na interpretação de Strauss, é redefinida pelo gênero do texto platônico – os diálogos de Platão ‘são dramas’ e assim devem ser lidos, célebre frase dos seminários de Strauss. Dramático-cômico quer dizer que o diálogo de Platão é afim à comédia, não à tragédia.

Primeiramente, esse caráter cômico se ancora, como veremos no decorrer deste trabalho, em um pressuposto de ordem metafísico-epistemológica, pois a tese de L. Strauss é que cada diálogo de Platão, em razão desse pressuposto, se afasta de algo que é essencial ao seu tema, o que conduz à impossibilidade da realização deste: os diálogos de Platão ignoram, deixam de lado, se abstraem de algo que é fundamental para que o assunto ou problema de dado diálogo seja respondido ou para que essa resposta seja satisfatória⁷¹. É então cômico, o caráter dramático do diálogo de Platão, pois, ao tratar o irrealizável como realizável e possível, resulta seu sentido como ridículo (Strauss, 2005). Em segundo lugar, conforme Strauss, paralelamente à comédia de Aristófanes, cujo núcleo é orientando ou constituído por algo impossível no sentido ora exposto, o diálogo de Platão leva a cabo esse tipo de impossibilidade– e é dentro dessa ótica e chave, isto é, dentro deste sentido cômico, que a mensagem do diálogo de Platão deve ser interpretada.

⁷¹ Como veremos, a cidade ideal, na visão de Strauss, que é elaborada (ao menos em partes) como resposta ao problema da justiça ou da eleição da vida justa, ignora a questão da corporeidade, a realidade dos desejos do corpo, que são contrários à possibilidade da cidade bela (do governo dos filósofos e do comunismo absoluto), por isto, a resposta dada ao problema da justiça é no mínimo incompleta, ela só é possível se ignorarmos que o ser humano, com seus desejos por coisas privadas, família, filhos, propriedade, impossibilita a cidade boa e a vida boa e justa nela vivida.

2.2.1 O método de Leo Strauss de leitura dos diálogos de Platão: a ironia de Sócrates como primeira chave

O ponto de partida de Strauss diante da questão ‘como devem ser lidos os diálogos de Platão?’ diz respeito à aproximação dialogal: diferente dos filósofos que escreveram tratados, como é o caso de Aristóteles, Platão, ao escrever os diálogos e se expressar por meio de seus personagens, nunca propôs uma tese em primeira pessoa⁷²; afinal, são os personagens de Platão que falam, de modo que não podemos distinguir simplesmente a sua voz da voz de seus personagens. Esta observação levou alguns intérpretes de Platão à hipótese de que não podemos conhecer a partir dos diálogos o que Platão pensava, bem como afirmar a autoria de uma doutrina ou corpo doutrinal passíveis de ser a ele atribuídos⁷³.

L. Strauss lida com essa dificuldade discorrendo primeiramente acerca da questão do porta-voz de Platão, se há algo como um porta-voz de Platão, o que significa ser um porta-voz de Platão, por que há vários porta-vozes de Platão. Segundo Strauss, embora seja comumente aceito pela maioria dos leitores de Platão que ele se expressa por meio de seus porta-vozes – isto é, Sócrates, os Estrangeiros de Eleia e de Atenas e de Timeu – Platão se serve de vários personagens, de modo que não fica claro qual deles é realmente seu porta-voz. Ademais, o comportamento dos porta-vozes muda em certos diálogos, trazendo-nos, assim, a dificuldade adicional acerca de quem realmente é o seu porta-voz; a este respeito o autor nos lembra que Platão “faz com que Sócrates seja um ouvinte silencioso dos discursos de Timeu e do Estrangeiro de Eleia” (STRAUSS, 1964, p. 50).

Ao salientar que Platão não nos revela por que ele se serve de diversos porta-vozes e por que o comportamento deles muda, Strauss asseve que sem o entendermos, não saberemos o que significa ser um porta-voz de Platão e nem mesmo se há algo nesse sentido. A solução proposta por Strauss para este problema tem dois caminhos possíveis, mas com resultado semelhantes, para não dizer idênticos. Primeiramente, aceitamos que não há um porta-voz de Platão, mas vários porta-vozes de Platão ao longo dos diversos diálogos. Neste caso, a questão do porta-voz de Platão é elucidada pelo sentido do conceito de drama, apresentado pelo próprio Sócrates na *República*⁷⁴, que consiste na ocultação do autor por meio dos personagens. Assim, não há porta-voz de Platão, estando o autor ocultado pelos personagens, na medida que não é

⁷² VEGGETTI (2010, p. 209) menciona autores que notaram tal elemento ou tendência nos escritos de Platão, p. ex., diz que “Proclo notou neles uma “reticência dialogal”; Bernardo de Chartres, Abelardo e Egídio Romano “falaram de uma escrita *per involucrum, in tegumentum*, de um *metaphorice loqui*. Pier Candido Decembrio defendera claramente que aquelas teses deviam ser entendidas como *exposições ironice, sub enigmat*”.

⁷³ É o caso de Julia Annas (1981), que nega a existência de uma doutrina que seja atribuída a Platão.

⁷⁴ A este respeito, cf. *República*, 2001, 392c-f e a página 54 desta dissertação.

possível atribuir a Platão responsabilidade ou, melhor, autoria dos discursos dos personagens, nem das ideias, teorias e doutrinas dos diálogos.

Por outro lado, se dissermos ou insistirmos que o porta-voz por excelência de Platão é Sócrates, esbarramos no seguinte obstáculo: Sócrates era famoso por ser um homem irônico⁷⁵. Neste ponto, temos, na abordagem de Strauss, o preceito hermenêutico mais amplo para lermos os diálogos, a regra da ironia. A “constatação” da ironia de Sócrates faz com que Strauss acredite que a suposição de que os diálogos de Platão não transmitam uma doutrina faz sentido apenas de modo estrito, já que a chave para termos um vislumbre ou especularmos acerca de Platão depende do significado da ironia de Sócrates. Os diálogos são, então, para Strauss, uma “janela encortinada” para os pensamentos de Platão, já que de modo rigoroso Platão está ausente nos diálogos, sendo estes, como veremos adiante, obras dramáticas⁷⁶.

Por ironia, Strauss entende as ideias de dissimulação ou falsidade, sem se tratar, no entanto, de um defeito em sentido definitivo – esse é o juízo de Strauss a este respeito, a despeito de Aristóteles classificar a ironia como um vício⁷⁷. A ironia de Sócrates é explicada a partir do paralelo com o homem magnânimo de Aristóteles, o qual serve como modelo da ironia que não consiste em um vício em sentido total. O homem magnânimo, tomando o caso da magnanimidade mencionada por Aristóteles, ou seja, a posse da fortuna, é aquele que sabe em que situação ou lugar e diante de quem expressar as qualidades e méritos relacionados à sua pessoa, a fim de não gerar impressão inadequada ou constrangimento aos demais.

⁷⁵ “É geralmente admitido que os diálogos Platônicos são dramas, e é geralmente admitido que isso significa o mesmo que eles são irônicos [...]”. Sócrates foi descrito como irônico por seus companheiros, como nós vimos dos diálogos de Platão propriamente ditos. E, de acordo, com Thompson, “[...] isso foi baseado no fato que os atenienses eram familiarizados com a ironia, com a trágica ou ironia cômica na tragédia ou comédia” (STRAUSS, 1966, p. 18). A obra que Strauss cita, na qual ele também baseia esta afirmação, é de THOMSON, J.A.K (1926, p.169).

⁷⁶ Este é um ponto delicado nos textos de Strauss. No texto *A Cidade e o Homem* (cf. 1964, p.59), Strauss fala que podemos atribuir a Platão certas afirmações de seus personagens tomando grandes precauções. Por outro lado, no livro *Introdução à filosofia política*, no ensaio sobre a *República*, ele nos diz: “a rigor, não existe, assim, um ensinamento ou doutrina de Platão; há no máximo o ensinamento de homens que aparecem como protagonistas em seus diálogos” (STRAUSS, 2016, p. 169). Lendo as conferências de Strauss sobre o *Mênon* (1966, p.17), observamos que Strauss confirma esta última afirmação e nos apresenta um dado a mais. Lá vemos Strauss falando que o homem, para Platão, está em uma situação de crepúsculo (*twilight*), levando em conta a impossibilidade de um conhecimento pleno do todo (cf. detalhes, p. 40-43 e nota de rodapé 79 desta dissertação) decorrente do caráter heterogêneo e múltiplo do ser, o qual é, segundo Strauss, a inspiração dos diálogos. Sendo assim inspirados, os diálogos de Platão nada mais farão que nos dar também uma visão ofuscada do pensamento do próprio Platão, que, similarmente, coloca a sua doutrina entre o conhecimento e o não conhecimento, entre a certeza do dogmático e a dúvida do cético. A rigor, nos diálogos, não há doutrina de Platão nem um conhecimento completo ou pleno dos assuntos e temas de que os próprios personagens tratam – simplificada, Platão, além de não oferece uma solução completa ou satisfatória a muitos dos temas e problemas de que trata, nem mesmo deixa claro qual é a sua posição acerca deles, pois oculta seu pensamento. Sobre a relação entre o dogmatismo e ceticismo e modo de escrita dos diálogos (relativo à ocultação de Platão e o caráter *aporético* destes), ver também Hector Benoit, 2015, p. 94-95.

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 2005, a19-22; b29-31; a20-26, b22-31.

A ironia então diz respeito ao hábito de ocultar ações ou qualidades positivas, virtuosas, consistindo no ocultamento do valor e das qualidades que eventualmente tornam alguém distinto dos demais. Quando aplicada à esfera da vida e da atividade filosófica, a ironia consiste no ocultamento do maior grau de distinção cabível ao homem, a sabedoria; por conseguinte, neste plano, a ironia será o ocultamento da própria sabedoria: “só sei que nada sei”. A ironia de Sócrates, então, consiste no ocultamento de sua própria sabedoria. De modo exato, ela não significa só que ele esconde a sua sabedoria, mas, de modo semelhante ao homem magnânimo, se dirige de modo distinto a diferentes tipos de pessoas. Este caráter oblíquo da conversação socrática faz com ele tenha um *modus operandi* de dialogar que apresenta duas faces, segundo Strauss:

Expressando acerca de um tema sábio ou complexo ideias que são geralmente aceitas, convencionais, que são menos sábias que as próprias [...]. Ou bem abster de expressar ideia alguma acerca de um tema “sábio”, baseando-se em que ele não possui um conhecimento acerca do tema e, portanto, só pode plantar questões sem obter respostas. (STRAUSS, 1964, p.51)⁷⁸.

Da ironia de Sócrates e seu modo de operação, como veremos em pormenores adiante, segue um corolário da regra hermenêutica da ironia, ou seja, que devemos dar atenção, ao ler os diálogos de Platão, à esfera dos atos, das cenas desenvolvidas nele, o que nos leva a operar a distinção entre forma e conteúdo do diálogo platônico. Em virtude disto, Strauss afirma a necessidade de compreender a natureza do diálogo de Platão para que possamos entender a intenção do ensinamento do autor. Essa regra nos leva à impossibilidade de separar a compreensão do ensinamento de Platão da forma em que ele o apresenta:

Se deve prestar a mesma atenção ao como e **ao quê**. [...] Ao menos em um começo, se deve prestar mais atenção à forma do que à substância, dado que o significado da substância depende da forma. Deve-se suspender o interesse por questões mais sérias (as questões filosóficas), a fim de se focar no estudo da questão meramente literária. (STRAUSS, 1964, p52, grifo nosso).

A ironia que se depreende da forma de escrita do diálogo platônico evoca a elucidação da questão literária no pensamento de Platão ou, mais precisamente, envolve a questão da escrita e da comunicação, a qual, por sua essência, explica a razão da ironia dos diálogos. Segundo Strauss, Sócrates afirma no *Fedro* que a escrita é uma aquisição de valor duvidoso. Isso ocorre porque na comunicação escrita, que é acessível a toda sorte de leitores, se diz as mesmas coisas a todos os tipos de pessoas, não se sabe a quem falar e a quem calar. Strauss assere que, por esta razão, os escritos de Platão possuem a adaptabilidade e flexibilidade da oralidade, aduzindo que

⁷⁸ Exceto quando a outrem atribuída, toda tradução das citações da obra de Strauss nesse artigo é minha.

eles foram intencionalmente criados para dizer coisas distintas a diferentes tipos de pessoas, ou porque são irônicos de raiz.

A adaptabilidade e flexibilidade ora mencionadas são implementadas no texto escrito por aquilo que Strauss chama de necessidade Logográfica⁷⁹, que, segundo sua leitura do *Fedro*, constitui o caráter indispensável do bom escrito e do modo adequado de lê-lo, o que passa pela compreensão de seu caráter:

Um escrito é bom se obedece à necessidade logográfica, a necessidade que deveria governar a escrita dos discursos: cada parte de um discurso escrito deve ser necessária para o todo; o lugar onde ocorre cada parte é o lugar onde é necessário que ocorra; em poucas palavras, o bom escrito se deve parecer ao animal são que pode fazer bem a sua tarefa. (STRAUSS, 1964, p. 53).

No entanto, segundo Strauss, o Sócrates de Platão não nos diz como a ironia é posta em ação ou é executada nos diálogos juntamente com a necessidade logográfica, já que parece certo que um escrito se dirige a todo tipo de pessoa, enquanto a tarefa do bom escrito (que determina que o autor deve falar certas coisas a uns e a outros não) é seguir o preceito hermenêutico da ironia. É em Xenofonte⁸⁰ que entendemos melhor, de acordo com Strauss, como a prática da comunicação oral se adapta à da comunicação escrita, ou melhor, como a ironia é implementada no interior do diálogo de Platão.

Strauss aponta que, de acordo com Xenofonte, a arte da conversação de Sócrates tem duas faces, a conversação por oposição e a conversação por livre iniciativa. Na primeira, quando Sócrates recebia alguma objeção às suas proposições, ele conduzia a conversa introduzindo a pergunta ‘o que é?’, discutindo ponto por ponto com seu interlocutor até que a verdade era posta à luz aos seus contraditores. Na segunda, Sócrates levava a conversa, quando era ouvido sem

⁷⁹ A necessidade logográfica, que Strauss chama de lei logográfica, é o que permite a introdução do elemento da ironia na conversação platônica, determina que prestemos atenção aos atos dos diálogos, ao ‘como’, que veremos logo mais; ao modo, em todo rigor, como o enredo é montado, as cenas e seu contexto, o comportamento dos personagens e também as mudanças de comportamento (orais e não orais) destes. Outrossim, a lei logográfica remete à questão da multiplicidade e variedade dos diálogos, a qual nada mais é que uma articulação do tema do diálogo e da qual se segue a possibilidade de classifica-los, a fim de termos alguma luz de seu sentido. Como mencionamos anteriormente, Strauss oferece três classificações evidentes para os diálogos: 1) Diálogo Socrático e Não-Socrático, quando Sócrates conduz a conversa e quando não conduz. 2) Narrados e Representados; no diálogo representado, não há hiato entre o diálogo e o leitor, já no narrado há; entretanto, no diálogo narrado o narrador pode nos dizer as razões por trás de certas partes de seus discursos, o que ele observa nos participantes, algo que não poderíamos saber no diálogo representando. Strauss nos oferece o exemplo da *República*, em que Sócrates nos fala do comportamento de Trasímaco, que muito esclarece sobre o debate entre ele e Sócrates, principalmente o desfecho deste. 3) Diálogos Compulsório e Não-compulsórios, em que Sócrates procura ou não a conversa. Strauss nos lembra que *A Apologia* é um diálogo representado e compulsório, e nele Sócrates não nos fala a razão de seu discurso, nem a sua percepção dos participantes, já que ele não poderia fazer na presença deles; nesse sentido, Strauss nos remete ao *Górgias* (521e-522e) e nos diz que nele “descobrimos que Sócrates explica que, em sua posição de acusado, ele estava na posição de médico acusado pelo cozinheiro, perante um tribunal de crianças, que ele não lhes deu os doces agradáveis que eles gostariam de ter” (STRAUSS, 1989, p.153).

⁸⁰ Strauss remete seus leitores ao seguinte texto de Xenofonte: *Memoráveis*, 2009, I 6.14, IV 1.2-2.1.

ser objetado, mediante opiniões aceitas em geral, às ideias convencionais, chegando a um alto grau de consenso com seu interlocutor.

Embora Xenofonte não explique porque Sócrates trata seus interlocutores desse modo, Strauss entende que Sócrates não abordava as pessoas da mesma maneira, antes se dirigia de uma maneira às pessoas com inclinação ou familiares ao teor de suas conversações e de outro modo às demais pessoas. Neste último caso, as conduzia a um consenso a respeito de opiniões úteis e saudáveis, ou confirmava tais opiniões, aos outros, conduzia até a verdade de um determinado tema ou problema: “O Sócrates de Xenofonte se dedicava às tarefas mais felizes apenas com seus amigos, ou melhor, com os seus bons amigos. Já que, como afirma o Sócrates de Platão, é seguro dizer a verdade entre amigos sensatos” (STRAUSS, 1964, p.53).

Assim, isto é, a partir da necessidade logográfica e do caráter essencialmente irônico do escrito platônico, os quais devem seguir exatamente o procedimento de duas faces da conversação de Sócrates, Strauss “desenha exatamente” os mecanismos de confecção e estruturação dos diálogos de Platão. Segundo ele, em primeiro lugar, imitando a boa conversação, o texto deve se dirigir a um ou mais indivíduos conhecidos pelo autor. Por conseguinte, o destinatário principal do diálogo deve representar o tipo de pessoa a quem o orador pretende alcançar primeiramente, os quais são pessoas aptas a receber a mensagem pretendida pelo autor do livro:

O diálogo platônico apresenta uma conversação em que um homem conversa com um ou mais homens, os quais conhece mais ou menos bem e para os quais, portanto, pode adaptar o que diz à habilidade, ao caráter e inclusive ao humor de seus interlocutores. (STRAUSS, 1964, p. 54).

Apesar de lidar com a dificuldade dos escritos, os diálogos de Platão ainda preservam uma diferença ora negativa e ora positiva em relação aos diálogos orais. Negativamente, eles mostram a conversação a uma multidão completamente desconhecida de Platão, a quem Platão nunca se dirigiu. Positivamente, eles mostram com muito mais clareza a finalidade epistolar, ou seja, como o orador principal adapta o ensinamento, que tem um público particular como destinatário, e pelo qual pode recolocar o ensinamento para que seja válido além de uma situação particular.

Strauss dá a entender que Platão alcança esse resultado positivo ao apresentar seus diálogos entre personagens que não são socialmente e intelectualmente iguais, ou que não possuem qualidades iguais às do orador principal. Esta é, inclusive, uma das razões pelas quais, de acordo com Strauss, Platão utiliza diversos porta-vozes: “ao não apresentar uma conversação

entre Sócrates e o estrangeiro de Eleia ou Timeu, indica que não existe um diálogo platônico entre homens que são, ou que se poderia crer que fossem, iguais” (STRAUSS, 1964, p. 55).

Em síntese, a situação existencial dos personagens permite que os leitores, para quem a conversação não se remete em primeira instância, possam acessar o ensino de Platão, seja ao se identificarem com os personagens (com suas crenças e valores) ou ao poderem se aproximar do orador principal, o qual possui, aparentemente, esses mesmos valores e crenças em um nível diferente dos seus, em outras palavras, como um modelo de sabedoria ou de sábio.

Isto posto, temos o segundo momento de explicitação do método de Strauss de leitura dos diálogos, no qual Strauss passa a discorrer sobre como e onde é perceptível a “presença” ou “voz” de Platão nestes. Esse segundo momento decorre da concessão que o autor faz à objeção de que Platão absolutamente não é autor de ideia ou doutrina alguma (como o caso de Benoit, para quem os diálogos devem ser lidos na sua mais pura imanência, em si e por si mesmos), isto é, a objeção na qual se asseve que, por mais que Platão use os mecanismos da ironia e da lei logográfica (ora exposta) para se comunicar através de seus textos, sempre são os personagens que falam e não Platão, jamais ele.

2.2.2 A “voz” de Platão nos diálogos

O autor passa então a buscar “a voz” de Platão no texto examinando os diálogos do ponto de vista externo e de sua superfície. Nesse sentido, Strauss não foca na eleição do assunto do diálogo propriamente dito, em sua natureza, se é *aporética* ou não, e no desenvolvimento temporal dos diálogos, nas mudanças e no progresso dos temas filosóficos que constam neles. Strauss foca nos títulos, asseverando que inegavelmente a autoria é de Platão⁸¹, a despeito de alguns deles serem julgados inautênticos e de outros talvez serem registros de conversas reais. Aponta que dos 35 diálogos de Platão, apenas sete indicam o tema do diálogo a ele atinente: *A República*, *As Leis*, *O Sofista*, *O Político*, *Hiparco*, *Minos* e a *Apologia de Sócrates*. Concluindo que o tema de tais diálogos, tomando a correspondência com o título como parâmetro, são políticos.

Ainda a esse respeito, Strauss sustenta que além dos títulos (e em consonância com eles) é na seleção das conversações elegidas pelos diálogos de Platão que podemos notar a presença deste como alguém distinto de seus personagens. Isto nos é revelado, do ponto de vista de Strauss, pelo caso de Sócrates, de seu nome nos títulos dos diálogos de Platão. O nome de

⁸¹ Tal afirmação de Strauss sobre os títulos é problemática, uma vez que, aparentemente, a nomeação dos títulos dos diálogos se torna oficial a partir da organização das obras de Platão em trilogias por Aristófanos de Bizâncio e em tetralogias por Trasilio (sobre a organização dos diálogos, cf. p. 43 deste trabalho).

Sócrates aparece, embora ele esteja presente na maioria dos diálogos, apenas na *Apologia*. Parece que, como Xenofonte, o qual coloca o nome de Sócrates no título do diálogo apenas associado a uma apologia, Platão deliberadamente omite o nome de Sócrates dos títulos.

Entretanto é justamente na *Apologia* que temos o relato das conversações de Sócrates. No relato de Sócrates na *Apologia*, ele conversava com todos os homens, com poetas, políticos, artesãos, não só com os da nobreza, mas com os *demoi* em geral. A este respeito, até mesmo Xenofonte consagra um capítulo de seu texto *Memoráveis* para mostrar a conversa de Sócrates com artesãos e uma parte de um capítulo mostrando a conversa de Sócrates como uma mulher charmosa e sedutora. No entanto, ao olharmos para a ação dos diálogos de Platão, apenas *se menciona* o fato da conversa de Sócrates com os cidadãos em geral e com duas mulheres, quando *de fato* nos diálogos Sócrates conversa com indivíduos que não pertencem ao povo, com personalidades distintas do ponto de vista cultural, social e até mesmo histórico.

Em terceiro lugar, Strauss afirma que Platão nos fala, sem intermediação dos personagens, não só na seleção das conversas presente nos diálogos, mas também no fato de que nos apresenta a maioria dos diálogos de modo representado, e os demais como narrados. Ao observar os aspectos positivos e negativos que essa distinção carrega consigo, Strauss vai nos mostrando como o som da voz de Platão se “faz ouvir”. No diálogo representado não há as desvantagens no uso constante de expressões que indicam que esse ou aquele personagem está falando, “disse S”, ou “disse P”, “replicou A”, “novamente replicou B” etc.

Por outro lado, o diálogo narrado nos permite que o personagem nos fale diretamente determinado assunto, sem a intermediação de um personagem ou de uma cena, de uma digressão, como ocorre no diálogo representado. Strauss observa que é possível que nos seja dito algum segredo mais facilmente através do diálogo narrado⁸². Porém é sobretudo na revelação, por parte de Sócrates, da intenção que carrega o ato de apresentar o diálogo de forma representada que Strauss baseia esta afirmação. Ele diz que nós podemos antever o método de trabalho de Platão a partir do exemplo da transformação de um diálogo narrado em representado, o que ocorre no *Teeteto*. Escreve Strauss:

Euclides, que aparentemente não tinha tão boa memória como outros personagens platônicos, escreveu o que havia lhe dito Sócrates, porém não textualmente como Sócrates lhe havia narrado, senão “omitindo (...) as partes narrativas entre os discursos” como quando Sócrates diz “disse” e “Teeteto estava de acordo”. Euclides transformou um diálogo narrado em um diálogo representado. (STRAUSS, 1964, p. 58).

⁸² Segundo Strauss, no diálogo narrado é “possível que Sócrates nos diga coisas que não poderia ter dito por decoro aos seus interlocutores, p ex., por que deu certo giro em uma conversação, o que pensava de seus interlocutores; portanto, pode nos revelar alguns segredos” (STRAUSS, 1964, p. 58).

É com base na própria afirmação de Sócrates a esse respeito que Strauss finalmente consegue mais uma vez conciliar a sua tese do Platão irônico com a própria lógica de criação dos diálogos:

Como deixa bem claro ali em uma extenso comentário [Sócrates], se um escritor só fala como se fosse um dos seus personagens, quer dizer, se se “omite” “o que se encontra entre os discursos” dos personagens (o que “A disse” e “B contestou”), o escritor se oculta por completo, e seus escritos são obras dramáticas.” (STRAUSS, 1964, p. 58-59).

Strauss não quer dizer acima que não se possa atribuir (se falarmos de modo não rigoroso) a Platão⁸³ autoria ou palavra alguma acerca dos temas ou problemas discutidos nos diálogos, diz antes que se suas obras seguem o preceito hermenêutico de serem lidas como obras dramáticas, devemos, então, não atribuir palavra alguma a Platão sem antes tomar grandes precauções. Isto é elucidado por ele com base no caso do *Macbeth* de Shakespeare. Face à pergunta “o que Shakespeare pensa da vida?”, devemos ver a fala de Macbeth ao olhar a obra como um todo. Assim, Strauss afirma que segundo a obra como um todo, a vida significa: “a vida não carece de sentido senão que perde o sentido para aquele que infringe a lei sagrada da vida; ou bem a ordem sagrada se restaura, ou bem a infração da lei tem como resultado a autodestruição” (STRAUSS, 1964, p. 59).

No entanto, a obra como um todo, cuja decifração pode nos levar ao pensamento de Shakespeare, aborda um assunto universal, o significado da vida, dentro de um contexto particular, o qual é constituído por suas idiossincrasias. A autodestruição se aplica a Macbeth, que é um particular, o que nos deve levar a perguntar se o ensino da obra se aplica a todos homens, ou seja, se é universalizável. Nesse sentido, deveríamos perguntar se a lei natural é realmente uma lei natural, já que Macbeth viola a lei natural por força da ação de seres sobrenaturais.

É a partir desta dialética que devemos e podemos nos aproximar do pensamento de Platão, indo além dos discursos dos personagens, vendo no contexto particular em que determinado problema ou verdade atinente ao discurso são postos, ou seja, à luz de seus atos, e depois abordá-lo novamente em seu escopo universal, a fim de compreendê-los e questioná-los, para só então nos aproximar da opinião do autor que assim procede. É dessa forma que devemos, segundo Strauss, entender os discursos dos personagens de Platão, a partir da ótica de seus atos:

⁸³ Como já mencionamos anteriormente (cf. nota 76), a rigor não há, na visão de Strauss, doutrina a ser atribuída a Platão, já que a interpretação dos diálogos pelos atos nos permite ter um *vislumbre* do pensamento de Platão como aquele que está oculto por trás dos personagens, que falam em seu lugar.

Do mesmo modo devemos entender os “discursos” de todos os personagens platônicos à luz dos “atos”. Os “atos” são, em primeiro lugar, a cena e a ação do diálogo individual: sobre que tipo de homens atua Sócrates com seus discursos? Qual é a idade, o carácter, as habilidades, a posição na sociedade e a aparência de cada um? Quando e onde ocorre a ação? Sócrates alcança seu propósito? Sua ação é voluntária ou alguém lhe impõe? (STRAUSS, 1964, p. 59).

Posto desta forma, a distinção entre fala e atos é fundamental para entender obras como a de Platão. Pois, de acordo com Strauss, os atos são o caminho para a interpretação do sentido dos discursos, “Mais precisamente, talvez, o não temático, que não está no centro da atenção dos falantes enquanto personagens, é a evidência para o temático, para o que é o centro da atenção dos falantes enquanto personagens” (STRAUSS, 1964, p. 60).

Além de comunicar o enredo dos diálogos de forma mais abrangente, os atos também têm um propósito terapêutico e propedêutico, os quais são levados a cabo pela ignorância de Sócrates e por sua maiêutica⁸⁴. Por essa razão, vários diálogos de Platão, como, por exemplo, o *Mênon* e o *Laques*, começam com uma digressão do assunto principal, em que o interlocutor de Sócrates é posto em *aporia*, sendo levado à constatação de sua própria ignorância; ou então o início do diálogo é irônico, como o caso de *República*, em que os homens que aparecem falando com Sócrates na casa de Céfalo sobre a justiça serão vítimas de uma profunda injustiça; ou ainda o caso de *Mênon*⁸⁵, um tirano, que inicia o diálogo com Sócrates sobre a virtude, afirmando saber o que é a virtude. A propedêutica de Platão é então levada a cabo não através do discurso, mas através da ação silenciosa e dos atos, por meio da ação silenciosa de Sócrates, distinta de seus discursos.

Além disso, os atos dizem respeito também aos fatos, assuntos ou conhecimentos relevantes que não são explicitados, mas apenas implicados, pelos discursos e dos quais Platão ou Sócrates tinham ciência, de modo que seja possível que um discurso Socrático que convença a todo um público não coincida com os vários fatos, assuntos ou conhecimentos por ele sabidos⁸⁶. Para chegar a estes fatos não mencionados, é necessário prestar atenção a detalhes não temáticos e observações que até mesmo são ou parecem casuais; daí resulta a dificuldade de aproximação com o pensamento de Platão, “pois é fácil captar a faceta discursiva do diálogo,

⁸⁴ “Quiçá a intenção principal de Sócrates não seja ensinar uma doutrina, mas bem educar a seres humanos: fazê-los melhores, mais justos ou refinados, mais conscientes de suas limitações, já que, para que os homens possam receber um ensinamento genuíno, primeiro têm que estar dispostos a recebê-lo; devem ter tomado consciência de sua necessidade de recebê-la; devem libertar-se dos prejulgamentos que os fazem obtusos” (STRAUSS, 1964, p. 59-60).

⁸⁵ A respeito da identidade de *Mênon*, Cf. Klein 1968, p. 35. Sobre a relação dos personagens de Platão com os episódios históricos da tirania, cf. Strauss 1964, p.63, sobre a passagem em que o autor fala sobre a injustiça da qual foram vítimas Polemarco, Lísias e Nicerato sob o regime dos 30 tiranos.

⁸⁶ Talvez seja elucidativo neste sentido o caso do diálogo de Sócrates com *Mênon*, em que, pelo decorrer da conversa de Sócrates, vimos Sócrates fazer *Mênon* cair em *aporia*, e o faz propositalmente, apesar de Sócrates nos passar a nítida impressão de saber a resposta à questão da virtude.

mas o difícil é acessar o que em certo sentido não é dito, ou é dito de forma oblíqua, perceber como se diz o que se diz é mais difícil” (STRAUSS, 1964, p. 60).

Disso resulta o preceito interpretativo de entender os discursos (o qual tem um teor filosófico e universal) à luz dos atos no contexto concreto de sua ocorrência, ou seja, nos diálogos, que se dão de modo particular, através da conversa de pessoas que tratam o tema universal, seja ele a justiça, a virtude, a piedade etc. Isso significa, segundo Strauss, abordar, pela via da interpretação, a dimensão não só filosófica do diálogo, mas a sua dimensão poética ou retórica, as quais devem ser tratadas de modo dinâmico e dialético:

Entender os discursos à luz dos atos significa entender como o tratamento filosófico do tema filosófico se modifica pelo particular ou o individual, ou como se transforma em um tratamento retórico ou poético, ou como se recupera o tratamento filosófico implícito no tratamento poético ou retórico explícito. Para dizer de outro modo, compreender os discursos à luz dos atos transforma o bidimensional em algo tridimensional, ou mais bem recupera a tridimensionalidade original. (STRAUSS, 1964, p.60).

Mas, finalmente, qual o significado do caráter poético-dramático dos diálogos, a partir do qual o seu conteúdo filosófico deve ser abstraído até que se possa tratá-lo novamente de modo mais amplo e universal? No capítulo seguinte, o derradeiro, passamos a exposição deste ponto.

2.2.3 O caráter dramático dos diálogos de Platão

O caráter dramático dos diálogos não deve ser compreendido no sentido do trágico, embora seja o primeiro efeito, intencional, que os diálogos de Platão causem em seus leitores, o qual está associado a certa austeridade⁸⁷.

A afirmação do caráter menos trágico dos atos do diálogo de Platão, Strauss embasa em dois autores. Primeiro, em Thomas Morus, que foi, segundo Strauss, o primeiro autor que tentou entender a diferença entre o platonismo primitivo e o platonismo cristão. Segundo Strauss, Morus, cuja obra é uma interpretação livre de *República*, e que carrega menos austeridade do que ela, compreendia a diferença entre os atos e os discursos, e a expôs após uma cena, enquanto *República* acontece em meio a uma cena:

É no capítulo treze de seu diálogo da fortaleza contra a tribulação que Morus afirma: “E para provar que esta vida não é tempo de rir, mas sim o tempo de lágrimas, falamos

⁸⁷ Quando Sócrates explica na *República* o que é uma obra dramática, a contrapondo a outro tipo de poesia, o austero Adimanto pensa somente na tragédia. Do mesmo modo, o leitor austero dos diálogos platônicos - o primeiro que Platão faz a seus leitores é convertê-los em pessoas austeras - entende que o diálogo platônico é um novo tipo de tragédia, acaso a mais excelsa e do melhor tipo” (STRAUSS, 1964, p. 60).

que nosso mesmo salvador chorou duas ou três vezes, porém não encontramos uma ocasião em que ria. Não julgarei que nunca tenha feito, porém ao menos nunca deixou exemplo disso. Entretanto, nos deixou exemplo de seu pranto. (STRAUSS, 1964 p. 61).

Strauss afirma que Morus devia estar consciente que tanto o Sócrates de Platão como o de Xenofonte não é retratado em momento algum em lágrimas, somente em riso. Ele vê a relação entre o riso e o choro como a relação da tragédia e da comédia, então afirma que a conversação socrática (e, por meio desta, o diálogo platônico) é mais afim à comédia do que com a tragédia.

O caráter cômico propriamente dito, Strauss afirma a partir do paralelo entre o diálogo de Platão e a *Assembleia das Mulheres* de Aristófanes. Ele é cômico não simplesmente porque há um procedimento em comum com a comédia de Aristófanes. Antes, o cômico está relacionado com um pressuposto de natureza metafísica-epistemológica que Strauss afirma ser próprio de Platão. O ponto de partida de Strauss nesse sentido é a visão de filosofia que ele advoga, em atribuição aos antigos, Sócrates e Platão especialmente.

Em seu ensaio *O que é a Filosofia Política*⁸⁸, Strauss define a filosofia com base no seguinte raciocínio: a filosofia é a tentativa de substituir as opiniões do todo pelo conhecimento do todo. Por essa razão, ela pode ser tomada como a busca pela sabedoria. Como a busca pela sabedoria é uma busca por conhecimento universal, pelo conhecimento como um todo, caso este tipo de conhecimento estivesse acessível, esta busca não seria necessária. Porém a ausência do conhecimento do todo não quer dizer que os homens não têm pensamentos sobre o todo, eles têm, o que faz com que a filosofia seja precedida por opiniões acerca da essência, do que é esse todo. Por conseguinte, a filosofia é a tentativa de conhecer, de substituir opinião a respeito do todo pelo conhecimento do todo.

No entanto, Strauss sustenta, e este é um dos traços distintivos de sua concepção de filosofia, que o conhecimento do todo, em sentido integral, não é possível⁸⁹, pois, em sua visão,

⁸⁸ Cf. Strauss, 2016, p. 28.

⁸⁹ Esta é uma tese recorrente na obra de Strauss, muito embora ele nunca ou quase nunca explicitamente as justificativas que o levam a tal afirmação. Em seus *Seminários sobre o Mênon*, de 1966, quando trata da distinção entre conhecimento pré-científico e científico, vemos tal exposição: “Alguém pode conhecer qualquer coisa no sentido estrito do conhecimento sem conhecer todas as coisas? P. ex., o conhecimento sobre um cão. Você pode saber um monte de coisas sobre o cão que vive com você e se você é um biólogo interessado em cães você pode saber muito sobre cães. Mas isso é claramente inadequado. P. ex., uma tal coisa sobre a origem da espécie dos cães está encerrada com a totalidade da questão da evolução, a qual vai muito além de qualquer conhecimento dos cães enquanto cães. Mas ela está implicada com isso, pois os cães são seres viventes. Então a totalidade da questão da evolução está relacionada com a questão da origem do universo em sua totalidade e com infinitas questões relacionados com isso. Sócrates de algum modo aprova a possibilidade de que nós nunca sabemos qualquer coisa em sentido estrito do termo, se é de fato verdade que qualquer coisa que nós conhecemos a esse respeito é uma parte do todo, cuja totalidade nós nunca conhecemos adequadamente” (STRAUSS, 1966, p. 14).

a qual é chamada por ele próprio de *ceticismo zetético*, a filosofia é a busca pela sabedoria, não a posse; por conseguinte, a filosofia leva à consciência refletida dos problemas fundamentais e das alternativas fundamentais que os acompanham⁹⁰, sendo a sabedoria, que é o conhecimento da alternativa correta e verdadeira, inacessível ao homem.

Assim, o que temos, como Strauss deixa claro em suas *Conferências sobre o Mênon* de Platão, é a dialética do todo e da parte, a qual, por sua articulação, deriva na consciência da impossibilidade do conhecimento do todo⁹¹. Conforme o autor, a complexidade, o mistério e *aporeticidade* da realidade são, por excelência, a forma de inspiração dos diálogos platônicos e, por conseguinte, a chave para entender seu procedimento e alcançar a sua compreensão:

A obra de Platão está composta por muitos diálogos porque imita a multiplicidade, a variedade, a heterogeneidade do ser. Os diversos diálogos formam um cosmos que misteriosamente imitam o misterioso cosmos. O cosmos platônico imita ou reproduz seu modelo para despertar-nos ao mistério do modelo e para assistirmos à articulação do mistério. Há muitos diálogos porque o todo está composto de muitas partes. Porém o diálogo individual não é um capítulo de uma enciclopédia das ciências filosóficas ou de um sistema filosófico, e menos ainda uma relíquia de uma etapa do desenvolvimento de Platão. (STRAUSS, 1964, 61-62).

Ainda a respeito, falando então acerca do caráter belo e enigmático dos Diálogos, Strauss nos diz:

O começo da compreensão dos diálogos platônicos é maravilhoso. Maravilha significa aqui não apenas admiração pela beleza, mas também e, acima de tudo, perplexidade, reconhecimento do caráter, dos diálogos platônicos, semelhante à esfinge. Para começar, não temos outra pista senão a aparência externa que se deve tentar descrever. Para começar, o diálogo platônico é um grande ponto interrogação e nada mais. (STRAUSS, 1989, p. 152).

Strauss entende que o diálogo de Platão tem como objeto uma parte da totalidade e multiplicidade do ser, e que revela a verdade acerca dessa parte. Entende, pois, seguindo a dialética epistemológica entre o todo e a parte, que a verdade acerca de uma dada parte ou das partes é incompleta, uma verdade em meio termo. Strauss, como ele mesmo admite, de forma intrépida diz que cada diálogo de Platão se afasta de algo que é essencial ao seu tema, o que

⁹⁰ Cf. Strauss, 2016, p 28-29.

⁹¹ Vejamos como Strauss assere isso também à luz de *seus Seminários sobre o Mênon*. Segundo ele, a filosofia de Platão e de Aristóteles é a tentativa de conhecimento do todo, o que não quer dizer que o conhecimento do todo ocorra. O conhecimento do todo segue o conhecimento de suas partes, suas partes essenciais em seu caráter essencial. Entretanto não é possível o conhecimento do todo sem o conhecimento das partes e vice-versa, ou seja, não podemos conhecer uma parte se não conhecemos o todo, porque esse é sempre um conhecimento parcial. Strauss explica que geralmente nós não vemos tal conexão, no entanto, ele coloca que de fato conhecemos apenas as partes, isto é, nós temos apenas conhecimento incompleto das partes, pois nós não conhecemos suficientemente o todo ao qual elas pertencem. A isso nós damos o nome de opinião, ou conhecimento parcial, para não dizer parte da verdade. Nós somos, então, capazes de nos esforçar para o conhecimento do todo, para a filosofia, não para a *sophia*, a sabedoria. De acordo com Strauss, essa é a visão platônica.

conduz à impossibilidade da realização desse. E é aí que reside o cômico, o caráter dramático-cômico do diálogo de Platão, “pois se trata o impossível, ou certo tipo de impossibilidade como possível ou realizável, seu sentido será ridículo” (STRAUSS, 1964, 62); Strauss pensa que o núcleo da comédia de Aristófanes se refere a algo impossível nesse sentido, para ele, os textos de Platão levam a cabo esse tipo de impossibilidade⁹². Isso significa que os diálogos de Platão (Strauss não nos diz exatamente se isso corresponde a todos os diálogos) se afastam, se abstraem, de algo fundamental ao seu tema, que em geral é universal.

A seguir, no capítulo em que faremos o estudo de caso do método de Strauss a partir da interpretação do autor da *República*, esclarecemos o sentido desta afirmação a respeito da comédia de Aristófanes e da ideia de abstração, bem como funcionamento e aplicação da hermenêutica de Strauss e seus princípios.

⁹² Como veremos a seguir, Strauss menciona, a este respeito, além de fatos estilísticos e narrativos, o enredo da *Assembleia*, que envolve o governo da mulher, a comunidade da propriedade e dos filhos, além das regras de casamento, que corresponde ao comunismo absoluto da *República* em seus três níveis e ao governo dos filósofos, como alternativa ao governo das mulheres. Ademais, Strauss cita as seguintes passagens, para este fim: cf. *Assembleia da Mulher* 558-567, 590-591, 594-598, 606, 611-614, 635-643, 655-661, 673-674, e 1029 com *República* 442d10-443a7, 416d3-5, 417a6-7, 464b8-c3, 372b-c, 420a4-5, 457c10-d3, 461c8-d2, 465b1-4, 464d7-e7, 416d6-7, 493d6. Cf. *República* 451c2 com *Tesmoforiantes* 151, 452b6-c2 com *Lisístrata* 676-678, e 473d5 com *Lisístrata* 772. Considerar também 420e1-421b3.

3 O MÉTODO DE LEO STRAUSS DE LEITURA DOS DIÁLOGOS A PARTIR DA *REPÚBLICA*

Neste capítulo, faremos a exposição derradeira do método de Leo Strauss de leitura dos diálogos de Platão. Trata-se de ver o método do autor aplicado aos diálogos de Platão diretamente, a sua concreção na prática. Para este fim, usaremos a *República* como uma espécie de estudo de caso. É então importante que o leitor tenha em mente os princípios que iremos retomar a seguir, quais sejam, a) ironia, b) comédia e c) logografia.

1) Ironia-dissimulatória. Se é Sócrates que fala por Platão, então, de acordo com Strauss, devemos entendê-lo como irônico, como alguém que dissimula as suas reais intenções e oculta seu pensamento. A mensagem transmitida é dual. Parte dela, a parte explícita, está de acordo com as opiniões correntemente aceitas. A outra parte, apenas indicada, releva a verdadeira opinião de “Sócrates” ou Platão acerca de dado tema ou problema; essa mensagem indicada, nas entrelinhas, em geral diz respeito às matérias mais sérias ou às questões cruciais.

2) Dramaticidade-cômica. Há dois conceitos a serem entendidos corretamente a este respeito. O conceito de i) abstração e ii) de comédia, de comicidade. Iniciemos pela ideia de abstração. Os diálogos de Platão, conforme Strauss, são como obra de arte⁹³. A arte, como ele a pensa, é entendida como mimética. Strauss elucida isto através de um relato (anedótico) elogioso de um pintor grego cuja pintura de uvas era tão perfeita que os pássaros vinham até ela para tentar “comer as uvas”. De acordo com Strauss, a imitação, como imitação de algo, tem como propósito criar a ilusão de que ela é a coisa imitada, sendo perfeita se nos faz esquecer que o objeto imitado é de fato imitado, como a estória do pintor grego. Essa ilusão consiste no desvio de algo essencial, na abstração de algo essencial; abstração bem no sentido de *abstraire*, ignorar e deixar de lado alguma coisa.

Dessa forma, a arte como arte mimética – feita para nos iludir, nos enganar, nos fazer crer que seu objeto é de fato aquilo que ela meramente representa – abstrai, por meio da ilusão, de algo essencial⁹⁴. Porém, não sem o propósito de revelar algo mais essencial:

⁹³ Cf. Strauss, 1989, p. 150.

⁹⁴ Neste exemplo da uva, para mais uma vez explicar a ideia da abstração atribuída aos diálogos, Strauss menciona a “história” de um pintor grego que pintou um quadro tão perfeitamente que os pássaros vinham até o quadro para comer as uvas. Trata-se de uma ilusão – que é uma característica do trabalho de arte – criada para ignorar/abstrair algo essencial, a fim de trazer à tona algo ainda mais essencial. As uvas do artista se abstraem da materialidade e da tridimensionalidade das uvas, igualmente os diálogos de Platão deixam de lado a visibilidade e o acaso, para que nos foquemos na fala e no necessário, naquilo que é comunicado através desta.

Uvas pintadas não podem ser comidas, para não dizer nada do fato de que elas não são tridimensionais. As uvas não são pintadas para o propósito dos pássaros. A abstração de alguma coisa essencial, que caracteriza a obra de arte, serve ao propósito de trazer à tona alguma coisa mais essencial, de elevar algo mais essencial. (STRAUSS, 1989, p. 151).

De acordo com Strauss, obras como os diálogos se abstraem da visibilidade e do acaso, com a intenção de prender a nossa atenção no “audível e no necessário, na necessidade da fala e na fala” (STRAUSS, 1989 p. 152). Por esta razão, e em virtude do fato da multiplicidade dos diálogos e da mimese metafísica (citada no capítulo precedente), os diálogos de Platão se distinguem mais pela forma como tratam o seu tema do que pelo assunto de que tratam: “cada diálogo trata seu assunto através de uma abstração específica e, por conseguinte, de uma específica distorção” (STRAUSS, 1989, p.154-155). A este respeito, Strauss nos dá o exemplo do *Eutifron*; segundo ele, nesse diálogo a piedade é tratada enquanto se faz silêncio sobre a questão da alma, ou em abstração à realidade da alma (*psiqué*).

A comicidade dos diálogos é derivada da própria abstração que eles realizam. Como mencionamos no capítulo anterior, o sentido cômico da *República*, segundo Strauss, é análogo ou tomado em empréstimo da comédia de Aristófanes, a *Assembleia*. Ao ver de Strauss (1957), no enredo dessa obra, Aristófanes se abstrai ou opera uma distorção específica ao subordinar o natural ao convencional⁹⁵; há toda uma revolta contra a natureza retratada pelo comediógrafo grego (ainda que tal revolta seja afirmada como indo de acordo com a natureza no início da peça)⁹⁶.

Na *Assembleia*, se deixa de lado a questão da natureza humana, das necessidades do corpo por bens privados e por realização erótica-afetiva – muito embora no final a questão da corporeidade se revela como a ruína de todo o comunismo proposto por Praxágora como resposta ao problema político. Dessa abstração, resulta o sentido cômico da peça, visto que a revolta é mostrada como ineficiente (exemplifica a infelicidade dos jovens⁹⁷), ela é “tida como a coisa mais ridícula, pois a natureza não pode ser mudada, como o costume” (STRAUSS, 1957, p.9, acréscimo nosso).

Por tais razões, analogamente à *Assembleia*, a *República*, ao tratar o tema da vida boa por meio do regime do comunismo absoluto, opera a mesma distorção ou abstração, já que se

⁹⁵ Quero dizer que na *Assembleia* propositalmente, no contexto do governo da mulher, que já é resultado de uma convenção (da votação em assembleia), se ignora as diferenças naturais em razão do convencional, por exemplo, quando se estabelece as leis de casamento deixa-se de lado as tendências naturais dos jovens casarem entre si, dos jovens não procurarem mulheres muito mais velhas e feias em demasia (e vice-versa), subordinando esta tendência natural ao convencional (às leis maritais). Cf. *Assembleia*, versos 877 – 1111.

⁹⁶ Cf. Strauss, 1957, p. 6. Cf. *Assembleia* versos 180-190.

⁹⁷ Cf. *Assembleia*, versos 877-1111, onde Aristófanes retratada a infelicidade de um jovem que, devido às leis maritais da revolução das mulheres, tem que casar com uma mulher velha e de enorme feiura.

abstrai da vida corpórea e individual, que, para Strauss, são os limites naturais e absolutos ao esquema político da *República*. Assim sendo, o sentido da *República* será também cômico ou ridículo. É ridículo e cômico porque trata como possível uma impossibilidade, trata como possível que os seres humanos possam viver sem propriedade privada e família, sem coisas próprias. Ao abordar isso seriamente, Platão age de forma ridícula, se tornando o tema central da *República* objeto de riso⁹⁸.

3) Lei Logográfica⁹⁹. Este princípio é uma espécie de ponto de convergência dos princípios da ironia e da comicidade, ele os materializa nos diálogos. A necessidade logográfica é o meio de incorporação da adaptabilidade e flexibilidade da comunicação oral (oralmente, selecionamos os destinatários e o que queremos dizer a cada um deles) que os diálogos de Platão pretendem imitar. O bom escrito deve ser como o animal saudável que executa bem a sua própria tarefa: “cada parte de um discurso escrito deve ser necessária para o todo; o lugar onde ocorre cada parte é o lugar onde é necessário que ocorra” (STRAUSS, 1964, p.53).

A logografia nos remete aos atos dos diálogos, que são essenciais para captar a mensagem do texto de Platão. Os atos são, primeiramente, a ponte para entendermos os discursos, que é exatamente aquilo que é *tematizado* (o tema ou problema) em dado diálogo. Dos atos e do assunto que eles retratam, temos o *não temático*, o que está implícito no diálogo; é algo que não está no centro da conversa dos personagens e que, entretanto, é a fonte, deve fornecer evidência, para entendermos corretamente o assunto principal ou os assuntos em pauta¹⁰⁰. São situações e observações casuais, detalhes secundários ao tema ou mesmo não discutidos, a que devemos prestar atenção para chegar ao ‘não temático’.

Em segundo lugar, os atos dizem respeito não apenas ao *que é dito*, mas ao *como é dito*. Conforme já explicitamos anteriormente, isso significa que a abordagem filosófica passa a ser uma abordagem retórica ou poética de uma matéria ou problema filosófico. Quer dizer que o tema filosófico, que é genérico e universal, passar por um tratamento particular e singular. Isso forma uma espécie de movimento dialético, de subida e descida, que modifica o universal através do particular. O filosófico (universal) antes de receber o tratamento poético ou retórico (particular) tem uma feição ou sentido. Após esse tratamento, ou seja, após o movimento de

⁹⁸ Permita-nos um exemplo um pouco prosaico, mas não menos preciso, a respeito do sentido do ridículo a que Strauss se refere. Para Strauss, Platão age como o Bolaños (Chespirito), que em geral põem na boca do personagem Quico o desejo e a espera (sincera e séria) de ganhar uma bola quadrada: “esperem só até eu ganhar a minha bola quadrada”, diz ele. O caráter ridículo da afirmação, que reflete a falta de inteligência do personagem, provoca risos. É nesse sentido que a *República* é ridícula, por ser uma espécie de piada, uma “peça” que Platão prega no leitor desavisado.

⁹⁹ Cf. *Fedro*, 2000, 264.

¹⁰⁰ Cf. página 55 e 56 deste trabalho.

descida, ele retorna com outra feição ou sentido.¹⁰¹ Assim, os conceitos de justiça, piedade, e coragem etc., depois de serem abordadas no interior de um drama, ou depois de lermos seu sentido à luz dos atos dos diálogos, são modificados, tem outro sentido e não devemos esperar poder concluir nada a respeito desses assuntos como se eles não tivessem ocorrido num contexto poético, que imita a concretude da comunicação oral e da vida.

Dessa forma, o enredo será fundamental para entendermos os atos, pois eles ocorrem, evidentemente, dentro deste. Pontualmente, o enredo se refere ao a) tempo, b) lugar, c) personagens e d) ação¹⁰²:

A discussão que ocorre em um diálogo é necessária principalmente não por causa do assunto, mas por causa do cenário em que o diálogo ocorre. É razoável esperar que o cenário tenha sido escolhido por Platão como o mais apropriado para o assunto, mas, por outro lado, o que Platão pensava sobre o assunto veio à nossa vista primeiro pela ambientação do cenário. (STRAUSS. 1989,p.155).

Cada um desses elementos deve ser interpretados e observados com atenção. Analisamos o tempo em que ocorre os eventos dramáticos da trama, o lugar, os personagens até enfim chegarmos à ação; a ação é aquele ato da trama cuja integração com o tema é fundamental para constituição e significação deste. Aos poucos vai se integrando forma e conteúdo dos diálogos, ao ponto em que no curso da interpretação eles não se dissociam mais.

Ainda antes de ser capturada no enredo, entretanto, a forma deve ser buscada i) no título do diálogo e ii) na categoria a que ele pertence: se é um diálogo narrado, representado e se é compulsório ou voluntário (isto é, se Sócrates participa da conversação por pressão ou deliberadamente). As interpretações de Strauss dos textos de Platão sempre tiveram como ponto de partida esses dois elementos. Por essa razão, a categorização e a análise do título da *República* serão o início da próxima seção, serão o ponto de partida de nossa exposição abaixo.

Dito isso, a seguir nós faremos a exposição pormenorizada da interpretação de Strauss da *República* nos orientando por cada um dos princípios citados e, assim, utilizamos a própria maneira como o autor recorrentemente e pedagogicamente se valia para apresentar ao seus leitores e alunos o seu modo de ler os diálogos de Platão.

¹⁰¹ Com o fim de tornar claro isso, vamos ratificar a própria citação de Strauss a este respeito, para que o leitor a leia na íntegra aqui mesmo: “Entender os discursos à luz dos atos significa entender como o tratamento filosófico do tema filosófico se modifica pelo particular ou o individual, ou como se transforma em um tratamento retórico ou poético, ou como se recupera o tratamento filosófico implícito no tratamento poético ou retórico explícito. Para dizer de outro modo, compreender os discursos à luz dos atos transforma o bidimensional em algo tridimensional, ou mais bem recupera a tridimensionalidade original (STRAUSS, 1964, p. 60)”.

¹⁰² Como veremos, em detalhes, a interpretação de Strauss da *República* parte exatamente da análise do cenário, levando em conta o tempo, lugar, personagens e ação, para, desta forma, “mostrar” a alegada abstração ou distorção específica operada nesta obra.

3.1 FORMA, TÍTULO E O PROBLEMA DA *REPÚBLICA*

Nós temos visto que Strauss endossa a ideia da ausência de Platão nos diálogos, advogando em favor da tese de que não é Platão que nos fala em seu texto, mas sim os personagens neles presentes. No entanto, Strauss admite a possibilidade de entendermos melhor a participação de Platão no drama dos diálogos ao olharmos para os elementos externos a ele. Entre esses elementos, temos a forma (entendida aqui em sentido estrito, como a categoria a que os diálogos pertencem, tal como nos referimos no final da seção precedente) e especialmente o título.

Iniciemos pela forma, a fim de posteriormente explorar o significado do título e também a relação deste com o problema da *República*, tal como Strauss considera (esse problema) em um primeiro momento. *A República* é um texto narrado¹⁰³. O episódio que Sócrates relata na *República*, a descida ao Pireu e a conversa na casa de Céfalo, é referido no início do *Timeu*, em que se menciona o que ele tinha contado para os interlocutores do *Timeu* ‘ontem’, sendo precisamente a *República* o assunto do qual ele falou no dia anterior ao diálogo ‘*Timeu*’.

Sendo um texto narrado, não poderíamos considerar a *República* uma obra dramática, visto que em uma obra dramática há a atuação dos personagens diretamente entre si, não a história ou enredo sendo desenvolvido pelo narrador que nos conta os fatos. Este é um ponto importante para Strauss, pois a sua interpretação da *República* como obra dramática e dissimulatória depende da ideia de ocultação e de “ausência autoral” (a ocultação e ausência de Platão). O autor tenta resolver essa dificuldade pela ideia de transformação do diálogo narrado em representando, em que se preserva a ocultação autoral e a dramaticidade do texto, conforme ratificação (literal) de um trecho de Strauss que reproduzimos novamente a seguir¹⁰⁴:

Como deixa bem claro ali em uma extenso comentário [Sócrates], se um escritor só fala como se fosse um dos seus personagens, quer dizer, se se “omite” “o que se encontra entre os discursos” dos personagens (o que “A disse” e “B contestou”), o

¹⁰³ Cf. Benoit, 2001, p. 19 em diante, que propõe uma solução melhor para esse problema, alegando que os diálogos narrativos (a narração no interior desses) se insere já em uma cena dramática.

¹⁰⁴ A este respeito, Strauss cita o seguinte trecho da *República*, o qual agora citamos na íntegra para o leitor: “Sócrates: Acaso tudo quanto dizem os prosadores e poetas não é uma narrativa de acontecimentos passados, presentes ou futuro?”

“Sócrates [...]. Por ventura eles não executam por meio de simples narrativa, através da imitação, ou por meio de ambas?”

Sócrates [...] Há narrativas, quer quando refere aos discursos de ambas as partes, quer quando se trata do intervalo entre eles?

Adimanto: Como não seria assim?

Mas, quando ele profere um discurso como se fosse outra pessoa, acaso não diremos que ele se assemelha o mais possível o seu estilo ao da pessoa cuja fala anunciou?

Adimanto: Diremos, pois não” (*REPÚBLICA*, 2001, 392d-c).

escritor se oculta por completo, e seus escritos são obras dramáticas.” (STRAUSS, 1964, p. 58, acréscimo nosso).

A *República* é então, na ótica de Strauss, um drama – ainda que seja uma narrativa transformada em drama – e como um drama deve ser lido: não devemos atribuir qualquer palavra a Platão (ou determinar-lhe as intenções) sem tomar grandes precauções. Platão está ausente do drama a que somos apresentados na *República*, são os seus personagens que atuam e é a eles que devemos atribuir total responsabilidade da construção e idealização da cidade bela a que somos apresentados¹⁰⁵. Outrossim, a *República* é um diálogo compulsório, em que Sócrates é obrigado por Polermarco e Adimanto a descer até a casa do primeiro ao Pireu para participar de um jantar e ver uma competição a cavalo¹⁰⁶.

Após ponderação acerca da forma do diálogo, o método de Strauss nos orienta a ponderar a respeito da questão da forma do escrito e a relação (indireta) deste com o título. Inegavelmente, sublinha constantemente Strauss, é na eleição e significado do título que podemos nos aproximar do autor, uma vez que o título é escolhido por ele. No presente caso, o título da *República* é de Platão¹⁰⁷. Lembremos que, conforme já expusemos no capítulo anterior, Strauss observa que, dos 35 diálogos de Platão, em apenas sete há a correspondência entre o título e o assunto; *A República*, *As Leis*, *O Sofista*, *O Político*, *Hiparco*, *Minos* e a *Apologia de Sócrates*. Em todos estes, o título e o tema dizem respeito à política. A filosofia política especificamente é assunto, entre esses sete, de três deles, a *República*, o *Político* e as *Leis*. Conforme Strauss (2016, p.170), “a doutrina política de Platão está acessível a nós principalmente por meio dessas três obras”.

Particularmente na *Apologia*, segundo Strauss, somos apresentando a um fato no mínimo curioso, isto é, o contraste entre o relato de Sócrates acerca de suas conversações, as pessoas com quem ele conversava, e as conversações de Sócrates a que somos apresentados nos diálogos de Platão: nos diálogos Sócrates não conversa com os *demos* em geral – ainda que o Sócrates na e da *Apologia* relata que conversava com intelectuais, políticos, artesãos, enfim, com todos – mas com pessoas distintas, não raras vezes com jovens aptos à aprendizagem e à compreensão do ensino Socrático, aptos para o seu convite à filosofia.

¹⁰⁵ Se assim procedermos, “escapamos” da tentação de ver a *República* como um projeto político e de atribuir a Platão a autoria e intenção atinente a toda a matéria controversa e sensível (moralmente e politicamente) com que nos deparamos na conversa entre Sócrates e os irmãos Gláucon e Adimanto.

¹⁰⁶ Cf. *República*, 2001, 328a

¹⁰⁷ Em seu estudo sobre o *Hierão*, de Xenofonte, Strauss diz: “ainda que praticamente tudo o que é dito no *Hierão* é dito pelos personagens de Xenofonte, é o próprio Xenofonte que é responsável pelo título da obra” (STRAUSS, 2005, p.51).

Consequentemente, no ver de Strauss, quando exploramos adequadamente a relação do tema com a forma, ou da forma com o tema, mais somos convencidos das razões por trás da ocultação de Platão (refletida na forma dos diálogos): Platão definitivamente é irônico e devemos entender a ironia de seu texto a fim de capturarmos a sua verdadeira mensagem. Realmente, há indícios de que o público da *República* era amplo¹⁰⁸, muito embora nos seja revelada identidade e nomes de uma parcela seleta desse público, são todas personalidades distintas socialmente e intelectualmente.

Mas então qual é o sentido do título ‘*República*’, o que ele significa? Retomando o sentido original do termo, Strauss o esclarece. Originalmente, nos relembra Strauss, ‘*República*’ quer dizer *Politeia*. Remetendo àquilo que chama de tradução ordinária ou corrente (no inglês) do termo *politeia*, ‘*Constituição*’, Strauss o interpreta nestes termos: “isto [Constituição] não significa apenas estrutura, como nós o compreendemos, mas também **todo um modo de vida**” (STRAUSS, 1957, p. 1, grifo nosso). Por esta razão, Strauss traduz *politeia* por *regime*, que tem como referência toda a vida política e ordem social, não apenas um arranjo político e institucional específico (uma estrutura de governo).

Assim sendo, a democracia, tal como é falada modernamente, especialmente no século XXI, é identificável com a ideia de regime colocada por Strauss, pois é mais que uma estrutura política, mas todo um modo de vida, um modo de vida do homem moderno, modo de vida da liberdade, da igualdade e inclusão como norma: “quando você fala de democracia como um modo de vida e não como meramente o procedimento de ter um governo, então democracia seria um regime nesse sentido” (STRAUSS, 1957, p. 1).

O título ‘*República*’, entendida como regime, como todo um modo de vida, não apenas como um tipo específico de governo, se relaciona, pois, com o problema e assunto a que somos apresentados logo no início da *República*, por ocasião da conversa de Sócrates com Céfalo, isto é, a justiça (seu significado) e, para além, a vida justa, seja do indivíduo, seja da cidade. O regime e a justiça se encontram então, de acordo com Strauss, na noção de justa *polis*: a cidade ideal se refere então a todo um modo de vida enraizado e consagrado à ideia de justiça.

A *polis* justa, em sentido mais profundo, significa a melhor *polis*. A cidade boa é então, conhecido por todos nós, como o tema da *República*, voltada para a construção da cidade ideal.

¹⁰⁸ “E pouco depois chegou Polemarco e Adimanto, irmão de Gláucon, Nicérato, filho de Nícias, e outros mais, com ar de quem vinha da procissão. [...] Disse então Polemarco: Ó Sócrates, parece-me que vos estais a pôr a caminho para regressar à cidade. E não conjecturas mal, declarei. Ora, **tu estás a ver quantos somos**, perguntou ele” (*REPÚBLICA*, 2001, 327c, grifo nosso).

Strauss, em sua interpretação – aliás, este é um ponto meritória desta –, esclarece o sentido do termo que estamos acostumados a ouvir e a nos referir, o estado ideal ou a sociedade utópica, que seria o tema da *República*, na compreensão corrente da obra. O problema do melhor regime, conforme Strauss, pode ser adequadamente expressado de duas maneiras. Por um lado, o melhor regime toma o sentido posto por Morus, de utopia, de sociedade utópica, que não existe em nenhum lugar, como algo que “não necessariamente tenha um lugar” (STRAUSS, 1957, p. 1).

Por outro lado, o melhor regime não é uma utopia, como algo simplesmente ou puramente imaginado ou idealizado, mas é algo de acordo com a natureza humana, algo demandado pela natureza humana, o melhor regime é algo pensado e elaborado a partir da natureza humana e de suas exigências. Para Strauss, não há nada que possa ignorar este segundo ponto, nada que possa desprezar a sua verossimilhança. Assim, “o melhor regime é, portanto, o exigido pela natureza do homem e, no entanto, o que não é necessariamente atual (STRAUSS, 1957, p. 1).

Esclarecido então a questão da forma do diálogo, do título e do problema, que desaguam no entendimento acerca (i) do caráter dramático do diálogo de Platão (como veremos mais à frente em detalhes, como irônico) e (ii) da cidade ideal (*polis* justa) como algo demandado pela natureza humana (embora não necessariamente atual), devemos passar para o segundo momento no método do Strauss de leitura dos diálogos. Este segundo momento diz respeito à disposição do Diálogo, que remete aos personagens e ao ato dos diálogos, quer dizer, ao enredo, o aspecto propriamente dramático deste. Trataremos disso na seção seguinte.

3.1.2 A *República*: tempo, personagens, circunstâncias e ação

Strauss inicia a sua interpretação da *República* remetendo à questão do tratamento poético da questão filosófica, à ideia de que Platão insere o filosofar em um movimento e em integração com a vida, que é onde de fato ocorre a própria experiência filosófica:

Na *República*, Sócrates discute a natureza da justiça com um número razoavelmente grande de pessoas. A conversa sobre esse tema geral tem lugar, é claro, em um cenário determinado: um lugar determinado, em um tempo determinado, entre homens que têm idades, caracteres, capacidades, posições na sociedade e aparência determinadas. (STRAUSS, 2016, p. 170).

O tempo em que se dão os acontecimentos que Sócrates narra na *República* não são claros, aponta Strauss desde o início. No entanto, o cenário e as circunstâncias, relativos à

primeira cena da *República*, se refere à descida de Sócrates ao Pireu¹⁰⁹. Essa descida ao Pireu, de acordo com Strauss, remete à ‘decadência’: o Pireu, o porto de Atenas, centro da democracia e do comércio, representa a nova ordem, a ordem advinda do comércio, em oposição à ordem antiga, de vida no campo e do poder (advindo) da propriedade de terras.

É justamente nesse cenário de decadência que Sócrates e seus principais interlocutores, Gláucon e Adimanto, discutem sobre a justiça. Discutem-na, pois, de acordo com Strauss, preocupados com a decadência e pensando na restauração da saúde política. A evidência disto é o acusatório (sem precedentes) contra a democracia: “a acusação mais severa pronunciada alguma vez contra a democracia imperante, o sistema de governo novo que favorece a novidade, foi pronunciado na *República*” (STRAUSS, 1964, p. 63). Ademais, nota Strauss, que essa crítica violenta pronunciada contra a democracia fora feita sem que houvesse qualquer defesa, bem como não houve resistência séria contra as propostas de reformas radicais pronunciadas por Sócrates.

Essa cena inicial da *República* é já irônica. Conforme Strauss, essa primeira cena – assim como o *Laques* (em que Sócrates discute sobre a coragem com generais derrotadas ou à beira da derrota) e o *Cármides* (em que Sócrates discute sobre a moderação com futuros tiranos) – precedeu a instauração do regime (sangrento e despótico) dos 30 Tiranos, estabelecido por amigos e parentes de Platão¹¹⁰, cujo fim era substituir a democracia por um governo aristocrático devotado à justiça e à virtude. E foi esse mesmo governo que vitimou alguns dos personagens da *República*, entre eles, Polemaco, além de Lisias e Nicerato. Assim sendo, a *República* “discute sobre a justiça na presença de vítimas de um intento falido (de homens muito injustos) de restaurar a justiça” (STRAUSS, 1964, p. 63).

Antecipando parte de sua visão sobre o núcleo da *República*, Strauss conclui, a partir do sentido irônico dessa cena, que devemos estar preparados para que a restauração tentada na *República* não seja no plano político. A natureza dessa restauração se inicia já antes da conversa na casa de Céfalo, na cena que a precede. A decisão de Sócrates de ir com Polemarco e os demais não é uma decisão voluntária, antes envolve tanto a coerção como a persuasão.

Eis a explicação de Strauss acerca disso: i) Quando Sócrates e Gláucon, por ocasião de sua saída do Pireu, são interpelados pelo escravo de Polemarco (comandante militar), é Gláucon

¹⁰⁹ Cf. *República*, 2001, 327a. Curiosamente, a descida de Sócrates (*kateben*) para Strauss não significa e não remete à própria descida do filósofo conforme esta é retratada pela alegoria da caverna (Livro X), que por sua vez está relacionado com o papel das Ideias na *República*. Como veremos mais adiante, a “*República* de Strauss” é sem transcendência, pois Strauss rechaça a teoria das Ideias. A este respeito, comparar a interpretação de Strauss acerca da descida de Sócrates e a relação simbólica entre essa, a teoria das ideias e a alegoria da caverna conforme interpretadas por Eric Voegelin, 2000, p. 106-114.

¹¹⁰ Cf. Strauss, 1964, p. 63 e Strauss, 1989, p. 155.

que diz ao escravo que esperarão; ii) Quando Sócrates responde que poderá persuadir Polemarco (que junto com os demais dirá que não permitirá a ida de Sócrates) que o deixe partir, diante da réplica de Polemarco que não irá escutar, é Glaucon e não Sócrates que se rende à coerção; iii) Quando Polemarco e seus amigos, por meio de Adimanto sobretudo, começam a persuadir Sócrates (e não ameaçar mais força-lo) a ficar, fazendo menção ao espetáculo de archotes em honra à deusa, é Glaucon que toma a decisão, a terceira decisão, dizendo que devem ficar.

A conversa então sobre a justiça se deve a uma mistura de compulsão e persuasão. Na ótica de Strauss, esse fato mostra que a restauração da *República*, conforme nos mostra esse preâmbulo entre Sócrates, Polemarco e os outros, está acenando para o plano ético, pois quando Sócrates permanece no Pireu ele está (no plano individual) incorporando e reforçando o valor da justiça nesta esfera: “ceder a dita combinação, ou a certa combinação de justiça, é um ato de justiça. A justiça mesma, o dever, a obrigação, combinam a compulsão e a persuasão, a coerção e a razão” (STRAUSS, 1964, p. 64).

Uma segunda vez, só que agora durante a conversa entre Sócrates e os demais na casa de Polemarco, somos preparados à restauração que a *República* nos indica. Agora, com a iniciativa sendo passada a Sócrates, a incursão relativa à procissão de archotes em homenagem à deusa e o contexto em que ela fora proposta são esquecidos e substituídos por uma conversação que deve ter durado desde o anoitecer até a manhã seguinte. A própria parte central da discussão, conforme observação de Strauss acerca deste detalhe¹¹¹, sem a presença da luz natural do sol, mas mediante uma luz artificial, quer dizer, em meio a penumbra, quase que com o sacrifício da vista.

Aqui temos então o segundo indício que aponta para a natureza da restauração socrática, segundo o próprio ato dramático que a constitui:

A ação da *República* mostra-se, então, um ato de moderação, de autocontrole com relação aos prazeres e até às necessidades do corpo e a respeito do prazer de visitar locais de interesse ou satisfazer a curiosidade. Essa ação também revela o caráter da restauração socrática: o alimento do corpo e dos sentidos é substituído pelo alimento da mente. (STRAUSS, 1964, p. 64).

Em terceiro e último lugar, o argumento de Strauss em prol do suposto propósito da *República* de restauração aquém do plano político, remete à cena da própria descida de Sócrates ao Pireu, o que motivou a sua descida. Se a permanência de Sócrates no Pireu foi devida à junção da persuasão e da coerção, a sua descida decorreu da junção dos sentimentos de devoção e

¹¹¹ Cf. Strauss, 1964, p.64.

curiosidade¹¹². Aos fatos que explicam a descida de Sócrates ao Pireu, Strauss associa a hipótese de que ele foi ao Pireu já a pedido de Gláucon, o que seria reforçado pelo fato de que todas as decisões prévias à conversação sobre a justiça foram tomadas por Gláucon – esse dia, seus desdobramentos, os fatos que lhe tocam, são objetos da aspiração de Gláucon e não de Sócrates.

Para Strauss, acontece que Sócrates antecipou-se à possível jogada de Gláucon de o conduzir ao Pireu e discutir sobre a justiça, pois foi com ele ao Pireu com propósitos pedagógicos. Esses propósitos mostram, por seu suposto sucesso¹¹³, que a *República* então proporciona a mais esplendida cura já imagina para todo tipo de ambição política:

Xenofonte nos diz que Sócrates, sendo bem intencionado para com Gláucon por causa de Cármides e Platão, o curou de sua extrema ambição política. Para alcançar essa cura, primeiro tinha que interessá-lo em ouvi-la por meio de gratificação (a ida de Sócrates ao Pireu). O Sócrates platônico pode ter ido a Pireu ao lado de Gláucon, que estava ansioso por fazê-lo, para encontrar uma oportunidade em que ele não tivesse obstáculos para curá-lo de sua extrema ambição política. (STRAUSS, 1964, p. 65).

O que ora expomos nos mostra que Strauss compreende as circunstâncias da *República* como circunstâncias de decadência, de revolução (conservadora) e voltada para cura da ambição política (de Gláucon). Essa é a compreensão de Strauss, bem como a sua descrição das circunstâncias e personagens da *República*, no que diz respeito ao fato da descida, permanência de Sócrates e da posterior conversação, que constituem a primeira cena da *República*.

Feita a exposição das circunstâncias que compõem a início da República, convém agora explorar os fatos e discussão ocorridos na casa de Polemarco. Abaixo nos dedicamos a essa tarefa. Como o leitor verá, consagraremos maior atenção ao debate entre Sócrates e Trasímaco, uma vez que Strauss afirma ser central o ato de Trasímaco para a plena compreensão da *República* e por ele tentar desconstruir a interpretação e imagem negativa que temos de Trasímaco e sua visão da justiça.

3.1.3 Sócrates na Casa de Polemarco: a justiça e os distintos tipos de homens

Após nos descrever aquele que julga ser o primeiro ato da *República* – isto é, a descida de Sócrates ao Pireu e a verdadeira natureza da reforma política que tal ato indica – Strauss passa a interpretar a cena ocorrida na casa de Polemarco e nos dá os pormenores de sua leitura

¹¹² Cf. Strauss, 1964, p. 62.

¹¹³ Não fica claro, e Strauss não nos diz, que sucesso é esse, dando apenas a entender que Gláucon, no curso de sua biografia, teve um destino diferente de outros (com alguns dos 30 tiranos) que incorreram em injustiça por conta de suas ambições políticas e sede de justiça. Cf. *Memoráveis*, III, 6, conforme referência feita por Sócrates.

da discussão sobre a justiça que encontramos no livro I da *República*. Há duas coisas importantes que de antemão devemos sublinhar acerca desse episódio, onde a discussão sobre a justiça de fato ocorre, conforme expomos abaixo.

Primeiramente, a ordem da conversa ou a mudança dos interlocutores de Sócrates. Essa ordem, segundo Strauss, poderia constituir uma das possíveis divisões da *República*, cuja totalidade constituiria o todo da obra. Assim, a *República* seria dividida em três partes: 1) o diálogo de Sócrates com Céfalo e Polemarco (pai e filho), 2) o diálogo de Sócrates com Trasímaco (solitário) e 3) o diálogo de Sócrates com Gláucon e Adimanto (os irmãos). Como veremos mais adiante, a presença solitária de Trasímaco, associada a outras condições/fatores, revela ser a cena de Trasímaco o ato central da *República*, para Strauss¹¹⁴.

Em segundo lugar, o livro I, em que Sócrates aparentemente refuta um conjunto de visões falsas sobre a justiça, contém não só os aspectos negativos da obra (relativos a essa refutação), uma vez que de cada visão de justiça que ali é discutida e é também preservada e reutilizada na construção da cidade bela (*kallipolis*), constituindo, por essa razão, as primeiras conversas (entre Sócrates, Céfalo, Polemarco e Trasímaco) um tipo de dialética.

Porém, antes de nos atermos a este segundo ponto, olhemos mais uma vez para a questão dramática do livro I. No livro VIII, em que Sócrates faz a sua tipologia dos governos (Timocracia, Oligarquia, Democracia etc.), é estabelecido um paralelo entre o tipo de governo e o tipo de homem ou alma (personalidade e caráter) que o constitui. Esse paralelo, cuja possibilidade é pressuposta ainda no livro II, ao se traçar o paralelismo entre o indivíduo e a cidade, já está presente no próprio livro I, em que cada tipo de homem apresenta a sua respectiva visão de justiça.

Assim sendo, para Strauss, num primeiro momento é possível supor que Polemarco seja o democrata, Céfalo o Oligarca, os irmãos Gláucon e Adimanto (ao menos Gláucon¹¹⁵) os Timocratas e Trasímaco, o Tirano: “inclusive poderíamos afirmar que Trasímaco é a encarnação da injustiça, o tirano, sempre que estivermos dispostos a admitir que Polemarco representa o democrata e Céfalo o Oligarca” (STRAUSS, 1964, p. 73-74). Por esta razão, é importante notarmos que cada noção de justiça com que nos deparamos corresponde a um tipo de homem específico e ao gênero de governo que ele representa respectivamente, sendo a justiça de Trasímaco supostamente a mais violenta e hostil: “parece adequado que o mais

¹¹⁴ Cf. STRAUSS, 1964, p. 73-74.

¹¹⁵ Sobre a atribuição explícita de Strauss a Gláucon como um timocrata, cf. STRAUSS, 1957, p. 188.

selvagem de todos os presentes sustente a tese mais selvagem sobre a justiça” (STRAUSS, 1964, p. 74)¹¹⁶.

3.1.4 A Justiça de Céfalo e Polemarco ou do Oligarca e do Democrata

Como acabamos de dizer, a discussão do livro I contém os elementos construtivos acerca da justiça que serão estabelecidos sobretudo no livro IV. Isso nada mais significa que se preservará uma parte das noções de justiça advogadas por Céfalo (o oligarca piedoso e representante da geração mais velha), Polemarco (o democrata e representante da geração do meio) e Trasímaco (o sofista). Vamos expor agora as noções de justiça de cada um deles e expor aquela parte que delas é mantida e incorporada na construção da *kallipolis*. Não nos deteremos em uma exposição prolixa desse primeiro livro, apenas usaremos o que dele nos é útil para reconstruirmos a interpretação de Strauss tendo em vista o curso de nossa exposição.

1) A justiça de Céfalo. Segundo Céfalo, “a justiça consiste em dizer a verdade e devolver o que se tomou em empréstimo”¹¹⁷, em termos mais conceituais, o *Suum cuique*, o que é devido a cada um. Em sua objeção, Sócrates¹¹⁸ refuta a definição de Céfalo, através da exemplificação, sustentando que nem sempre é sensato e justo dizer a verdade e entregar o que se tomou em empréstimo de alguém, especialmente nos casos em que isso fará mal à pessoa. Isso quer dizer, em sentido mais exato, que nem todas as pessoas, talvez a menor parte, fazem uso adequado de suas posses e bens.

Na discussão com Céfalo, na própria refutação de Sócrates a este, já está o germe do esquema ou modelo político construído por Sócrates na *República*, a *kallipolis*:

Se a justiça deve ser boa ou benéfica, estaríamos obrigados a exigir que cada um possua o que lhe corresponda, o que é bom para cada um enquanto seja bom para essa pessoa. Estaríamos obrigados a exigir a abolição da propriedade privada e a introdução do comunismo absoluto¹¹⁹. (STRAUSS, 1964, p. 69).

¹¹⁶ Tal correlação é feita também por Eric Voegelin em sua interpretação da *República*; cf. Voegelin, 2000, p. 100, 109, 114, 123 e especialmente p. 161-166. Nesse capítulo, Voegelin faz uma excelente explanação do correlato alma e tipo de caráter nas páginas 161-166 que referenciamos. Strauss, no entanto, não se dedica a explorar esse tema, apenas o menciona na página que citamos acima e mais a frente diz que “a distinção que conheceu uma breve popularidade na ciência política contemporânea entre “personalidades” autoritárias e democráticas, foi um reflexo cru e apagado da distinção Socrática entre alma (ou homem) real ou aristocrática, oligárquica, democrática, tirânica correspondentes aos regimes aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático e tirânico” (STRAUSS, 2016, p. 204).

¹¹⁷ Cf. *República*, 2001, 331b. Outrossim, lembremos que na passagem que ora citamos Céfalo fala sobre os benefícios que a riqueza lhe trouxe e que é Sócrates quem traz à tona a questão de justiça, dizendo, indiretamente, que Céfalo está falando que a riqueza lhe ajudou a ser um homem justo. Algo no mínimo irônico.

¹¹⁸ Cf. *República*, 2001, 331c

¹¹⁹ A ideia aqui é a seguinte. Se é justo dar a cada um o que lhe é devido, uma vez que em certas situações dar a uma pessoa o que lhe corresponde pode lhe ser prejudicial (como o caso de devolver a arma para um amigo em desequilíbrio mental, de acordo com o exemplo de Sócrates), segue que a justiça, além de dar o que convém aos

Ainda com base nessa premissa (se segue dela), seria conveniente então exigir a abolição também da família e a “introdução do comunismo absoluto, à medida que há um vínculo entre a propriedade privada e a família” (Strauss, 1964. p. 69). Seria necessário haver uma comunidade de filhos e esposas, uma vez que a instituição familiar acarreta a propriedade privada, ou seja, a propriedade privada decorre da existência da família nos moldes tradicionais, a minha ou a nossa família, não a família de todos.

Da premissa da heteronomia do uso dos bens e da família, se fossemos falar na linguagem de Kant, se segue uma terceira e mais radical consequência. Apenas poucas pessoas sabem o que é devido a cada um, o que lhe fará bem ou mal, pessoas verdadeiramente sábias podem determinar isso: “estaríamos obrigados a exigir que a sociedade fosse governada só por homens sábios, pelos filósofos em sentido estrito, que exerceriam um poder absoluto” (STRAUSS, 1964, p. 69). Por conseguinte, na resposta de Sócrates a Céfalo já há a prova do comunismo absoluto e do governo dos filósofos, segundo Strauss. E este é o ponto a que devemos nos atentar, seguindo a lógica de nossa exposição.

2) A Justiça de Polemarco. A definição da justiça de Polemarco, depois de reformulada¹²⁰, significa então dar o que é devido a cada um, sendo o que se deve dar aos amigos é sempre o bem e aos inimigos, o mal. Polemarco exclui intencionalmente a parte da definição de Céfalo que assegura que a justiça envolve dizer a verdade. Os argumentos que Sócrates profere contra Polemarco são os seguintes. A) Não é um conhecimento simples saber quem são os amigos de um homem e quem seus inimigos, sendo possível nos equivocarmos e nos associarmos com inimigos, lhes fazendo o bem, e fazer mal a quem de fato é nosso amigo¹²¹. B) O homem justo não faz mal a ninguém, a ser humano algum, pois isso lhes piora, assim como piora os animais lhes fazer mal.¹²² Isso é incompatível com a justiça, que tem como fim a melhor humana e não a piora¹²³.

De acordo com Strauss, a visão de justiça de Polemarco é a única (discutida no livro I) que se mantém integralmente na parte construtiva da *República*, no contexto da ficção da cidade bela. O primeiro ponto a observarmos sobre isso é que Polemarco exclui a necessidade de

outros, tem que ser benéfica. A rigor, poucas pessoas fazem uso adequado de suas propriedades, considerando a máxima utilidade coletiva, assim, se faz necessário a abolição da propriedade privada e a entrega dessa para alguém de poder excepcional (p.ex., os sábios ou filósofos), que administre a propriedade privada, tendo em vista o melhor bem estar coletivo possível.

¹²⁰ Cf. *República*, 2001, definição inicial de Polemarco, 331e; depois de reformulada, cf. *República*, 2001, 322a c.

¹²¹ Cf. *República*, 2001, 334c-e.

¹²² Cf. *República*, 2001, 335b-c.

¹²³ Cf. *República*, 2001, 335c-d.

sempre dizer a verdade, tal como Céfalo. Neste ponto, involuntariamente Polemarco estabelece o princípio da nobre mentira¹²⁴: “ele estabelece, sem saber, um dos princípios da *República*. [...], em uma sociedade bem ordenada é necessário contar certos tipos de inverdades às crianças e aos adultos” (STRAUSS, 2016, p. 171).

Em segundo lugar, devemos notar a própria conotação política da noção de Polemarco, que é um dos principais pontos da exposição de Strauss acerca deste personagem:

A tese de Polemarco pode ser vista como o reflexo de uma visão bem poderosa acerca da justiça – a opinião segundo a qual a justiça significa espírito público, dedicação total à própria cidade como uma sociedade particular que, enquanto tal, é potencialmente inimiga das outras cidades. (STRAUSS, 1964, p. 73).

De acordo com Strauss, a justiça assim concebida, bem como tomada em seu plano macro ou político, quer dizer patriotismo, em que ajudar os amigos equivale a ajudar os compatriotas e fazer mal aos inimigos consiste em prejudicar as nações ádvenas. Outrossim, nos diz Strauss que nem na cidade mais justa tal noção de justiça pode ser rejeitada, pois, a despeito disso, não deixa de ser uma cidade, por conseguinte, encerrada em seus limites, particularidades e fins.

Assim sendo, a visão de Polemarco conserva ou acarreta que na cidade justa:

O próprio Sócrates exija mais à frente [...] que os guardiões da cidade sejam, por natureza, amigáveis com seu próprio povo e severos e desagradáveis com os estranhos. Ele também exige que os cidadãos da cidade justa deixem de encarar todos os seres humanos como irmãos e limitem os seus sentimentos de fraternidade aos seus compatriotas. (STRAUSS, 2005, p. 111).

Ademais, a justiça de Polemarco, de acordo com Strauss, requer que o homem justo possua um conhecimento de ordem superior, uma vez que ele precisa saber julgar o que é bom para o seus amigos e saber distinguir, corretamente, amigos de inimigos, saber quem é de fato seu amigo e quem é de fato seu inimigo. A justiça deve, segundo as próprias palavras de Sócrates, ser semelhante à medicina, que dá o que é bom aos corpos, “o remédio, a comida e a bebida” (*República*, 2001, 332 c-d). Indica-se aqui a concepção segundo a qual:

A justiça é a arte que dá ao homem o que é bom para a sua alma, isto é, que a justiça é idêntica ou ao menos inseparável da filosofia, a medicina da alma. Ela aponta para a visão de que não pode haver justiça entre os homens a não ser que os filósofos governem. (STRAUSS, 2016, p. 173).

Além disso e sobretudo, prega que a justiça é a consagração ao bem comum, requer pois “que o homem não conserve nada de próprio em relação à cidade; ela exige, portanto, por si mesma,

¹²⁴ Cf. *República*, 2001, 379a-e, 389b-c, 414a-c e 459d.

– quer dizer, se abstrairmos de todas as outras considerações – o comunismo absoluto” (STRAUSS, 2016, p. 174).

Para finalizarmos a seção, se faz pertinente expor o término do debate entre Sócrates e Polemarco, tendo em vista a visão que dele resulta, tal como Strauss a interpreta, ou seja, que “a refutação completa da tese de Polemarco conduz à tese de que a justiça consiste em ajudar os homens bons que são amigos próprios e não fazer dano a ninguém” (STRAUSS, 2005, p. 110). É contra essa visão da justiça, compreendida como algo benéfico para os outros e como não fazer dano a ninguém, que Trasímaco irá se opor e em defesa dela que Sócrates sairá.

3.1.5 Trasímaco e a justiça do Sofista

Nos ocuparemos agora da cena entre Sócrates e Trasímaco. Como já dito, dedicaremos uma seção maior a ela em virtude de Strauss tentar desconstruir a imagem negativa de Trasímaco¹²⁵ que nos foi legada (em certo sentido, pelo próprio Platão ou pelo nosso entendimento parcial do ‘personagem Trasímaco’ no diálogo) e pela centralidade que ele confere ao ato de Trasímaco (e valor da retórica) para a *República* como um todo. A seguir, nossa exposição se voltará para i) o comportamento inicial de Trasímaco, ii) a noção de justiça como arte, decorrente da ideia (de Trasímaco) do legislador como artesão infalível¹²⁶ e iii) a inflexão de Trasímaco ao final do livro I.

1) Imagem e comportamento de Trasímaco. Platão, segundo Strauss, constrói uma imagem negativa de Trasímaco e facilmente faz com que o detestemos. Conforme Strauss, Trasímaco é o único interlocutor de Sócrates que está só (Sócrates debate com pai e filho, Céfalo e Polemarco, e com os irmãos Glaucon e Adimanto): a sua solidão na cena da discussão com Sócrates¹²⁷ relembra “a solidão do ímpio ciclope” (STRAUSS, 1964, p. 74). É ele, aponta Strauss, o único orador da *República* que se comporta de modo deseducado e agressivo: “Trasímaco é desavergonhado e indisciplinado nos atos e nos discursos: só fica corado (sente vergonha) com o calor. Ademais, “ambiciona dinheiro e prestígio¹²⁸” (STRAUSS, 1964, p 74, acréscimo nosso).

Eis a imagem fornecida por Platão acerca do personagem: “Trasímaco o mais selvagem homem expõe e defende a tese mais selvagem acerca da justiça” (STRAUSS, 1964,

¹²⁵ Claro, não se trata de uma pura e simples defesa de Trasímaco, pois de fato Strauss aponta as suas fraquezas, no entanto, sem deixar de reconhecer a força e a dignidade dele.

¹²⁶ Cf. *República*, 2001, 340c-341a.

¹²⁷ Como dissemos acima (cf. página 77), todos os interlocutores com que Sócrates conversa estão acompanhados ou formam um par, Céfalo e Polemarco, pai e filho, Gláucon e Adimanto, irmãos, estando apenas Trasímaco só.

¹²⁸ Cf. *República*, 2001, 337d-338b.

p. 74); segundo Trasímaco, a justiça é a conveniência do mais forte, nos estados (seja nas monarquias ou na democracia), há uma só matriz da justiça, o que convém aos poderes estabelecidos¹²⁹. Strauss alega que, para Platão, o sofista Trasímaco é o modelo do discurso injusto, enquanto Sócrates seria a versão platônica do discurso justo, se tomarmos como referência *As Nuvens*, de Aristófanes – distinguindo apenas que nas *Nuvens* o discurso injusto vence, ao passo que na *República* é o oposto, pois Sócrates vence Trasímaco.

Tal é a ojeriza que a tese de Trasímaco desperta em nós (ao menos por um olhar mais de superfície) que inclusive o identificamos como desalmado e a sua tese acerca da justiça com a justiça do tirano, a tese de um déspota que revela seus pensamentos acerca do justo e do injusto. Para Strauss, nem Trasímaco nem a definição da justiça que ele defende são identificáveis com a tirania, apesar de o próprio Trasímaco dizer ser a vida injusta¹³⁰ (a do tirano) a causa da felicidade maior do homem injusto. Trasímaco não é o tirano, na ótica de Strauss, pois um tirano não teria tanto interesse¹³¹ em transmitir os princípios da tirania, para de alguma forma tornar inviável a sua própria empreitada. Em segundo lugar, na ação da *República*, Sócrates é capaz de “domar” Trasímaco, fazendo dele alguém mais justo, visto que a mansidão tem afinidade com a justiça; segundo Strauss (STRAUSS, 1964, p. 74), “Sócrates consegue domar Trasímaco: Sócrates não poderia ter feito o mesmo com Crítias. Porém a mansidão é a fim a justiça: Sócrates consegue converter Trasímaco em alguém um pouco mais justo”.

Como acenamos acima, no entendimento de Strauss, Platão facilita muito para que detestemos Trasímaco. Em um primeiro momento, para Strauss isso tem um sentido ético e pedagógico, deve servir para que não sejamos e não nos comportemos como Trasímaco, com fanatismo e violência. No entanto, serve também para propósitos maiores. A fim de entendermos a tese de Trasímaco corretamente e a *República* como um todo, devemos, segundo Strauss (STRAUSS, 1964, p. 74), não nos comportar “com fanatismo ou selvageria, devemos observar sem indignação a indignação de Trasímaco”.

Se assim fizermos, ou seja, se observamos friamente a indignação de Trasímaco, veremos que ela não é infundada. A indignação de Trasímaco, assere Strauss, é o enraivecimento do senso comum quanto à ideia de Sócrates de que a justiça envolve não fazer dano a ninguém. Não é possível que a própria cidade subsista dessa forma, pois toda cidade,

¹²⁹ Cf. *República*, 2001,338c -339a.

¹³⁰ Cf. *República*, 344a-d.

¹³¹ Trasímaco se mostra muito ansioso para debater com Sócrates, Sócrates diz que por vezes Trasímaco tentava se assenhorar da conversa, enquanto ele estava a discutir com Polemarco; cf. *República*, 2001, 336b.

estado ou nação, está sujeito à guerra, e na guerra é inevitável, para não dizer necessário, que se faça dano aos outros, inclusive às pessoas inocentes¹³². Esta tese da “necessidade de se fazer dano” está implícita no argumento de Trasímaco e é consequência, segundo Strauss, de uma opinião muito respeitável¹³³.

A opinião de Trasímaco, então, não é a opinião do tirano ou de um homem perverso, repare. A tese de nossa sofista, segundo Strauss (STRAUSS, 1964, p.75 p. 113), é “a mera consequência de uma opinião que não é, porém, nada violenta, senão que é, ao contrário, muito respeitável”. A tese de Trasímaco é que a justiça consiste na obediência à lei, é a tese do positivismo legal, teoria que defende ser o justo idêntico ao legal. É a tese da própria cidade, pois no *ethos* da cidade o justo é o que está “prescrito pelos costumes ou pelas leis da cidade” (STRAUSS, 2016, p. 174). Essa tese é a tese mais antiga, nos diz Strauss, e a mais natural sobre a justiça¹³⁴; o autor nos lembra que o próprio Aristóteles apresenta a justiça, primeiramente, em identificação com a lei:

Mas como o que transgredi a lei é, segundo dissemos, injusto, e o que cumpre justo, é evidente que todos os atos legais são, de alguma maneira justos, pois são legais todas as disposições determinadas pela atividade legislativa; e afirmamos que cada uma delas é justa. (ARISTÓTELES, *ÉTICA A NICÔMACOS*, 2005, 1129b).

Reconhecida a identidade entre justo e legal, Trasímaco, para Strauss, aparentemente apenas depreende uma espécie de visão realista da justiça. Essa visão se ancora no seguinte raciocínio. Sendo o justo idêntico ao legal, a matriz da justiça é o próprio arbítrio do legislador. O legislativo das cidades é o próprio modelo de governo que as constitui, que nada mais é que as pessoas que a regem, um homem só, na tirania ou na monarquia, os cidadãos em geral, na democracia, os homens de virtude, na aristocracia e assim por diante. O argumento de Trasímaco é que a prescrição das leis pelos governos visa à conservação e a benefício de cada regime. Assim, a justiça, que significa obediência à lei, é a vantagem de cada regime, não dos governados. Os governantes legislam particularmente para sua própria vantagem, não há a justiça para eles¹³⁵.

A tese de Trasímaco, corretamente entendida, é então para Strauss¹³⁶ como se segue. A visão da cidade, da relação estreita entre justiça e lei ou justiça e convenção, exclui o bem

¹³² Cf. Strauss, 1964, p. 65.

¹³³ A este respeito, Strauss nos remete às seguintes referências: *República*, 2001, 35984; *Górgias*, 1997, 504d1-3; Xenofonte, *Memoráveis*, 2009, IV 4.1,12; 6.5-6; Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 2005, 1129a -1134a.

¹³⁴ Strauss observa que esta tese do positivismo legal não é explícita nem discutida na *República*, ela apenas aparece de modo implícito na fala de Trasímaco e é ostensivamente depreciada por “Platão”. Cf. Strauss, 1964, p. 75.

¹³⁵ Cf. *República*, 2001, 339a e Strauss, 2016, p.174.

¹³⁶ Para detalhes, cf. Strauss, 2005, p. 75-76.

natural, assim, conduz a tese de que a justiça é necessária para os governados e ao mesmo tempo, sob aspecto diferente, prejudicial para eles. A justiça só existe para os cidadãos, não existe para quem governa, quem governa é soberano. Por esta razão, a justiça se torna má porque não tem por fim um bem natural, que é necessariamente o bem do indivíduo; a justiça tem por fim um bem convencional, que, no fundo, serve aos interesses de quem legisla. No contexto da sociedade civil, para que possamos alcançar o nosso bem natural, carecemos de prudência: se faz necessário a desobediência da lei (que foge de nosso bem próprio) quando é possível fugir do castigo.

Num primeiro sentido, o da simples desobediência à lei e fuga da punição, a prudência pode requerer uma retórica forense, a capacidade de se defender ante o tribunal, ou “o bem que nos convertamos em tirano, visto que apenas o tirano pode buscar seu próprio bem sem nenhuma consideração diante dos demais” (STRAUSS, 1964, p. 76). Neste segundo sentido, assere Strauss que tese de Trasímaco, que é a tese da cidade, como já mencionado, é a tese que destrói a cidade, ela carrega em si mesma uma contradição: abre precedentes para que se arruíne o fim ou a razão pela qual celebramos a sociedade civil, isto é, a paz, a liberdade e preservação da vida, que são arrebatadas na tirania.

Feito este primeiro esclarecimento acerca da tese de Trasímaco, que pressupõe o entendimento correto de seu comportamento irascível, convém entender com mais exatidão a interpretação de Strauss da cena de Sócrates e Trasímaco de um ponto de vista dramático. Assim, chegamos ao que Strauss julga ser o correto entendimento da imagem de Trasímaco e de sua visão acerca da justiça. Segundo Strauss, o diálogo entre Polemarco e Clitofonte (este defende Trasímaco, aquele, Sócrates)¹³⁷, que irrompe em meio a discussão entre Sócrates e Trasímaco, mostra que essa discussão, ao menos a sua parte inicial, tem o sentido de um julgamento.

De acordo com Strauss, a cena imita um julgamento em que Sócrates é o acusado, Trasímaco o acusa de ter agido mal. Nos lembra Strauss que é um requerimento da justiça que Trasímaco, que se refere a “outra parte”, seja ouvido. Se para Sócrates o sofista parece como uma besta selvagem, para Trasímaco¹³⁸, a partir de experiências prévias, Sócrates é um enganador, que apenas se passa por ignorante: “longe de ser um ignorante e inocente, é astuto e enganoso, é um cretino” (STRAUSS, 1964, p. 77). Trasímaco, ademais, se comporta não só como acusador, mas como alguém de máxima autoridade: “proíbe a Sócrates de dar certas respostas às suas perguntas” (STRAUSS, 1964 p. 77).

¹³⁷ Cf. *República*, 2001, 340a-c.

¹³⁸ Cf. *República*, 2001, 337a e 338b.

Inclusive Trasímaco ameaça Sócrates de certa punição, se ele (Trasímaco) der uma resposta melhor sobre a justiça que as precedentes. Diz que Sócrates tem que pagar com dinheiro, além do fato da própria derrota (no debate) a que seria submetido¹³⁹. Como sabemos, Sócrates alega não ter dinheiro e Gláucon afirma que todos contribuirão com Sócrates. Segundo Strauss, é muito semelhante essa cena como a cena de Sócrates diante do tribunal de Atenas:

É assombrosa a semelhança entre essa situação e a do dia em que Sócrates esteve ante um tribunal acusado pela cidade de Atenas de ter dado uma “resposta proibida” – uma resposta proibida pela cidade de Atenas – e o irmão de Gláucon, Platão, entre outros, responderam pela multa que Sócrates deveria pagar. (STRAUSS, 1964, p. 77-78).

Trasímaco então, no ótica de Strauss, não é tirano nem mesmo um iníquo, a rigor. Segundo o autor, Trasímaco age como a cidade e representa a própria cidade. Mimetizando a cidade, no contexto do drama da *República*, defende a tese da cidade sobre a justiça e repugna o antagonismo (velado) de Sócrates à tese da cidade. O sofista Trasímaco pode interpretar o rol da cidade porque tem algo em comum com ela:

Como é um retórico, se parece com o sofista, e a cidade é o sofista *par excellence*¹⁴⁰. A retórica de Trasímaco se ocupa em particular da exaltação e apaziguamento das paixões iracundas da multidão e dos ataques ao caráter de um homem e com o combate de tais ataques, bem como o uso de dotes histriônicos na oratória. (STRAUSS, 1964, p. 78).

Assim sendo, a restauração da dignidade de Trasímaco é concretizada, ao entendermos quem ele representa na *República*, quem ele é, do ponto de vista dramático, e qual a sua tese acerca da justiça e a verdadeira origem desta mesma tese: “quando faz a sua aparição na *República*, Trasímaco interpreta o rol da cidade iracunda. Logo ficará claro na *República* que a irá não é um componente menor da cidade¹⁴¹” (STRAUSS, 1964, p. 78). Sabemos então que Trasímaco mimetiza a cidade, a sua tese é a tese da cidade acerca da justiça e seu comportamento irascível, a qualidade da irá que ele encarna, é um dos componentes fundamentais da cidade bela: no paralelo entre a cidade e alma, a irá é representada pelo guardiões, a classe guerreira, de onde sai a classe governante e que serve ao propósito de manter a cidade em ordem, ou seja, a classe dos artesãos em acordo com o governo dos filósofos, cujo correspondente na alma é a razão. A cidade só pode ser virtuosa pelo governo dos filósofos, o

¹³⁹ Sobre estes dois pontos que acabo de referir, cf. *República*, 2001, 337d-e.

¹⁴⁰ A respeito dessa afirmação, Strauss cita os seguintes trechos: (*República*, 2001, 492a e seguintes e *Górgias*, 1997, 46504-5).

¹⁴¹ Por exemplo, de acordo com o paralelismo entre a alma e a cidade, a cólera (qualidade da alma) corresponde à classe dos guardiões, que é a classe colérica e corajosa, a classe mais importante para a *kallipolis*: ela é responsável pelo estabelecimento e manutenção da ordem e dela se origina a classe mais alta, a classe dos guerreiros.

qual só é possível e tem continuidade através da cooperação da casta guerreira, a casta que encarna as qualidades do furor e da coragem.

3.2.5 O governante como artesão infalível e a justiça como arte

O segundo ponto que iremos discorrer sobre o debate entre Sócrates e Trasímaco diz respeito à ideia de justiça como arte, que decorre da asserção de Trasímaco que os governantes, em sentido estrito, não erram. Passemos a exposição deste assunto a partir de agora.

Sabemos que em sua primeira objeção contra a tese de Trasímaco, Sócrates¹⁴² advoga que os governantes, em várias ocasiões, podem cometer erros e legislarem em prol dos súditos e contra eles mesmos. Em seu contra-argumento, Trasímaco¹⁴³ assere que o governante, assim como um médico, um sábio ou um artífice, não erra. Rigorosamente falando, o governante, assim como o artesão, no exercício de sua arte ou ofício não erra. Em sua tréplica à replica de Trasímaco, Sócrates argumenta então que o artesão em sentido rigoroso não se preocupa com sua própria vantagem, mas como a finalidade para que sua arte serve ou está posta.¹⁴⁴

De acordo com Strauss, esta ideia de artesão infalível, que faz a sua arte com perfeição e se preocupa com o bem-estar dos outros, quer dizer que a arte em sentido estrito é justiça: “a justiça em atos, não em intenção, como no caso do cumprimento da lei. “Arte é justiça” – essa proposição reflete a afirmação socrática de que a virtude é conhecimento” (STRAUSS, 2016, p. 175). Ora, deste momento da discussão de Sócrates e Trasímaco resulta um dos princípios ou elementos centrais para a boa cidade, perpassa todo o ensinamento daquilo que temos chamado, parafraseando Strauss, da parte positiva da *República*:

A cidade justa será uma associação em que todo mundo é artesão em sentido estrito, uma cidade de artesãos ou artífices, de homens (e mulheres) que realizam um único trabalho que ele ou ela faz bem e com dedicação exclusiva, isto é, sem levar em conta a sua própria vantagem e apenas para o bem dos outros ou para o bem comum. [...]. A Cidade ali construída como modelo é baseada no princípio “um homem uma

¹⁴² Cf. *República*, 2001, 339c – 340a

¹⁴³ Cf. *República*, 2001, 340c-e

¹⁴⁴ “Sócrates: Mas, dize-me: o médico, no sentido rigoroso que há pouco definias, é seu objetivo ganhar dinheiro ou tratar os doentes? Refere-te ao médico de verdade.

Trasímaco: Tratar os doentes. [...].

Ora a nenhum médico, na medida em que é médico, procura ou prescreve o que é vantajoso ao médico, mas ao doente? Pois concordamos que o médico, no sentido rigoroso, é o que governa os corpos, e não o que faz dinheiro com eles. Ou não concordamos?

Trasímaco: Concordamos.

Por ventura um piloto e chefe assim há de examinar e prescrever não o que é vantajoso ao piloto, mas sim aos marinheiros e súditos? [...].

Sócrates: Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que é vantajoso e conveniente, que diz e faz tudo quanto faz” (*República*, 2001, 341c, 342d-e, 343a).

profissão”. Os soldados são artífices da liberdade da cidade; os filósofos são artífices de toda a virtude comum; mesmo Deus é apresentado como um artesão – como o artífice das ideias eternas. É por que a cidadania na cidade justa é a arte de um tipo ou outro, e o lugar da arte é a alma e não o corpo, que a diferença entre os sexos perde a sua importância, ou a igualdade dos sexos é estabelecida. (STRAUSS, 1964, p.79).

Além de apontar para o lugar central da arte na boa cidade, essa ideia dos governantes como artesãos infalíveis evoca a relação da arte e da justiça e certas consequências importantes resultantes dessa relação. Segundo Strauss, do conceito de governante como artesão infalível, resulta que “as leis devem a sua dignidade a uma arte” (STRAUSS, 1964, p. 80). Pois é a arte, isto é, a acurácia dos governantes em legislarem (com capacidade de cálculo precisa) para seu próprio proveito que produz a vantagem do mais forte. Resulta também que a arte pode fazer a lei descartável ou superficial, pois, conforme os fatos apontados por Trasímaco, “o legislador pode ser um tirano, quer dizer, um governante que segundo a visão popular governa sem leis, e que o governo exercido pelas artes é como tal o governo absoluto” (STRAUSS, 1964 p. 80). Por conseguinte, a justiça decorre da arte e não da lei, a arte ocupa o lugar desta.

É neste momento, em que se passa a discutir a relação da arte como lei¹⁴⁵, que Trasímaco, de acordo com Strauss, deixa de interpretar a cidade, não representa, no curso do drama da *República*, a cidade. Trasímaco era um retor, assim, é o único homem que participa das discussões da *República* que é um artista, que exerce uma arte. A sua arte está a serviço dos governos, pois a retórica era fundamental para as assembleias e para a persuasão dos governados. Aliás é neste ponto que começa parte da derrota de Trasímaco. Vejamos o argumento de Strauss.

Conforme Strauss, se a arte, que está intimamente relacionada a servir os outros, é justiça, e se apenas Trasímaco é o artista presente na *República*, “se deduz que Sócrates venceu Trasímaco, porém, de modo tácito devemos admitir que Trasímaco é, contra a sua vontade e seu conhecimento, o homem mais justo entre os presentes” (STRAUSS, 1964, p. 80). Apesar dessa contradição que Strauss observa em Trasímaco interpretando os atos da *República* conjuntamente com a parte dos discursos, a queda de Trasímaco não decorre de uma refutação rigorosa por parte de Sócrates nem de um equívoco não deliberado de sua parte. Para Strauss, ela resulta do “conflito entre seu menosprezo pela justiça e a implicação de sua arte: a algo de verdadeiro na visão segundo a qual a arte é justiça” (STRAUSS, 1964, p. 80).

Tal conflito nós vemos mais salientemente justamente no argumento mais forte que Trasímaco profere contra Sócrates, o argumento da arte do pastoreio: os governantes são como pastores, que cuidam do rebanho bem só em vista da tosquia e do abate, que acarreta o bem

¹⁴⁵ Cf. *República*, 2001, 341a em diante.

deles e de seus senhores¹⁴⁶. Ora, sabemos que em sua resposta Sócrates mostra para Trasímaco que a justiça é necessária para qualquer tipo de sociedade ou associação, mesmo para as parcerias ilegais, mesmo entre um bando de ladrões é necessário haver certo nível de justiça e lealdade, sem o qual tal empresa não seria possível¹⁴⁷.

Strauss observa que esse argumento de Sócrates, embora parece mais generalista, toca diretamente Trasímaco. Segundo Strauss, como professor de retórica (alguém que usa a sua arte a serviço de certos interesses), a sua posição é exatamente a mesma do pastor e dos proprietários de rebanhos; como pastor, como o mais fraco, Trasímaco está obrigado a admitir a necessidade e a utilidade da justiça:

Trasímaco pode derivar com segurança os benefícios da assistência que dá aos governantes (independentemente de eles serem tiranos, o povo ou homens de excelência) apenas se for leal a eles, se fizer bem o trabalho que deve fazer para eles, se cumprir sua parte no acordo, se for justo, enfim. (STRAUSS, 2016, p. 177).

Nos termos de Merlan (1947), Trasímaco, como um indivíduo, na sua personalidade como um todo, é refutado por Sócrates. É em se tornar cômico disso que Trasímaco muda seu comportamento no fim do livro I, conforme o entendimento do Strauss. No entanto, isso não significa que Sócrates tenha refutado a tese de Trasímaco em sentido forte, que a justiça não é somente a “mais sublime ingenuidade¹⁴⁸”. Na próxima subseção, veremos a interpretação de Strauss a respeito do desfecho do debate entre Sócrates e Trasímaco e as razões que o levam a interpretar esse desfecho como uma vergonhosa derrota de Sócrates.

3.2.6 Inflexão e aparente derrota de Trasímaco

Como dissemos há pouco, é por tomar consciência de que sem a justiça nenhum tipo de empreitada é possível que Trasímaco passa à mansidão – como veremos, a inflexão de Trasímaco, que resulta em sua permanência na casa de Polemarco (lembramos que em certo momento ele queria se retirar e foi forçado a ficar)¹⁴⁹ e a sua posterior conversão em amigo de Sócrates¹⁵⁰, é fundamental para a boa cidade, segundo a interpretação de Strauss. Isso significa que, no fundamental, Sócrates não provou o caráter benévolo da justiça. No essencial, Strauss considera apenas o argumento central de Sócrates contra Trasímaco razoável, sendo todos os

¹⁴⁶ Cf. *República*, 2001, 343b-c.

¹⁴⁷ Cf. *República*, 2001, 351d-352a-b.

¹⁴⁸ Cf. *República*, 2001, 348d.

¹⁴⁹ Cf. *República*, 2001, 344d.

¹⁵⁰ Strauss menciona a amizade de Sócrates e Trasímaco a partir do livro V, 450a, em que Trasímaco participa ativamente da decisão envolvendo a discussão da comunidade de mulheres e crianças, estando Trasímaco inserido e envolvido na construção da boa cidade, ao ver de Strauss; Cf. Strauss, 1989, p. 159 e Strauss, 1964, p. 115-116.

demais fracos. Expomos, abaixo, a consideração de Strauss acerca de cada um desses argumentos.

1) A Justiça e as Associações. O Argumento central de Sócrates, que Strauss considera o único razoável, é argumento de que em qualquer associação, seja nas associações ilícitas, a justiça é necessária¹⁵¹. Conforme explicitamos acima, esse argumento toca Trasímaco e a sua atividade como retórico diretamente. No entanto, para Strauss, asserir que a justiça é necessária até nos empreendimentos ilícitos é o mesmo que admitir que “a justiça pode ser um simples meio, por mais que se trate de um meio indispensável, para alcançar a injustiça: a tosquia e o abate das ovelhas” (STRAUSS, 1964, p. 82). Sendo assim, para Strauss temos i) a reabilitação da visão de Polemarco (de acordo com o qual a justiça consiste em fazer bem para os amigos e mal para os inimigos); e temos, também, ii) a conclusão de que o bem comum da cidade em nada se distingue do bem comum de um grupo de ladrões. Mesmo no argumento central de Sócrates, quer dizer que a fraqueza de Trasímaco não estava no seu princípio, mas apenas no seu raciocínio.

2) A Arte universal é a arte de fazer dinheiro. Segundo Strauss, a proposição de Sócrates segundo a qual os governantes e os artesãos, na verdade, nunca trabalham em seu benefício próprio é ingênua. Ao ver do autor, Sócrates não conseguiu provar que a arte suprema é a justiça, mas que ela está apenas a serviço da arte que representa a satisfação própria e individual por trás de todas as ações, a ‘arte de fazer dinheiro’¹⁵².

De acordo com Strauss, na continuidade de seu argumento contra o argumento de Trasímaco da arte do pastoreio, Sócrates não fala da infalibilidade das artes e apenas menciona enfaticamente¹⁵³ que as artes são benéficas aos artesãos somente através do salário, que ele considera uma consequência secundária do objeto propriamente dito de qualquer arte¹⁵⁴. Em segundo lugar, o autor nos lembra que Sócrates nega que os governantes têm prazer em governar e alega que a prova disso é a exigência do salário, que por sua vez significa que governar é estar a serviço dos outros e sacrificar seu próprio bem individual¹⁵⁵.

Na ótica de Strauss, isso resulta em uma espécie de contradição da parte de Sócrates. Significa que Sócrates deixa de sustentar a necessidade de sacrificar o bem privado, mesmo a mera conveniência, em prol do bem comum:

¹⁵¹ Cf. *República*, 2001, 351c-d.

¹⁵² Cf. *República*, 2001, 345c-e.

¹⁵³ *República*, 2001, 341d5.

¹⁵⁴ Cf. *República*, 2001, 346a-e.

¹⁵⁵ Cf. *República*, 2001, 347a.

Agora parece que adota o princípio de Trasímaco: ninguém gosta de servir ou ajudar os outros ou agir justamente a não ser que lhe resulte proveitoso; o homem sábio só busca seu próprio bem, não o bem do outro; a justiça é má em si mesma. (STRAUSS, 1964, p. 82).

O caráter indesejável da justiça para Sócrates é corroborado, segundo Strauss, pelo fato de que Sócrates, na discussão com Polermaco, nunca disse que a justiça consiste em fazer bem a todas as pessoas irrestritamente, apenas que a justiça significa não fazer mal a ninguém¹⁵⁶. Dessa forma, o antagonismo entre Trasímaco e Sócrates é este: “a justiça é um mal desnecessário para Trasímaco enquanto que, para Sócrates, se trata de um mal necessário” (STRAUSS, p. 1964 p. 83).

Pelas razões expostas, na sequência do ato em que Sócrates explica o que ele quer dizer com o castigo que os bons recebem ao não governar¹⁵⁷, Sócrates deve então provar que a justiça é boa em si mesma. No entanto, o argumento de Sócrates, nos dizer de Strauss (1964, p. 83) é “inadequado de raiz”. Vejamos este ponto.

3) A Justiça como bem em si. A prova de Sócrates, como ele mesmo admite, é inadequada, pois ela prova que a justiça é boa sem provar o que é a justiça¹⁵⁸. Inicialmente, para Strauss isto quer dizer que Sócrates refutou as visões de Céfalo, Polemarco e Trasímaco sem ter provado nem mesmo sustentando nenhuma outra visão acerca da justiça. Apenas ficou claro qual é o problema da justiça: “a justiça é uma arte que, por um lado, assinala a todo cidadão o que é bom para a sua alma e, por outro, determina o bem comum da cidade” (STRAUSS, 1964, p. 83).

No entanto, isso torna evidente o fato de que não sabemos se o bem individual é idêntico ou ao menos harmônico com o bem comum. Assim, ao não sabermos se há essa correlação entre os bens privados e coletivos, não podemos dizer com certeza se a justiça é um bem, ao contrário da aparente prova de Sócrates a esse respeito na parte final da cena entre Sócrates e Trasímaco:

Como ainda não podemos ter certeza dessa harmonia (entre o bem privado e comum), ainda não podemos dizer com certeza que a justiça é boa. É a tensão no interior da justiça que dá origem à questão de saber se a justiça é boa ou má - se a questão primária é o bem comum ou o próprio bem do indivíduo. (STRAUSS, 1964, p. 83-84).

¹⁵⁶ Cf. *República*, 2001, 335b-e

¹⁵⁷ Cf. *República*, 2001, 347c-e.

¹⁵⁸ Cf. Sobre o restante da discussão entre Sócrates e Trasímaco, cf. *República*, 2001, 348a - 354c, em que Sócrates e Trasímaco discutem a classe em que a justiça se enquadra e se o homem justo é feliz ou não.

Pelo conjunto de razões ora postas, o ato de Trasímaco termina (e com ele o livro I), segundo Strauss, a despeito da mansidão a que Trasímaco chega, com uma vergonhosa derrota de Sócrates:

Sócrates o doma: a ação do primeiro livro consiste em uma vitória maravilhosa de Sócrates. Como vimos, esta ação também é uma derrota vergonhosa de Sócrates como defensor da justiça. Quase é desnecessário dizer que Sócrates não conseguiu convencer Trasímaco da bondade da justiça. Isto ajuda a explicar a mansidão de Trasímaco: se é certo que seu raciocínio é mal, seu princípio permanece vencedor. (STRAUSS, 1964, p. 84).

Sócrates domou Trasímaco, conseguiu o acalmar, mas não exatamente por sua superioridade na discussão nem mesmo pela superioridade da visão que ele advogou acerca da justiça. Ao contrário, isso se deu em virtude da percepção de Trasímaco acerca da insuficiência da argumentação de Sócrates. Segundo Strauss, Trasímaco deve ter encontrado alívio em constatar que o raciocínio de Sócrates não era superior ao seu, apesar de o ter “impressionado a habilidade com que Sócrates raciocinou mal sobre o assunto e a franqueza com que admitiu ao final a debilidade de sua demonstração” (*Ibid.*, 126).

Não obstante isso, de acordo com Strauss, a mansidão de Trasímaco implica que Sócrates exerceu a sua autoridade sobre Trasímaco perfeitamente, de modo que Trasímaco permanecerá em silêncio ao longo da *República* e de agora em diante não tentará ensinar e se tornará um subordinado de Sócrates, o que ele demonstra “ao permanecer muitas horas sem excursões, comida ou bebida, para não dizer nada sobre satisfazer a sua vaidade” (STRAUSS, 1964, p. 84).

Consequentemente, para Strauss, a mudança de Trasímaco é de tal ordem que chegou ao ponto de ele hesitar ser identificado¹⁵⁹ com a tese da justiça sobre a qual discorreu. Segundo Strauss, esse comedimento por parte de Trasímaco mostra que a conversa entre eles é, quando passam a discutir se a justiça é um virtude ou não e se ela é mais forte que a injustiça¹⁶⁰, uma brincadeira, uma piada. Ao olhar de Strauss, quer dizer também, que se trata de um tratamento injusto ao tema da justiça, ao se abordar a justiça em tom de brincadeira. Isso ocorre pois, Trasímaco, trata a virtude que é objeto de sua discussão com Sócrates sem seriedade, não se importa de fato com ela, “ele leva a sério apenas a sua arte” (STRAUSS, 1964, p. 85).

Com o fim de concluir, convém fazer duas observações sobre o exposto até aqui. Primeiramente, note o leitor que toda a descrição e interpretação que Strauss propõe sobre a

¹⁵⁹ Cf. *República*, 2001, 349b e 348d sobretudo.

¹⁶⁰ Cf. *República*, 2001, 348a e 349a-b sobretudo.

cena de Trasímaco é possível, segundo ele mesmo, apenas se olharmos com atenção à retórica que Sócrates utiliza ao fazer a sua descrição de Trasímaco; essa descrição retórica facilita nossa interpretação do debate entre eles, conforme Strauss: “o poderoso efeito dessa descrição ilustra de maneira perfeita as virtudes do diálogo narrado” (*Ibid.*, 127). Em segundo lugar, essa longa reconstrução serve ao propósito de mostrar ao leitor a importância que Strauss dá a Trasímaco e a retórica ao acentuar a importância de ambos para a cidade bela (como supracitado até aqui) em sua interpretação da *República*. A retórica, ao lado da revalorização do *eros* e da corporeidade, são, como mostraremos a seguir, de suma importância para Strauss. Dito isso, na seção seguinte passaremos a reconstruir a interpretação de Strauss sobre a *kallipolis*, o *eros* e a filosofia, que são as partes centrais da primeira.

3.3 KALLIPOLIS, EROS E FILOSOFIA

Nesta seção, faremos a reconstrução e exposição da parte central da interpretação de Leo Strauss da *República*. Os conceitos centrais que a compreendem dizem respeito à justiça, ao *eros*, à relação entre filosofia e política, todos os quais são tratados no contexto da boa cidade, tal como ela passa a ser examinada por Sócrates, Gláucon e Adimanto sobretudo (Livro II, 368d em diante). O início desta reconstrução, no entanto, deve ser precedido pelo papel de Gláucon para a trama da *República* como um todo, tal como Strauss compreende esse papel. Nos detemos neste ponto, a partir de agora.

3.3.1 O ato de Gláucon e a cura da ambição política

Se no ver de Strauss Trasímaco é essencial para a *República*, por sua arte ser fundamental para a boa cidade, a pessoa de Gláucon é essencial porque a construção da *kallipolis* como um todo está estritamente relacionada com ele. Relembremos, a *República* é um diálogo compulsório, Sócrates participa dele por força de uma decisão de Gláucon, é de Gláucon a decisão de Sócrates permanecer no Pireu e, possivelmente, partiu dele a própria descida de Sócrates até o Pireu¹⁶¹. Segundo Strauss, por força dessa compulsão, a *República*, na verdade, é sobre a cura da avidez política extrema, possivelmente (é uma hipótese colocada por Strauss) sobre a cura da ambição política de Gláucon.

¹⁶¹ Observamos que Strauss considera que Sócrates foi ao Pireu por decisão de Gláucon como uma possibilidade (como algo verossímil), embora tenha permanecido lá, claramente, por decisão de Gláucon; cf. Strauss, 1964, p.65.

Essa visão de Strauss acerca de Gláucon é endossada por certas evidências no próprio desenrolar da trama da *República*, as quais, doravante, enumeramos e explicitamos:

1) Descida e Permanência de Sócrates no Pireu. Segundo Strauss, Sócrates aproveita a ocasião de sua descida e permanência no Pireu, a usa oportunamente, para bem influenciar Glaucon, para “curá-lo”. A cura política de Gláucon, como Strauss a compreende, deve ser entendida mais ou menos como segue. Glaucon é amigo e discípulo de Sócrates. A *República*, como um diálogo compulsório, diz respeito à lição que Sócrates transmite a Glaucon, seu amigo e discípulo (lembremos que a conversa sobre a justiça é conduzida, na grande maioria dos atos, por Glaucon e Sócrates). Essa lição, que no tocante a seus aspectos mais essenciais, é indicada, comunicada nas entrelinhas, revela que a solução para o problema da justiça e da injustiça é a filosofia, a vida justa por excelência, que, dentro de seus limites, se afasta da vida e da agitação política de modo especial.

A cura de Gláucon propriamente dita concerne à purificação (catarse) de Gláucon de suas aspirações políticas exageradas¹⁶²: “Gláucon e Adimanto, que cooperam com Sócrates na fundação da melhor cidade, nos lembram o jovem tirano mencionado nas *Leis*¹⁶³”, que não possui justiça e cooperam com o legislador sábio (STRAUSS, 1964, p. 93). Jovens que são, se possuem alguma justiça na alma, a possuem por habituação e não por conhecimento (tal como o filósofo), no fundo de suas almas¹⁶⁴ ambicionam a tirania, a injustiça total, que é a consagração ao poder e honra própria¹⁶⁵. A purgação de Gláucon é a libertação da vacilação existente entre a grande sede de justiça e o risco de, em razão dela, incorrer na injustiça, na tirania.

2) Libelo e Elogio da Justiça. Primeiramente, a ação de Sócrates (que se refere, ao ver de Strauss, a sua incapacidade de defender a justiça) no livro I foi feita para despertar a reação apaixonada de Gláucon. É para encaminhá-lo à lição de Sócrates. Assim, a acusação de Gláucon à justiça não reflete, rigorosamente, a sua visão sobre a justiça, Gláucon não é como Trasímaco que descrê na justiça: “Como Gláucon ama com inteligência a justiça, o desagrada profundamente a falsa refutação que Sócrates fez à afirmação de Trasímaco” (STRAUSS, 1964, p. 85). Para Strauss, pelas suas qualidades de valentia e altruísmo, Glaucon rejeita uma ideia de justiça calculadora e instrumental e quer que Sócrates elogie a justiça como digna de ser escolhida por si mesma, independentemente de suas consequências. O exposto aponta que

¹⁶² Cf. página 77 deste trabalho, citação de Xenofonte a respeito deste assunto.

¹⁶³ Cf. *As Leis*, 1980, 709e-710b.

¹⁶⁴ Cf. STRAUSS, 1964, p.87 e *República*, 2001, 619b-d.

¹⁶⁵ Cf. Sobre essa definição breve da tirania, cf. Strauss, 1964, p. 93.

Glaucon é uma amante da justiça, a aspira em um sentido bem particular e rigoroso, de modo que o elogio da justiça lhe toca intimamente, diz respeito ao modo de vida que ele deve seguir ou viver. A lição de Sócrates sobre a justiça é para a geração mais nova, Gláucon e Adimanto, sobretudo para o primeiro.

3) Jovens Timocratas. De acordo com Strauss, Gláucon e Adimanto representam os timocratas. No início do livro II, o comportamento de ambos difere dos demais participantes do livro I, eles são prestativos: “cumprem em grande medida as condições postas por Aristóteles em sua ética para quem participa do debate de coisas nobres” (STRAUSS, 1964, p. 85). Cada um dos personagens encarna um tipo de comportamento ou qualidades específicas. Em sua própria representação dramática, por suas características, Glaucon e Adimanto evocam o próprio modelo de justiça a ser defendido. Glaucon é retratado pelo virilidade e valentia, enquanto Adimanto é retratado pela moderação e silêncio:

Por isso, para Gláucon a magnificência da justiça se encontra na laboriosidade, enquanto que para Adimanto está mais em seu caráter agradável e fácil. O homem justo de Gláucon é puramente justo – não possui outra qualidade que a justiça e, em particular, nenhuma arte; não recorda minimamente um filósofo. Por outro lado, o homem justo de Adimanto pode ser um homem de conhecimento. Adimanto é mais sóbrio que Gláucon. O discurso de Glaucon recorre à poesia; o discurso de Adimanto, para dizer de algum modo, não é mais que uma crítica da poesia. Para revelar o que é a justiça, Sócrates deverá entrelaçar o valente e o moderado, as ideias próprias de Gláucon e Adimanto. Pode fazer isso à medida que a diferenças dos irmãos é menor que a coincidência. (STRAUSS, 1964, p. 91).

Assim sendo, os personagens representam o próprio modelo de justiça, de homem justo, que se desdobra ao longo da *República*. Pois, ao fazer com que todos os cidadãos da cidade bela se consagrem a uma só arte, Sócrates entrelaça as visões (inicialmente conflitantes) de Gláucon e Adimanto a respeito do homem justo: “o homem justo é simples e o homem justo é um homem de conhecimento” (STRAUSS, 1964, p. 94)¹⁶⁶.

Além disso, o personagem Gláucon (viril e corajoso) se destaca na construção da cidade bela, não só evoca essas qualidades concernentes ao modelo de vida justa da *República*. Em sua atuação dramática, sobretudo ao apresentar o modelo pelo qual a justiça deve ser elogiada, ele é responsável direto pela construção da *kallipolis* e pelo modo através do qual o tema da justiça é tratado: “enquanto Sócrates é responsável por a justiça ser tema da conversação, Gláucon é responsável pelo modo de seu tratamento” (STRAUSS, 1964, p.85).

¹⁶⁶ Leia-se: é simples, pois se consagrado a uma só arte, é um indivíduo de conhecimento pois possui a *expertise* que o faz conduzir e “operar” a sua arte.

Outrossim, ele se destaca também em relação a Adimanto, em razão desses papéis ativos e predominantes no contexto da *República* (pensemos mais uma vez na questão de Sócrates e do Pireu). Adimanto é coadjuvante de Gláucon, na concepção de Strauss. É ele (Gláucon) sempre o interlocutor de Sócrates toda vez que se discutem temas elevados na *República*¹⁶⁷. Gláucon também é retratado como erótico, é retratado rindo, enquanto Adimanto é retratado como alguém sério, austero que nunca ri: “encontramos o verdadeiro motivo se atentarmos para o fato de que, quando a conversa trata da música propriamente dita, o musical e erótico Gláucon, que aparece rindo, ocupa outra vez o lugar de seu irmão” (STRAUSS, 1964, p. 100).

Esse *eros*, pelo qual Strauss se refere a Gláucon – o qual inclusive se mostra mais à frente na interpretação de Strauss uma qualidade necessária para a atividade filosófica – deixa claro então que Gláucon é o filósofo potencial, é ele objeto da intervenção de Sócrates, a mensagem acerca da justiça, ratificamos, e da cidade ideal se dirige a ele. O “Gláucon de Strauss” é o jovem representante do esforço filosófico a que F. Merlan se refere:

O ponto é que, de acordo com Platão, não é necessário os refutar (os personagens), porque eles já foram refutados [...] e agora eles estão acessíveis à instrução e esperando por ela. Ao deixar essas pessoas, mais frequentemente um jovem homem, em relevo, Platão deixa claro que eles não estão sob a ilusão de ser sábios, de conhecer; eles representam, portanto, o mais alto tipo de esforço filosófico. (MERLAN, 1947, 410, acréscimo nosso).

Tudo o que acabamos de expor sobre Gláucon serve para assimilarmos o seguinte: nós devemos acompanhar a construção da *kallipolis* à luz do que mencionamos a respeito dele. Pois a situação de Gláucon (o ato de Gláucon) é o fato particular, a situação dramática (poética), que altera o tema universal (filosófico) que é abordado na *República*, isto é, a justiça, que desagua na cidade da comunidade da propriedade privada, da família e do governo dos filósofos. Assim, fica mais fácil de entender a natureza da interpretação de Strauss do texto de Platão, bem como a sua afirmação de que a cidade bela não é um programa político, mas é sobre a cura da “cobiça” política¹⁶⁸.

Feita essa exposição preliminar, agora vamos olhar um pouco mais atentamente para a questão da justiça no contexto da cidade ideal, para o modo como Strauss a trata. Daqui em diante, o processo de exposição ficará mais complexo, pois enquanto mais nos aproximamos

¹⁶⁷ Acerca disso, cf. Strauss, 1964, p. 100 e *República*, 2001, 395c e 398c-d (em que Gláucon substitui Adimanto, quando se fala do tema da música) e 399c-e, 401a -411c (onde Sócrates fala do fim último da educação do guerreiro).

¹⁶⁸ A ambição política na sua forma mais extrema é o desejo oculto para a tirania; cf. Strauss, 1957, p. 80.

do centro da exposição de Strauss, mais as coisas vão ficando ambíguas, as digressões vão irrompendo, as conexões entre as partes do texto vão ficando estranhas e muitas contradições aparentes se manifestam. Talvez a situação seja similar àquela retratada por Alexandre Kojève sobre o *Hierão* de Xenofonte e sobre Strauss respectivamente:

Xenofonte faz falar estes dois personagens e nos diz nas entrelinhas o que temos de pensar de suas palavras. Strauss expõe ponto por ponto o pensamento de Xenofonte e, por sua vez, nos diz nas entrelinhas o que temos que pensar a respeito. (KOJÈVE, 2000, p.135).

3.4 A JUSTIÇA E A BOA CIDADE

No livro II da *República*, a partir da cena de Gláucon e Adimanto¹⁶⁹, temos o modelo pelo qual a justiça deve ser elogiada. Como Strauss interpreta esse modelo, significa i) que a justiça para Gláucon deve ser elogiada em si e por si mesma, dispensada toda e qualquer consequência, ii) e para Adimanto deve ser elogiada por ser intrinsecamente boa e agradável¹⁷⁰. Outrossim, tal como elaborada a partir da discussão no livro I, a justiça é concebida como o que é devido a cada um e como algo benéfico: “nós devemos dizer que a justiça é o hábito de dar a cada um o que é bom para eles” (STRAUSS, 1989, p. 157).

A resposta de Sócrates, como sabemos, vem por meio da boa cidade, de uma cidade criada em discurso, baseada no paralelismo entre a alma e a cidade, onde a justiça pode ser vista em letras grandes¹⁷¹. Esse procedimento de Sócrates, segundo Strauss, é explicado nos seguintes termos. Como acabamos de dizer, a justiça foi definida, até essa parte do diálogo, como o que é devido a cada um, o que, para Strauss, é prescrito pela lei; e também como algo bom ou salutar. O problema é que a lei não é benéfica em todas as situações, já que as leis por vezes não são boas. A justiça é benéfica apenas em um regime em que as leis sejam boas: “a justiça será salutar somente em uma boa cidade” (STRAUSS, 2016, p. 180). Visto que nenhuma cidade apresenta tais condições, ou ao menos Sócrates desconhece essa cidade, ele é forçado a fundar a boa cidade¹⁷².

¹⁶⁹ Cf. *República*, 2001, 357a-362e e 363a-368a.

¹⁷⁰ A respeito de como Strauss interpreta o elogio da justiça que Gláucon e Adimanto propõem, cf. Strauss, 2005, p. 128 e 134, respectivamente.

¹⁷¹ Cf. *República*, 368d -369c.

¹⁷² A apresentação da razão do procedimento de Sócrates concernente à boa cidade, Strauss a faz de modos distintos nos três diferentes textos em que ela fala do assunto. No texto que citamos, *Uma Introdução à Filosofia Política* (2016), ele omite claramente a relação entre a noção de justiça, *polis* e a natureza. No texto *Retorno ao Racionalismo Política Clássico* (1989), ele fala claramente dessa relação, do caráter estritamente natural da noção de justiça que se procura ao fundar a boa cidade: “o que a lei positiva declara ser justo é como tal justo meramente em virtude da positivo, da convenção. Portanto, nós devemos procurar o que é intrinsecamente justo, por natureza. Nós devemos procurar uma ordem social que é intrinsecamente justa, a *polis* que é de acordo com a natureza”

No contexto da *República*, a boa cidade é construída ao lado da construção da cidade saudável (ou de porcos, como diz Gláucon) e da cidade luxuosa (em que as pessoas vivem em busca de coisas que elas não precisam para viver¹⁷³; essa cidade é assaz semelhante à nossa cidade, para não dizer idêntica). Vamos nos ater um pouco na compreensão de Strauss das cidades que precedem a boa cidade. Pois bem, Strauss considera que a boa cidade surge em três etapas, sendo fundada ao lado de outras três cidades: “ao lado da fundação da cidade sã, chamada da cidade dos porcos, da fundação da cidade purificada ou do acampamento armando e a fundação da cidade da beleza ou a cidade governada pelos filósofos” (STRAUSS, 1964, p. 93).

1) Cidade Sã ou de Porcos. A construção da cidade sã acompanha a afirmação de Sócrates de que a associação humana em geral (“a cidade”) se origina das necessidades humanas, que, por não ser o humano capaz de satisfazê-las todas por si próprio, depende de outros indivíduos; a cidade se funda na necessidade humana e no caráter não autossuficiente do ser humano¹⁷⁴. A cidade sã, conforme Strauss aponta, é a cidade que satisfaz adequadamente as necessidades básicas das pessoas, as necessidades do corpo. Essa demanda de satisfazer as necessidades básicas estabelece o princípio “um homem uma arte”: “isso significa que cada um faz quase todo o seu trabalho para os outros, mas também que os outros trabalham para ele” (STRAUSS, 2016, p. 181)¹⁷⁵.

Conforme Strauss, o princípio “cada homem uma arte” obedece à diferença natural entre os homens, equivalente ao fato de que homens diferentes têm vocações diferentes. Ao exercerem a arte para qual por natureza são habilitados, os cidadãos terão uma carga de trabalho menor. A cidade sã é uma cidade de serviços e permuta iguais: “ao trabalhar para a vantagem dos outros, todos trabalham para a sua própria vantagem” (STRAUSS, 2016, p. 118). Disso se segue que a cidade salutar é feliz: “ela não conhece a pobreza, a coerção, o governo, a guerra ou a morte dos animais” (STRAUSS, 2016, p. 181).

(STRAUSS, 1989, p. 157). Já no texto *A Cidade e o Homem* (1964), ele problematiza a relação entre a justiça e a cidade desde um ponto de vista da teoria das ideias, afirmando que o caráter natural da cidade, de acordo com o próprio discurso de Sócrates, é questionável e conflitante, para, logo abaixo, em uma afirmação casual, alegar que a cidade fundada por Sócrates em discurso é fundada de acordo com a natureza (Cf., Strauss, 1964, p. 93). Essa nota é para que o leitor observe que a interpretação de Strauss, nos aspectos mais importantes acerca da *República*, é ambígua e contraditória.

¹⁷³ Sobre as duas cidades, cf. *República*, 2001, 369c-372c e 373a-374a.

¹⁷⁴ Cf. *República*, 2001, 370c.

¹⁷⁵ A cidade sã, que é a cidade da satisfação das necessidades básicas do corpo, porém não é uma sociedade sem propriedade privada, semelhante às organizações sociais dos ameríndios, por exemplo. Ao se estabelecer que cada pessoa serve aos demais e esses a ela, quer dizer que os partícipes dessa sociedade trocam serviços e bens, sendo esses últimos de sua propriedade; cf. Strauss, 2016, p. 181.

Essa felicidade, baseada no fato da ausência da fome, da coerção, governo etc., consiste precisamente no fato de que todos os membros da cidade salutar são felizes. Conforme Strauss, ela dispensa o governo porque i) a troca de serviços oferecidas é harmônica, cada um recebe pelo que trabalha e paga pelo que recebe, ninguém toma o que é do outro, de maneira alguma; ii) como cada um escolhe a arte pela qual é por natureza vocacionado, há uma harmonia “entre talentos naturais e preferência” (STRAUSS, 2016, p. 181)¹⁷⁶. O bem individual está em pleno acordo também com o bem coletivo. Como cada pessoa escolhe aquela arte para qual é por natureza habilitado, na cidade há espaço para todos exercerem as suas atividades e, com elas, subsistirem: “a natureza arranjou as coisas de tal modo que na cidade não há excedentes de ferreiros ou déficit de sapateiros” (STRAUSS, 2016, p. 181).

A justiça e a felicidade são coexistentes e correspondentes, nessa cidade: a cidade “saudável é feliz porque é justa e é justa porque é feliz” (STRAUSS, 2016, p. 181). A justiça, nela, é realizada sem que haja qualquer tipo de abnegação, sendo, portanto, fácil e prazerosa. A justiça na cidade salutar é “pura espontaneidade”: “ela é justa sem que ninguém se preocupe realmente com a justiça; ela é justa por natureza” (STRAUSS, 2016, 181).

Entretanto, segundo Strauss, essa cidade não existe. A sua impossibilidade repousa na mesma razão pela qual o anarquismo (como ausência de um governo central) é impossível. Para o autor, o anarquismo não é possível porque a inocência do homem é passageira, não perdura: “é da essência da inocência o fato de ela realmente ser pedida” (STRAUSS, 2016, p. 181). A justiça, conforme Strauss entende, pressupõe o conhecimento, o qual só advém a nós por meio do esforço e do antagonismo:

Em outros termos, embora a cidade saudável seja justa em determinado sentido, falte a virtude ou excelência: a justiça que ela possui não é virtude. A virtude é impossível sem labuta, esforço ou repressão do mal em si mesmo. A cidade saudável é uma cidade na qual o mal está apenas adormecido. A morte é mencionada apenas quando a transição da cidade saudável para o próximo estágio já se iniciou. A cidade saudável é chamada de cidade de porcos não por Sócrates, mas por Gláucôn. Este não sabe muito bem o que diz. No sentido literal, a cidade saudável é uma cidade sem porcos. (STRAUSS, 2016, p. 182).

Apesar de seu caráter ficcional, a primeira cidade, conforme Strauss nos lembra, é nas próprias palavras de Sócrates a cidade por excelência, é sinônimo de ‘cidade’. Para Strauss, uma das razões é que a cidade sã, se assemelhando à cidade ideal, possui uma identidade com as artes, apresenta uma grande correspondência com estas. Essa identidade se baseia no fato de que as necessidades humanas (naturais) que são satisfeitas na cidade saudável são realizadas

¹⁷⁶ Ou seja, não é necessário que haja a mediação de instâncias superiores quaisquer no processo de escolha e desenvolvimento das atividades que os indivíduos farão, é algo que lhes ocorre espontaneamente.

somente através das artes. Conforme Strauss (1964, p. 96-96), ao falar dos anseios ou demandas que fazem os homens se associarem, Sócrates fala “apenas daquelas necessidades naturais que se satisfazem através das artes, distintas das necessidades naturais que se satisfazem naturalmente”. Assim procedente, segundo Strauss (1964, p. 96), Sócrates “omite a procriação para poder entender a cidade como uma associação de artesãos ou para alcançar a máxima correspondência possível entre a cidade e as artes”.

Observemos algo sobre este último ponto, algo importante. Quando começou a falar acerca da razão pela qual Sócrates funda uma cidade em discurso, Strauss foi ambíguo¹⁷⁷ ao afirmar se a cidade e a noção de justiça elaboradas por Sócrates eram construídas conforme a natureza, se Sócrates partia de um suposto fundamento natural da justiça e da cidade. No entanto, ao falar da cidade *sã*, a cidade por excelência, Strauss nos dá a entender, no curso de sua exposição, que ela era de fato uma associação baseada na natureza, inclusive que ela era justa por natureza. Agora Strauss passa a nos falar que a própria cidade é identificada, baseada na máxima correspondência entre a cidade e a arte. Assim procedendo, mais uma vez ele problematiza e lança uma “charada acerca” dos fundamentos naturais da cidade e da justiça.

Após lançar dúvidas sobre o fundamento natural da cidade e da justiça, falando da identidade entre a cidade *sã* e as artes, Strauss mais uma vez questiona esse fundamento. Logo após, ele menciona o fundamento teológico da cidade: “o cuidado mútuo dos homens uns pelos outros que a descrição da cidade *sã* atribui à natureza excede a natureza. Só se pode atribuí-lo aos deuses. Não é de estranhar que os habitantes da cidade *sã* cantem hinos aos deuses” (STRAUSS, 1964, p. 95). Esse fundamento teológico, que tenciona o fundamento natural da cidade, no entanto, é implícito, sobre eles Sócrates e Adimanto silenciam: “surpreende o silêncio que guardam Sócrates e Adimanto sobre a eficácia dos deuses na cidade *sã*” (STRAUSS, 1964, p. 95).

2) Cidade Purificada. A segunda fase da construção da boa cidade é a construção da cidade purificada ou, no dizer de Strauss (1964, p. 93), “a cidade do acampamento armado”. Ela é precedida pelo processo de decadência da cidade *sã*, que resulta da emancipação do desejo por coisas desnecessárias, que não correspondem às necessidades humanas básicas ou às necessidades do corpo¹⁷⁸. Dessa emancipação, nos termos do próprio Strauss (1964, p. 96),

¹⁷⁷ Cf. nota 172 deste trabalho.

¹⁷⁸ Cf. *República*, 2001, 373a.

surge “a cidade luxuosa ou febril¹⁷⁹”. Essa cidade é caracterizada pelo conflito entre as pessoas pela obtenção ilimitada de riqueza; sendo essa a razão para todo conflito.

Por essa razão, conforme Strauss, as pessoas exercem não a arte pela qual são por natureza vocacionadas, mas sim qualquer arte, várias ou o misto de algumas delas, pois têm em mente o aumento de riqueza e posses. Por esta razão, a correspondência entre serviço e recompensa desaparecerá, havendo conflitos e insatisfação. A busca por riqueza e posses conduzirá à busca por aumento de território e, assim, ao conflito externo, à guerra. É exatamente aqui que surge o governo.

Conforme a interpretação de Strauss da cidade purificada, o governo surge para que a justiça seja reestabelecida. Com este fim, surge a necessidade de algo que estava ausente na cidade sadia, a *educação*. Essa educação deve ser ao menos a educação dos guerreiros, que surgiram¹⁸⁰ devido ao aumento de território e a existência da guerra decorrente disso, é a classe que protege a cidade.

Na cidade purificada, a eficiência da justiça não ocorre naturalmente ou a eficácia da justiça não é natural. Isso é evidenciado na própria conversação do livro II, pois “enquanto que na descrição da cidade sã, Sócrates e seus interlocutores eram testemunhas da origem da cidade, agora devem se converterem em fundadores, em homens responsáveis pela eficácia da justiça¹⁸¹” (STRAUSS, 1964, p. 96). A porta para a restauração da justiça e reestabelecimento de sua eficácia é a educação dos guerreiros ora mencionada. É por esta razão que Sócrates e Adimanto se dedicam de modo bem particular a esse assunto.

É notório que o guardião deve exercer apenas uma arte, a arte da guerra¹⁸². A arte do guardião é considerada por Sócrates e Gláucon uma arte superior às outras.¹⁸³ Segundo Strauss, o que estava assentado, desde a discussão com Trasímaco¹⁸⁴, é que as artes possuíam uma igualdade ou equivalência e que arte universal, que compreendida todas as demais, era a arte de ganhar dinheiro. No entanto, agora há um vislumbre da verdadeira hierarquia da artes, que se manifestará inteiramente no estabelecimento do governo dos filósofos:

Agora chegamos a compreender, pela primeira vez, a ordem verdadeira das artes: sua ordem hierárquica; a arte universal é a arte superior, a arte que dirige todas as outras artes que como tal não pode ser exercida além daquele que pratica a arte superior; em

¹⁷⁹ Olhando com mais atenção, a descrição de Strauss, na verdade, se refere a quatro cidades ou quatro etapas até a construção da *kallipolis*, exceto que consideremos a cidade febril uma fase dentro da cidade purificada.

¹⁸⁰ Cf. *República*, 2001, 374a.

¹⁸¹ Cf. *República*, 2001, 374c-e.

¹⁸² Cf. *República*, 2001, 374b.

¹⁸³ Cf. *República*, 2001, 374b-e.

¹⁸⁴ Cf. *República*, 2001, 342a-c, 346c.

particular, não pode ser exercida por ninguém que pratique a arte de fazer dinheiro¹⁸⁵. A arte das artes, como nos será revelada, é a filosofia. (STRAUSS, 1964, p. 97).

Ao ver de Strauss, a filosofia como arte superior, como a arte que será praticada pelos guerreiros, é mencionada (implicitamente) ao se dizer que a natureza do guardião é com a de um cachorrinho: há alguma diferença entre a “natureza de um bom cachorrinho e um jovem bem nascido?” (*República*, 2001, 374e). Para Strauss, o cachorro é o animal filosófico, na medida em que há uma conexão entre os guardiões e os filósofos: o rei-filósofo é oriundo dos melhores dos guardiões¹⁸⁶. Assim sendo, “por um lado, os guardiões serão enérgicos, irascíveis e severos, por um lado, afáveis, já que devem possuir uma aversão desinteressada pelos estrangeiros e uma fixação desinteressada pelos compatriotas” (STRAUSS, 1964, p. 97).

Os guardiões, em razão de possuir essa natureza de “cão filosófico” e também por padecerem dos defeitos a que todos foram sujeitos com a perda da inocência da passagem da cidade sã para a enferma, precisarão de uma boa educação, de uma educação especial¹⁸⁷. Devemos supor que a purificação da cidade febril começa com a educação dos guardiões na ginástica e na música¹⁸⁸, sendo complementada, posteriormente, pelo papel da nobre mentira.

3.4.1 Educação dos Guerreiros e a Nobre Mentira

A Educação dos guerreiros, a educação especial recém referida, é a educação na virtude cívica, e inclui, além do adestramento para a guerra e o combate, sobretudo a educação musical. Essa educação musical, ministrada antes da educação “ginasial”, é restritiva (não são todos os poetas e fábulas que se contarão às crianças), exclui-se sobretudo aquelas mentiras que não são nobres¹⁸⁹. Toda forma de música e de poesia que foge do tipo de virtude que Sócrates considera necessária para os guerreiros está excluída: o guerreiro que se dedica somente à vocação da arte da guerra, não deve participar do luxo e da ganância típica da cidade febril, “o espírito da disciplina e serviço altruísta é substituto do espírito do luxo e da ganancia” (STRAUSS, 2005, p. 97)¹⁹⁰.

A base dessa educação musical se direciona primeiramente para a educação na piedade. Assim, estão afastadas certas histórias sobre os deuses, especialmente aquelas

¹⁸⁵ Ou seja, a arte da guerra, na *República*, não se exerce a custo de dinheiro, menos ainda a filosofia.

¹⁸⁶ Cf. *República*, 2001, 412b-d.

¹⁸⁷ Cf. *República*, 2001, 376d-377a.

¹⁸⁸ Cf. *Republica*, 2001, 399e-400a.

¹⁸⁹ Cf. *República*, 2001, 377c-d.

¹⁹⁰ Cf. *República*, 2001, 374a

contadas por Hesíodo e Homero¹⁹¹. A partir desse ponto, em que se censura Hesíodo e Homero, Sócrates e Adimanto começam a falar dos moldes adequados para a composição das fábulas. Nesse ponto, se inicia a discussão que Adimanto nomeia de teológica¹⁹², dos moldes relativo à teologia que deve inspirar as fábulas a serem contadas para as crianças¹⁹³.

Após a discussão entre Sócrates e Adimanto relativa às leis teológicas, Gláucon entra na discussão e Sócrates passa a discutir com ele a educação propriamente musical dos guerreiros¹⁹⁴. É nessa discussão, segundo Strauss, que se discute a finalidade da educação do guerreiro: “seu fim último é o *eros* do belo ou do nobre. Dito *eros* está vinculado, em particular, com a coragem e, antes de tudo, com a moderação e o correto” (STRAUSS, 1964, p. 100).

De acordo com Strauss, ao falar que o fim da educação dos guerreiros é o *eros* do belo, Sócrates responde tacitamente sobre a diferença do bando de ladrões (referida na discussão com Trasímaco¹⁹⁵) e da cidade bela, a justiça da primeira associação é instrumental pura e simplesmente, a da bela cidade, vinculada com a moderação e a coragem dos guardiões, está vinculada ao *eros* do belo. Em suma, no caráter e na intenção dos agentes de ambas as sociedades. A diferença não deve ser buscada na relação que a cidade boa tem com as demais, no suposto fato de que a cidade bela se relaciona com as demais através da justiça: “a relação da cidade com as outras cidades pertence mais ao terreno da sabedoria do que da justiça; a cidade boa não forma parte de uma comunidade de cidades, não está consagrada ao bem comum de tal comunidade¹⁹⁶” (STRAUSS, 1964, p.100).

O *eros* do belo, qualidade que a classe dos guerreiros possui, tem então uma relação com a justiça – inclusive o *eros* do belo ocupa o lugar provisório da justiça nessa etapa de desenvolvimento da boa cidade¹⁹⁷. Porém não são idênticos, a rigor. Conforme Strauss, essa diferença surge quando Sócrates fala da eleição dos governantes, que devem ser escolhidos dos melhores entre os guerreiros. Os governantes, segundo Strauss compreende, devem possuir “a

¹⁹¹ Cf. *República*, 2001, 377c-378e.

¹⁹² Cf. *República*, 2001, 379a-b.

¹⁹³ Para Strauss, a exigência acerca das restrições do tipo de educação musical que os guerreiros irão receber tem um caráter provisório, na medida em que essa discussão é feita através do mito. Por tanto, para o autor isso não reflete a opinião verdadeira de Sócrates sobre os deuses, nem mesmo a visão da *República* sobre este tema. Strauss faz um comentário não tão breve sobre a teologia da *República*, as leis teológicas que Sócrates e Adimanto discutem (Cf. *República*, 2001, 379b-d, 380d) e a relação destas leis com as questões da justiça, da verdade e do *eros*. Nós não expomos essa parte, embora seja relevante que o leitor a conheça; Cf. Strauss, 2005, p. 144-147.

¹⁹⁴ Cf. *República*, 398d-402e.

¹⁹⁵ Cf. Strauss, 1964, p. 100.

¹⁹⁶ Cf. *República*, 2001, 428d

¹⁹⁷ Cf. *República*, 2001, 399c-e, 401a -411c, sobre o *eros* do belo como fim da educação dos guardiões; Sobre o que Strauss diz acerca do *eros* do belo dos guerreiros, cf. Strauss, 1964, 101.

qualidade de proteger os cidadãos e a qualidade de amar e proteger a cidade; este amor é (*philia*), não *eros*” (STRAUSS, 1964, p. 102).

No entanto, o amor dos governantes não é o amor puro e simples, pois o homem está condicionado a amar àqueles com quem tem afinidade ou identidade de interesses. É um amor instrumental ou calculador. Por essa razão, a justiça dos governantes, mesmo após a expurgação proporcionada pela educação musical, não corresponde ao modelo de justiça que Gláucon exige de Sócrates: “a justiça como dedicação ao bem comum não é arte nem *eros*; ao que parece, não é digna de ser elegida por si mesmo” (STRAUSS, 1964, p. 102). Isso significa que a dedicação à cidade é distinta dos sofrimentos e trabalhos que se tem ao servirmos a ela, só por que alguém se dedica à *polis* por *philia* não quer dizer que não padeça de trabalhos e sofrimentos.

É em razão dessa labuta que, segundo Strauss, Sócrates estabelece que os governantes sejam honrados em vida e postumamente. No entanto, uma vez que essas honrarias e louvores não se aplicam aos governados, se institui o princípio da nobre mentira aos governados em geral e principalmente aos soldados, à casta guerreira. Vejamos este assunto de perto, a seguir.

3.4.2 Nobre mentira, comunismo absoluto e a justiça

Aos governados e sobretudo aos soldados se contará a nobre mentira¹⁹⁸. Ela é contada para que se tenha a lealdade e dedicação desses à cidade, ao bem comum e coletivo¹⁹⁹. A nobre mentira constitui-se de duas partes.

1) A substituição da fraternidade universal, a fraternidade de todos homens, pela fraternidade dos concidadãos. O objetivo dessa primeira parte, segundo Strauss, é fazer com que os cidadãos vejam a si mesmos como filhos da terra, como irmãos, ao mesmo tempo em que concebam ou identifiquem a ‘terra’ com o território a que pertencem, que identifiquem como irmãos apenas os cidadãos da cidade da qual fazem parte. Isso é possível pela narração de um mito que o faz esquecer a verdade acerca de sua educação²⁰⁰ ou “do verdadeiro caráter de sua passagem a cidadania desde um estado prévio em que eram meros seres-humanos ou o que poderíamos chamar de seres humanos naturais” (STRAUSS, 1964, p. 102). A finalidade deste ponto da mentira, conforme Strauss, é também obscurecer a diferença entre arte e natureza e entre arte e convenção.

¹⁹⁸ Cf. *República*, 2001, 379a, 382d, 388c e 414c-415d.

¹⁹⁹ *República*, 2001, 415d-e

²⁰⁰ “[...] e tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que a educação e instrução que lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que as experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles quanto as suas armas e os equipamentos” (*REPÚBLICA*, 2001, 414d-e).

2) A restrição ainda maior da fraternidade universal (agora delimitada à fraternidade cidadã) por meio da afirmação da desigualdade essencial entre os homens²⁰¹. A justificativa dessa afirmação é a atribuição da origem divina à hierarquia natural entre os homens. Os homens são diferentes, uns foram feitos para governar, outros para serem governados, porque deus estabeleceu a diferença natural entre os homens. A uns fez misturados com ouro, outros com prata, e a outros com ferro e bronze, eis a metáfora que Sócrates utiliza ao contar esse mito²⁰².

A nobre mentira implica, por conseguinte, que mesmo a cidade boa, devotada à justiça e à virtude, não existe sem uma mentira fundamental: “mesmo a *polis* de acordo com a natureza não é simplesmente natural ou mesmo a sociedade mais racional não é simplesmente racional” (STRAUSS, 1989, p. 158). Apesar de seu papel, a nobre mentira não garante a devoção completa ao bem comum, ela é uma parte constituinte, uma ponte para que a classe dos guerreiros seja uma classe devota à cidade. Para além da nobre mentira, se faz necessário um esquema político, todo um esquema societário que conduza e estabeleça tal propósito. Esse esquema político é o comunismo absoluto (que não deve ser confundido com o comunismo de Marx, que pressupõe, no mínimo, o materialismo histórico e dialético).

Assim sendo, a comunidade de família e propriedade para a classe dos guardiões decorre do caráter necessário e não suficiente da nobre mentira para a devoção destes à cidade. A cidade bela (tal como se encontra a sua construção do final do livro III para o início do livro IV) é constituída pela comunidade da propriedade privada e da comunidade da família (das mulheres e filhos²⁰³). É nesse momento que a questão da justiça é evocada novamente por Strauss, no curso de sua interpretação da *República*.

Segundo Strauss, as condições da justiça, mesmo quando se estabeleceu a comunidade da propriedade e da família entre os guardiões, não estão totalmente restauradas. A injustiça nessa cidade não ocorre por falta de ocasião, apesar do modo de vida coletivista extremo, nem se estabeleceu a harmonia entre os interesses individuais e coletivos²⁰⁴. A resposta é

²⁰¹ “[...] Ouve, no entanto, o resto do mito. Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cidade [...], mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices” (*REPÚBLICA*, 2001, 415a-b).

²⁰² Cf. *República*, 2001, 415a-c.

²⁰³ Cf. *República*, 2001, 424a.

²⁰⁴ De acordo com Strauss, a cidade de acampamento armando, por não haver propriedade privada nem privacidade na classe dos guardiões (cf. *República*, 2001, 416e), nos alijamos do anel de Gíges, o que não quer dizer que falta ocasião para a injustiça, que está na alma desordenada. Assim, sem ser descoberta a justiça genuína, não se tem encontrada a felicidade genuína, o que quer dizer que não se “restaurou a correspondência do interesse privado e coletivo que se perdeu com a decadência da cidade sã” (STRAUSS, 1964, p. 103).

proposta quando Sócrates e os irmãos buscam a justiça e a injustiça na cidade e buscam saber se a felicidade humana depende da justiça ou da injustiça.

A resposta à definição da justiça é alcançada no curso do Livro IV (427d- 443c), em que se estabelece a justiça como a saúde da alma²⁰⁵, ou seja, que o indivíduo cujo alma está harmonizada como a cidade (na qual as qualidades da sabedoria, coragem e temperança cumprem adequadamente a sua função) deve ser considerado justo. Antes de argumentar se a definição de justiça proposta por Sócrates responde satisfatoriamente o desafio da justiça, Strauss observa que a noção de justiça a que Sócrates tinha chegado é prematura e incompleta, que ele só se tem alcançado o sumo gênero do conceito de justiça (faltando a diferença específica, para que a definição de justiça adequada seja fornecida):

Este é talvez o sucesso mais estranho de toda a *República*. O diálogo platônico que se ocupa da justiça responde à pergunta de sua essência antes mesmo de chegar à metade da obra, muito antes que os fatos mais importantes a levar em conta, sem os quais não é possível determinar a essência da justiça de forma adequada, tenham vindo à tona, para não dizer antes de que se tenham levando em conta devidamente. (STRAUSS, 1964, p. 105).

A precocidade com a qual Sócrates chegou à definição de justiça leva Strauss a questionar o status da *República* como um diálogo dogmático (em que se tem chegado a uma resposta à questão investigada), visto que a resposta tem sido alcançada com base em provas deveras deficientes ao ver do autor. Segundo Strauss, o *Laques*, apesar do curso da conversação sobre a coragem, alcança uma resposta sobre a virtude tematizada (a coragem) tão bem quanto a *República*²⁰⁶. Ademais, no *Laques* não há nenhum tipo de pressão (no seu enredo) para que a questão principal seja respondida.

Na *República*, Sócrates chega a uma resposta sobre a questão plantada, sobre a natureza da justiça, porque há uma pressão específica sobre ele: “O assunto da *República* é político em mais de um sentido, e as questões políticas de maior urgência não permitem qualquer demora” (STRAUSS, 1964, p. 106). Assim, ao ver de nosso autor, não há limitações nos meios usados para alcançar a resposta ao problema da justiça, mesmo que signifique formular uma resolução sem as evidências necessárias para tal. Consequentemente, o caráter injustificado da solução proposta por Sócrates conduz Strauss também a questionar a distinção entre os diálogos *aporéticos* e *dogmáticos*, sendo elas enganosa, ao se ver:

²⁰⁵ Cf. *República*, 2001, 435b-c. Sobre os elementos da alma, cf. *República*, 2001, 436b-441a. Sobre a justiça ser chamada de saúde da alma, cf. sobretudo *República*, 2001, 441a-442c.

²⁰⁶ Queremos dizer, ratificando o assunto principal do *Laques*, que tal diálogo é sobre a coragem. Cf. *Laques*, 1980, 190d-191a.

Para evitar o engano, deveríamos nos perguntar se todos os diálogos que transmitem um ensinamento e em especialmente aquele em que Sócrates é o orador principal, se desenvolvem mediante uma pressão similar à da *República*. Por exemplo, a conversação registrada no *Fédon* teve que ser concluída porque ocorreu no dia da morte de Sócrates. Com respeito ao *Banquete*, não devemos esquecer que Sócrates atribui o ensinamento transmitido a Diotima. (STRAUSS, 1964, p. 106).

Ao lado da definição da justiça, Sócrates e Gláucon passam a buscar a justiça e a injustiça na cidade (Livro IV, 427d). De acordo com Strauss, nesse ato da trama Sócrates, de modo sagaz²⁰⁷, muda os termos de sua busca pela justiça, não a buscando mais como algo de ser digna de ser escolhida em si mesma (independentemente de suas consequências) e sim como a razão da felicidade humana, se o homem tem que ser justo para ser feliz. É por meio dessa mudança de curso em sua intervenção que Sócrates começa a falar das virtudes da sabedoria, coragem e moderação, tomadas como virtudes distintas da justiça.

A justiça definida por Sócrates, tal como Strauss a interpreta, é a saúde da alma e requer o paralelo entre a alma e a cidade. Assim, quanto à definição de justiça, Strauss está em acordo com Sócrates; a justiça nada mais significa que todos exerçam na cidade aquilo para o qual são por natureza dotados ou simplesmente que cada um se ocupe de seus assuntos: “em virtude da justiça assim entendida que as outras três virtude (sabedoria, coragem e moderação) são virtudes” (STRAUSS, 1964, p. 108, acréscimo nosso). De modo preciso, na cidade justa cada classe (ou parte) faz apenas a sua própria tarefa e uma própria tarefa: os governantes a governam, os soldados a protegem e os artesãos cuidam do ofício pelo qual são por natureza dotados e somente exercem esse ofício.

A justiça, tal como a moderação, não é apanágio de uma única classe²⁰⁸, mas deve coexistir em todas as partes da cidade: “a justiça, então, se parece com a moderação e se diferencia da sabedoria e da coragem no sentido de não ser a prerrogativa de uma única parte senão que é requerida por todas” (STRAUSS, 2005, p. 159). Analogamente à moderação, aponta Strauss, a justiça que cada classe possui difere das demais. Assim sendo, para o autor, devemos assumir que:

A justiça dos governantes sábios está matizada por sua sabedoria (por não dizer nada de seu peculiar incentivo para a justiça) e que a justiça dos comerciantes está empenhada por sua vulgaridade, já que inclusive a coragem dos guerreiros é coragem política e não coragem pura²⁰⁹; é razoável que a sua justiça (dos guerreiros) – para não dizer nada da justiça dos comerciantes – não seja justiça pura. (STRAUSS, 1964, p. 108).

²⁰⁷ Detalhes sobre a trama, cf. STRAUSS, 1964, p.107 e *República*, 2001, 428d.

²⁰⁸ Cf. *República*, 2001, 431e.

²⁰⁹ A respeito da coragem dos guerreiros, Strauss nos remete à *República*, 2001, 430 e ao *Fédon*, 1972, 82a.

De acordo com Strauss, o fato de a justiça dos membros da cidade (tomados como classe de indivíduos, coletivamente) não ser pura é uma das razões pelas quais o paralelismo entre o indivíduo e a cidade é evocado. A justiça pura, segundo ele, só pode ser encontrada no indivíduo propriamente dito, o que requer que, nos termos de Sócrates, a alma do indivíduo seja composta “pelos mesmos três tipos de “natureza” da cidade (STRAUSS, 1964, p. 109). Esse paralelo, exige, na avaliação de Strauss, a abstração do corpo. A abstração se dá, na ótica de Strauss, quando Sócrates faz a passagem da afirmação de que se fará a comparação (paralelo) entre o indivíduo e a cidade e, logo depois, passa a falar da alma, que a comparação será feita entre a cidade e a alma, não entre a cidade e o indivíduo como um todo (corpo e alma)²¹⁰.

Strauss observa que uma consideração provisória do conceito de alma²¹¹, de suas partes, estabelece a necessidade do paralelo, a fim de se definir o que é a justiça. Assim, a alma humana deve ser composta de sabedoria, de cólera ou irá e desejo, tal como a cidade, que é constituída pelos governantes, soldados e comerciantes. A partir disso, Sócrates estabelece que o homem é justo se a sua alma é bem ordenada e se cada parte faz bem a sua tarefa, em síntese, se alma é saudável. Fica evidente, com base na asserção de que a justiça é a saúde da alma e a injustiça a enfermidade desta, que a justiça é boa e a injustiça é má, sem se importar se saiba ou não se alguém é justo e injusto²¹².

Com base nessa noção de justiça como saúde da alma, Strauss asseriu algo muito importante acerca de onde encontramos a justiça e a injustiça na cidade e de quem é justo e injusto nesta, de fato. Julgando que a justiça é a saúde da alma, se segue que na alma bem ordenada a parte racional governa e a parte irascível lhe ajuda a controlar o desejo, desejo sobretudo de bens, que é materializado na busca incessante de posses de riqueza. Assim sendo, só o homem sábio é justo, pois nele e só nele se dá o fenômeno da alma bem ordenada. Por essa razão, conforme Strauss²¹³:

É de estranhar então que o homem justo no final das contas resulta ser idêntico ao filósofo. O filósofo pode ser justo sem ser membro de uma cidade justa. Os comerciantes e os guerreiros não são verdadeiramente justos porque sua justiça se deriva de um outro tipo de hábito distinto da filosofia; por tanto, nos lugares mais recônditos de suas almas desejam a tirania, quer dizer, a injustiça total. (STRAUSS, 1964, p. 109).

²¹⁰ Cf. detalhes *República* entre 435a e c sobretudo. Para ver o trecho completo, ver *República*, 2001, 434a-435c.

²¹¹ Cf. Strauss, 2016, p. 211 e *República*, 2001, 611a-612a.

²¹² Cf. *República*, 2001, 444d-445b.

²¹³ No final deste capítulo, explicitamos a questão da filosofia e da justiça.

A identidade entre a justiça (a vida justa) e a filosofia (vida filosófica) é, conforme Strauss, o “segredo manifesto” da *República*²¹⁴. Como veremos mais adiante, essa identificação é muito importante para o autor, uma vez que o conduz a ver a centralidade do argumento da *República* como sendo acerca da “limitação essencial das coisas políticas” (STRAUSS, 1989, p.162).

Após salientar e apontar a existência da injustiça e a injustiça na cidade, Strauss se detém a dar a sua visão acerca do paralelismo da *República* e do *eros*, de sua tese da abstração do *eros* ou do corpo. Os detalhes, origem e problematização da questão do *eros* na *República*, no entanto não aparecem satisfatoriamente no texto *City and Man*. Nós iremos, na seção seguinte, discorrer acerca da tese de Strauss a respeito da abstração do *eros*, que deve ser interpretada ao lado de seu procedimento hermenêutico, isto é, da ironia e da comunicação nas entrelinhas.

3.5 PARALELISMO, EROS E IRONIA

Descreveremos agora o argumento de Strauss acerca do paralelismo da alma, que recai sobre a questão do *eros*. Que o leitor tenha em mente que essa não é a nossa visão final sobre a opinião de Strauss acerca do tema do paralelismo e que não temos a pretensão de realizar uma interpretação de qualquer suposta mensagem nas entrelinhas transmitida por ele. Todo resultado exegético apresentado aqui é, por essa razão, rudimentar e não pretende não sê-lo, por via de regra. Dito isto, vamos ver os argumentos de Strauss acerca da suposta falha do paralelismo da alma.

1) Justiça dos não sábios à luz do paralelismo e da doutrina da alma. O fato mais básico, para Strauss, que evidencia que o paralelismo da *República* falha diz respeito à diferença de como a justiça dos não sábios é concebida por Sócrates na cidade (quando os concebemos no contexto da coletividade) e na alma respectivamente. Segundo Strauss, o paralelo não se sustenta porque não se sustenta a definição de justiça que o ancora.

A justiça, como Sócrates a definiu, significa que cada parte da cidade faça bem a tarefa pela qual foi por natureza habilitada. Segundo Strauss, no contexto da exposição de Sócrates²¹⁵, se na cidade cada classe faz bem a sua própria tarefa e, assim, possui as virtudes atinentes a cada um de seus membros, “a cidade é sábia, valente e moderada e, além disso, é

²¹⁴ Conforme Strauss, há três “segredos manifestos” na *República*, o primeiro deles é este, que a vida justa é a vida retirada. O segundo é sobre a máxima socrática: virtude é conhecimento. E o terceiro, sobre a catarse da cólera; cf. Strauss, 1989, p. 161, 163 e 168.

²¹⁵ Cf. *República*, 2001, 433d-e.

boa; não necessita do agregado da justiça” (STRAUSS, 1964, p. 110). Isso não se aplica, ao ver de Strauss, ao indivíduo, pois por mais que ele possua as virtudes da cidade (sabedoria, coragem e moderação) ele não é simplesmente bom. A razão, segundo o autor, é que a bondade de um homem para com seus confrades, relativa à disposição de ajudar, cuidar e servir-lhes – que não é idêntica com a afirmação de Sócrates que o homem justo não faz dano ao outros – não se deduz do fato de que possui essas virtudes: “as primeiras três virtudes são suficientes para a cidade porque ela é autossuficiente e não são para o indivíduo porque ele não é autossuficiente” (STRAUSS, 1964, p.110). Segundo Strauss, é justamente pela razão de ser a justiça, como virtude individual, supérflua para a cidade que na trama do livro IV Glaucon e Sócrates tenham dificuldade de a encontrar²¹⁶.

2) Hierarquia do *eros* na cidade e na alma. Conforme o argumento de Strauss, o paralelo da cidade requer que a cólera ou a irá tenha uma hierarquia maior que o desejo na alma²¹⁷. O paralelo requer que as condições de ordem da alma sejam simétricas com as condições da ordem da cidade. Assim, tal como a cidade é sábia, valente e moderada – ordem que é refletida pela hierarquia dos governantes (sábios), os guerreiros e os artesãos –, a alma deve ser racional, corajosa e moderada, o que quer dizer que a cólera ou a irá deve servir à razão no sentido de controlar os desejos e os colocar a serviço da racionalidade, do reto juízo.

Strauss argumenta que não é tão verossímil como o contexto da discussão do livro IV sugere que a cólera possua maior hierarquia que o desejo. Conforme o autor, é correto afirmar que a cólera remete a uma ampla gama de fenômenos “que vão da nobre indignação perante à injustiça, à vileza e à maldade até a irá de um menino malcriado incapaz de tolerar que o privem do que deseja, seja lá o que for” (STRAUSS, 1964, p. 110)²¹⁸. O mesmo pode ser atribuível ao desejo, pelas seguintes razões apontadas por Strauss: i) o *eros* é um tipo de desejo que em sua manifestação saudável corresponde tanto “à aspiração da imortalidade pela fama (pela memória, ser lembrado), ou pela hereditariedade, quanto pelo anelo de imortalidade pela participação do conhecimento do que é invariável em todo sentido” (STRAUSS, 1964, p. 110, acréscimo nosso), pela participação no ser ou no todo através do conhecimento desse; ii) o *eros*

²¹⁶ Cf. *República*, 2001, 432c-e.

²¹⁷ Vamos citar a versão em inglês do texto de Strauss, a fim de que o leitor fique atento ao termo equivalente à irá e cólera: “the parallel between and the soul requires that just as in the city the warriors occupy a higher rank than monemakers, in soul spiritedness occupy a higher rank than disere. O termos que Strauss usa é *spiritidness*” (STRAUSS, 1964, p. 110). O termo em grego equivalente ao inglês *spiritedness* é *thymos* or *thymoeides* (cf. Strauss, 1989, p. 165). Em português, um bom equivalente para *spiritedness*, que é vivacidade, entusiasmo, é vontade: normalmente falamos em força de vontade, para nos referir de alguém que superou alguma adversidade ou mesmo algum vício. Nós mantemos o uso de cólera ou irá, seguindo a tradução em língua portuguesa (de Portugal) da edição da *República* que aqui usamos: cf. *República*, 2001, 440a-e.

²¹⁸ Cf. *República*, 2001, 441a-b.

é um fenômeno presente na atividade filosófica, há um *eros* pela sabedoria, “não há indignação, desejo de vitória, ou irá filosófica” (STRAUSS, 1964, p. 110-111)²¹⁹.

Por ambas as razões, não é satisfatório para Strauss afirmar a superioridade da irá sobre o desejo. Aliás, segundo Strauss essa superioridade, no drama da *República*, é apenas afirmada (persuasivamente) à custa do juramento de Gláucon (do qual falamos no início de nosso trabalho), o qual por si só não deve ser prova de tal superioridade:

Sócrates: Ora já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da razão. Mas não creio que ela se associa ao desejo, quando, tendo a razão determinado que não se deveria proceder contra ela, alguma vez foi possível sentir estas reações em ti, nem tão pouco nos outros.

Gláucon: Por Zeus que não! (*REPÚBLICA*, 2001, 440a-c).

Ao falarmos do *eros* e do paralelismo, chegamos no primeiro dos pontos cruciais da interpretação de Strauss da *República*. Relembremos que para Strauss, nos diálogos, devemos ver o temático à luz do não temático, para assim chegar na mensagem (referente às questões cruciais) apenas indica, comunicada nas entrelinhas. Essa mensagem, na *República*, está relacionada com o *eros*. A *República*, conforme Strauss, expressa uma ausência de interesse deliberada pelo *eros*, se abstrai do *eros*, é irônica a respeito deste. O *eros* é o assunto acerca do qual Sócrates ou Platão silenciam. Conforme o autor, Sócrates, ao longo de toda a *República*, ignora o *eros*, e há um conjunto de razões que supostamente apontam esse fato. Vejamos mais de perto tal argumento.

De acordo com Strauss, o menosprezo pelo *eros* se dá de forma evidente em duas ocasiões: i) no livro II, quando Sócrates fala das necessidades que são a gênese da sociedade humana, ele menciona as necessidades de alimentação e abrigo, mas não falada da procriação; Sócrates coloca a necessidade por abrigo, no lugar da necessidade erótica (que se refere aos prazeres sensuais e à instituição familiar), ao lado da necessidade por alimento; ii) quando retrata o tirano, Sócrates o representa como a encarnação do *eros*.

Mais dois elementos o autor agrega a esses. No início da *República*, na conversa de Céfalo e Sócrates, o *eros* é detratado por Céfalo, para quem a velhice é boa por trazer libertação dos prazeres eróticos²²⁰. Na discussão sobre a hierarquia entre a cólera e o desejo, Sócrates silencia sobre o *eros*²²¹. Strauss aponta que há um procedimento similar no *Timeu*: “onde a tese

²¹⁹ Cf. *República*, 2001, 536b-c.

²²⁰ Cf. *República*, 2001, 329a-d.

²²¹ Desde o fragmento 437a (até o 439e) nós vimos Sócrates se referindo à sede e à fome como objeto do desejo, mas em momento algum ele fala do instinto sexual. Sócrates chega a mencionar uma anedota acerca do desejo

que sustenta a superioridade da cólera se repete com a consequência de que o homem original, o homem que deixou as mãos de seu criador, é (*sit venia verbo*²²²) sem sexo” (STRAUSS, 1964, 111²²³).

Strauss assere que há uma tensão entre a cidade e o *eros* e, por essa razão, entre o *eros* e a justiça; a cidade é construída mediante o menosprezo dele: “*eros* se rege por suas próprias leis, não pelas leis da cidade, por melhores que sejam; os amantes não são por necessidade concidadãos (ou membros de um partido)” (STRAUSS, 1964, p. 111). O autor afirma alguns fatos que “comprovam” esse antagonismo. Primeiro, essa tensão é evidenciada pelo fato de que na cidade boa o *eros* é subordinado às leis da cidade boa, há uma restrição na cidade com relação a este, como evidencia a permissão para os cidadãos (os guardiões) terem filhos desde que para ter uma boa prole. A abolição da privacidade na classe dos guardiões é também um golpe contra o *eros*.

Em segundo lugar, embora a cidade pressuponha associações eróticas, ela não é uma associação com esse fim. Vimos que na cidade não há uma classe erótica, do mesmo modo que há uma classe de governantes, guardiões e comerciantes. Na cidade, a geração de filhos não é um fenômeno de relevo como a deliberação, a guerra e a propriedade privada: “a cidade não procria do mesmo modo como delibera, entra em guerra e tem propriedades” (STRAUSS, 1964, 111). Nela, o lugar do *eros* é ocupado, conforme Strauss, pelo patriotismo (significando devoção ao bem comum e justiça), o qual, por sua relação de proximidade com a luta, com o ressentimento, a indignação e a ira, tem vinculação estrita com a cólera. O *eros* ou as associações eróticas são excludentes, aqueles que se amam, nos diz Strauss, se isolam dos demais²²⁴. Ele não pode, assim sendo, ter um lugar central na cidade de consagração total ao bem comum.

A detração do *eros*, como já mencionamos, se baseia, no juízo de Strauss, em um argumento não justificado sobre a superioridade da cólera sobre o desejo.²²⁵ Na *República* há

(no sentido de uma curiosidade reprovável, não de um desejo mórbido) de Leôncio, filho de Agláion, de ver os cadáveres do lado de fora do Pireu, na muralha nortenha (cf. *República*, 2001, 439e). É apenas nesse sentido que devemos entender que Sócrates silencia sobre o *eros*, pois, no demais, o desejo é tematizado e posto em contraste com a ira.

²²² Traduzido quer dizer: ‘com o perdão da palavra’.

²²³ Ver as passagens do *Timeu* (2011)) a que Strauss se refere: 69d,71a e 72e-73a ao lado de 91a-d; mais 88a-b.

²²⁴ Cf. STRAUSS, 1964, p. 111.

²²⁵ Para Strauss, o argumento de Sócrates (cf. *República*, 440a e 469e) acerca da superioridade da cólera sobre o *eros* repousa apenas sobre “o fato de que todo ato de cólera humana parece incluir a sensação de estar certo” (STRAUSS, 1964, p. 111). A ideia de Strauss é que nesse argumento Sócrates aduz que supostamente (e por via de regra) há uma harmonia ou conexão entre a cólera e a coisa correta a ser feita, ao passo que o desejo se aproxima das coisas incorretas, reprováveis (cf. Strauss, 1969, p. 112). Essa conexão é enquadrada por Strauss a partir da ideia de personificação, de acordo com a qual a cólera personifica melhor seu objeto, o direcionamento do sentimento de cólera para as coisas é claro e definido, enquanto o do desejo não, pois está mais para uma espécie

uma centralidade da cólera em detrimento do *eros*. Entretanto, no texto *A Cidade e o Homem* (1964), Strauss toca apenas pontualmente nas questões que concernem à teoria tripartite da alma. É no texto *Retorno ao Racionalismo Político Clássico* (1989) que Strauss entre em detalhes sobre as questões e problemas que concernem à teoria tripartite da alma, assim como a relação entre a cólera, *eros*, a filosofia e a justiça, portanto, com a *República* em sentido central.

Segundo o autor, a teoria tripartite da alma é proposta para solucionar o problema da unidade do homem, que é decorrente do problema da unidade da moralidade²²⁶. O problema da unidade do homem, segundo Strauss coloca, é discutido através do problema da unidade da alma – assim sendo, em abstração do corpo; a abstração do corpo²²⁷, é abstração específica da *República*, aliás. Esse problema da alma surge pelo fato de que homem é constituído por faculdades superiores e inferiores, pela razão de um lado e desejo de outro, por uma espécie de diferença essencial. Pontualmente falando, o problema da unidade da alma, segundo Strauss concebe, é discutida na *República* como o problema do vínculo, ou unidade, das faculdades superiores e inferiores da alma humana, do vínculo entre razão e desejo.

Strauss entende que o vínculo entre as partes mais altas e mais baixas, ou o que dá unidade à alma, é a cólera (*the spiritedness*): “nós arriscamos dizer que o caracteristicamente

de força cega que atua em nós. Strauss argumenta que a superioridade da cólera sobre o *eros* depende do valor que damos à ideia de personificação. Para ele, a *República* dá subsídios para pensarmos no valor da personificação ao apresentar Gláucon como a encarnação da cólera, que, como tal, “assistência a razão na fundação da cidade justa” (Strauss, 1969, p. 112).

²²⁶ Eis o problema: A moralidade, segundo Strauss, tem duas fontes. Há a virtude política, requerida para que as pessoas possam viver em sociedade, que serve como um limite pelo qual a cidade não pode passar sem se barbarizar. E há a virtude genuína, expressa pela forma “socrática virtude é conhecimento”; ela tem origem nas necessidades da mente, da excelência e aperfeiçoamento humano. A virtude política deriva do hábito e não do conhecimento, não são sólidas, pois aquele que as possui, devido à ausência do conhecimento do bem, no seu interior almeja aquilo que é contrário ao bem e à virtude. A virtude da mente é a fonte das outras virtudes e, como tal, conduz ao bem. Em termos interrogativos, como Strauss o coloca, o problema é se a moralidade tem essa fonte dual “como pode haver uma unidade da moralidade, uma unidade do homem e como é possível, por um lado, os requerimentos morais da sociedade e, por outro, os requerimentos da vida da mente concordarem completamente ou ao menos em uma medida considerável?” (STRAUSS, 1989, p. 164). A unidade do homem, como Strauss a entende, se baseia no fato de que “o homem é parte do todo que é aberto para o todo, ou, em termos platônicos, essa parte do todo que tem visto as ideias de todas as coisas” (STRAUSS, 1989, p. 164). A vida da mente ou do intelecto é a inquietação do homem para essa abertura para o todo, nos diz Strauss. O homem se espanta, busca conhecer o ser (o todo), filosofa, justamente em virtude de sua vida intelectual. O homem é essa dualidade de ser parte do todo e ser aberto para o todo “e, portanto, em um sentido ser o todo ele mesmo” (STRAUSS, 1989, p. 164). Assim sendo, assere Strauss, a sociedade e o todo simplesmente comungam o fato de que ambos são o todo que está além do homem e projetam o indivíduo ao mais alto e além de si mesmo. A nobreza, como Strauss a entende, consiste nesse levantar e ir além de si mesmo, em se auto-consagrar para algo maior que nós mesmos. A hipótese de Strauss é que a questão da unidade do homem é discutida na *República* através da discussão da unidade da alma, que deve dar uma resposta para a questão da unidade da moralidade, que deve explicar o ser dual que é o homem como algo em si próprio (pela vida da mente) e para além dele, em razão dos requerimentos da sociedade e por conta de sua abertura para o todo. Aqui temos a visão de Strauss que une a problemática do homem como indivíduo, como parte da sociedade e da realidade mais ampla, o todo ou o Ser.

²²⁷ Cf. página 105 desta dissertação e a nota 226.

humano, o humano-demasiadamente-humano, é a cólera” (STRAUSS, 1989, p. 165). A cólera (*spiritedness*), em grego *thymos* ou *thimoieides*, é, conforme Strauss, o equivalente bíblico do coração²²⁸. A cólera, em sentido amplo, é parte dos desejos, pertence ao coração tanto quanto os desejos são parte do *thymos*. Particularmente na *República*, Platão prefere o sentido estrito de *thymos* e confronta o desejo e a cólera, os distingue. Uma vez que *eros* inclui os desejos mais nobres e mais vis, Platão a distingue da cólera, a tornando antierótica.

A cólera, na concepção de Strauss, é na verdade um tipo de desejo. Isso se evidencia pelo fato de que a cólera se manifesta, por exemplo, como um tipo de paixão política, tornando-se como um “desejo de vitória, superioridade, poder, honra e glória” (STRAUSS, 1989, p. 166). No entanto, segundo o autor, correspondendo às duas raízes da moralidade (cf. nota 105), há dois tipos de desejo: o desejo (como Platão o concebe) que tem como fim um objeto simples, um bem, e “a cólera, da qual a ira é forma mais óbvia, (que) é direcionada a um objeto difícil de alcançar” (STRAUSS, 1989, p. 166, acréscimo nosso). A cólera nada mais é, para Strauss, que um desdobramento do desejo, surge do desejo de resistir a algo (de não queremos X ou não queremos que X aconteça) ou de suplantar algo (vencer X que é um obstáculo para algo, um impedimento para que um desejo seja realizado). Assim, a cólera nada mais é que “desejo de vitória” (Strauss, 1989, p. 166).

Sendo algo secundário, comparativamente ao desejo, a cólera serve o desejo. A cólera, no ver de Strauss, é essencialmente obediente;

Embora (a cólera) pareça mais majestoso do que todo o resto. Mas como tal ele não sabe o que ele deve obedecer, ao mais alto ou ao mais baixo. Ele se curva a algo que ele não sabe o que é. Ele diviniza alguma coisa alta; ele é *aidos*. Porém, como ele é essencialmente deferente, ele é de uma maior dignidade que os desejos do corpo, que carecem dessa deferência²²⁹ (STRAUSS, 1989, p. 167, acréscimo nosso).

Assim sendo, a cólera é neutra, não necessariamente aliada à razão, ela não tem por seu fim precípuo um objeto definido, os desejos do corpo ou da mente: “a cólera é indeterminada quanto ao fim primário, os bens do corpo ou da mente, ela é de um modo independente, ou desatento, para esses bens” (STRAUSS, 1989, p. 167). No dizer de Strauss, a cólera (*spiritedness*) é o que faz o homem interessante, o que torna possível que o homem seja um “santo ou um demônio”, ela é a região da moralidade humana: “a cólera é a região da ambiguidade, a região em que o mais baixo e o mais alto são conectados, onde o mais baixo é transformado no mais alto, e vice-

²²⁸ Salmo 139, vers. 23: “Sonda-me, ó Deus, e conhece o meu coração; prova-me, e conhece os meus pensamentos”.

²²⁹ É por essa razão que Strauss fala do homem colérico, que na *República* é personificado por Gláucon, como alguém que está à procura de algo maior, algo pelo qual lutar ou morrer, está ansioso por ser honrado e honrar. Cf. Strauss, 1989, p. 166.

versa, sem uma possibilidade de uma clara distinção entre os dois. Ela é “o *locus* da moralidade no sentido ordinário do termo” (STRAUSS, 1989, p. 167).

Ocorre que Strauss distingue a cólera da filosofia, a “filosofia não é colérica”²³⁰. Para o autor, a cólera deve ser subordinada à filosofia, enquanto a filosofia é a forma mais elevada do *eros*. Como uma forma de desejo de superioridade (de vitória), “quando característica de homens sensatos, a cólera se torna o desejo de reconhecimento por homens livres” (STRAUSS, 1989, p. 167). Por esta razão, a cólera na verdade está relacionada “à liberdade política, assim, com a lei e com a justiça”. Em sentido semelhante, como algo deferente ou reverente, a cólera é o senso de vergonha, que como tal se curva primeiramente ao ancestral, à primeira manifestação do bem. Esses dois “fatos” atestam a relação essencial da cólera e da justiça, que “em sua forma normal é um zelo por justiça ou indignação moral” (STRAUSS, 1989, p. 167).

De acordo com Strauss, é por tais razões que a cólera, na *República* (cujo tema é a justiça), é apresentada como o elo que liga o homem (a parte racional e animal deste), que o torna uno. A ação da *República* então, no sentido mais básico, consiste em elevar a cólera ou a virtude relacionada com ela (a consagração à compreensão da justiça e/ou ao que chamamos hoje de idealismo político) e depois removê-la. Ao ver de Strauss, a cólera precisa ser erigida porque nós temos que compreender a ambiguidade da indignação moral ou da sede de justiça. É por isso que, na ótica do autor, supostamente Platão apresenta a questão da justiça ironicamente, no contexto de personagens que foram vítimas da tirania dos 30, que é um a clara manifestação da ambiguidade da cólera. Que pode passar da plausível indignação (a de restaurar ou construir um governo dedicado à virtude e à justiça) à injusta indignação (da violência e do morticínio) em nome justiça e da virtude.

A *República* só pode mostrar a catarse da cólera, que ocorre através da subsunção desta à filosofia, ao centralizar a cólera, ao fazê-la, inclusive, o centro do homem: “o mundo da *República* é o mundo da cólera (*spiritedness*) impuro e purificado. Em outras palavras, a *República* abstrai do *charis*, da graça – em sentido clássico, que é afim ao *eros*” (STRAUSS, 1989, p. 168)²³¹.

²³⁰ “Ao entrar em conflito com os ateus no livro X das *Leis*, claramente o filósofo os trata (os ateus) sem cólera” (STRAUSS, 1989, p. 167, acréscimo nosso).

²³¹ “O mundo da cólera não é o mundo do *eros* ou *charis*. Como estes dois mundos estão relacionados na visão de Platão, se eles não são relacionados com *charis* e *anangke*, graça e compulsão? Esta questão coincide com a questão da relação entre a *República* e o *Simpósio*, entre o mais compulsório e mais voluntário dos diálogos de Platão” (STRAUSS, 1989, p.168).

Feita essa exposição, podemos falar que a visão que Strauss expõem sobre o *eros* ao problematizar o paralelismo, ao colocar que Platão abstrai e maldiz propositalmente este, erigindo a cólera, é a primeira de suas considerações centrais sobre o lugar do *eros* na *República*. A segunda, e mais central, é sobre a relação entre o corpo e o esquema político da *República*, que Strauss nomeia de comunismo absoluto. Passaremos a esse assunto.

3.5.1 *Kallipolis*, corporeidade e a filosofia

A comunidade da família e da propriedade se aplica, como sabemos, apenas à classe dos guardiões²³². A extensão da comunidade da família e da propriedade à classe dos comerciantes, bem como o modelo de educação dos guardiões, é uma questão que Sócrates deixou aberta, assere Strauss mencionando Aristóteles como testemunha²³³. E qual seria o obstáculo natural à extensão do comunismo a todas as classes? Aqui temos a questão da abstração do corpo, que num primeiro momento Strauss associou ao paralelismo e à hierarquia da alma decorrente dele, que se afunila para nos mostrar o seguinte: a *kallipolis* está limitada pelo corpo, o corpo é o limite dela.

A cidade bela é edificada, tratada como algo possível, mediante a abstração do corpo, sendo, portanto, irônica. O corpo é o limite porque ele expressa aquilo que por natureza é o mais privado do ser humano²³⁴. Conforme Strauss, o comunismo da *República* exige a exclusão do corpo ou que cheguemos próximo dessa exclusão: “as necessidades ou desejos do corpo induzem os homens a ampliar a esfera do privado, o que pertence a cada um, tanto quanto podem” (STRAUSS, 2016, p. 190).

A educação musical rigorosa (“ascética”) vem justamente para corrigir esse impulso instintivo que o ser humano tem por coisas privadas e pela ampliação do âmbito privado, a posse ilimitada de bens, de riqueza, glória pessoal, tudo que é a afirmação de si mesmo. No entanto, por mais poderosa que seja a educação musical, ela é a condição necessária mas insuficiente para que os guerreiros vivam a vida nos moldes da *kallipolis*, ela não aniquila o desejo por coisas próprias e por outros seres humanos, sobretudo o da vida familiar (lembramos que os guerreiros não conhecem seus pais e vivem a comunidade das esposas e filhos). A

²³² Segundo Strauss, a situação da manutenção das castas da *República*, não exatamente as castas, são um obstáculo para que a cidade boa seja de fato justa. Não nos detemos nesse assunto, mas é importante que o leitor confirme o argumento de Strauss a esse respeito e a relação que a análise de Strauss das castas tem com o curso de sua interpretação da *República*; cf. detalhes em Strauss, 1964, p. 113-115.

²³³ *Política*, 1998, 1264a-b.

²³⁴ *República*, 2001, 464d-e: “Não desaparecerão processos e acusações recíprocas por si mesmos, por assim dizer, devido ao fato de ninguém possui nada em particular, senão o corpo, e tudo o mais ser em comum?”

filosofia é a condição suficiente para que eles possam aceitar o modelo de vida da bela cidade: “os guerreiros não aceitariam o comunismo absoluto se não estivessem submetidos à filosofia” (STRAUSS, 1964, p. 115).

Se a filosofia é a condição suficiente para a luta contra o corpo, se segue que a luta quanto ao nosso desejo incessante por coisas privadas – que é o mesmo que a moderação na alma – só pode ser vencida pela filosofia, entendida como a busca da verdade e como algo que é comum e acessível a todos. Eis a asserção de Strauss a esse respeito: “o homem não pode, estritamente falando, compartilhar seu corpo com ninguém, embora ele possa compartilhar seus desejos e pensamentos com os outros” (STRAUSS, 1989, p. 164). A filosofia é, assim, o guia supremo dos cidadãos da boa cidade. Conforme Strauss, tal como é ensinado na *República*, “podemos entender a superioridade da vida comunista sobre a vida não comunista somente através de nossa compreensão da superioridade da filosofia sobre a não filosofia” (STRAUSS, 1964, p. 115).

Além disso, na visão de Strauss, o ensinamento da *República* acerca da filosofia deve nos clarificar a distinção entre os dois tipos de justiça presentes na obra (coletiva e na alma). Em sentido rigoroso, ou concebendo a justiça em letras grandes, no contexto da cidade e da coletividade, só a vida dos guardiões é justa, pois eles são a única casta que tem uma vida plenamente política e dedicada ao bem comum. Assim como os comerciantes, os filósofos têm vida privada. Por conseguinte, a vida justa, no sentido da vida coletiva, a vida justa por excelência, é a vida dos guardiões, a passo que a vida justa, num sentido que para Strauss se distingue da vida justa dos guerreiros, é somente a vida do filósofo²³⁵.

A explicação de Strauss acerca do ensinamento da *República* a respeito da filosofia e da cidade marca um segundo grande momento, ou um recomeço, de sua interpretação da *República*. Esse segundo grande momento é precedido por uma digressão, em que Strauss passa a falar do início do livro V. Vamos nos ater a interpretação do Strauss do Livro V e a essa digressão doravante.

3.5.2 Da possibilidade e desejabilidade da comunidade das mulheres e filhos

A cena do início do Livro V, tal como Strauss a concebe, relembra precisamente a cena do início da *República*, em que “os companheiros de Sócrates tomam uma decisão, melhor dito, realizam uma votação, e Sócrates, que não participa da decisão, os obedece”

²³⁵ Cf. Strauss, 1964, p. 114.

(STRAUSS, 1964, p. 115). Em ambas as situações, os companheiros de Sócrates imitam uma cidade, a assembleia de cidadãos dessa. Entretanto, no livro V, Trasímaco²³⁶ participa da decisão, ausente na primeira cena, nessa ele se transforma em membro da cidade: “pareceria que a fundação da cidade boa requer que Trasímaco se converta em um dos seus cidadãos” (STRAUSS, 1964, p. 116). Mais adiante, veremos que Trasímaco e sua arte são ativos na cidade boa.

Sócrates falaria da *kallipolis* quando é interrompido por Polemarco, Adimanto e os outros, os quais decidem que ele deve falar sobre a comunidade das mulheres e crianças, sobre a estruturação dessa instituição²³⁷. Sócrates, aclara Strauss, substitui a pergunta de Glaucon pela pergunta da possibilidade e do caráter desejável da instituição das mulheres e crianças, se ela i) é possível e ii) desejável. No curso de sua análise da resposta de Sócrates, Strauss fala um pouco mais dos fundamentos da comunidade da família e tece considerações não menos importantes sobre a resposta de Sócrates²³⁸.

No juízo de Strauss, a comunidade das mulheres é resultado ou o pressuposta da igualdade dos sexos acerca do trabalho. O argumento de Sócrates a respeito da igualdade dos sexos, conforme Strauss, consiste primeiro em demonstrar que a igualdade dos sexos é possível, isto é, que homens e mulheres são hábeis para o exercício das artes diversas²³⁹, e que, por ser possível, é desejável²⁴⁰. A prova do argumento de Sócrates ignora explicitamente a diferença dos sexos acerca da procriação, assere Strauss²⁴¹. Assim sendo, o argumento da *República* em sua integralidade – a despeito do fato de a *kallipolis* ser uma associação de artesãos do sexo oposto – ignora amplamente o fenômeno da “procriação” (maternidade)²⁴², entendida como atividade indispensável para a cidade, atividades essa que ocorre por natureza e não pela arte:

Ao mesmo tempo, significa que se alija da diferença corporal mais importante para a raça humana, se alija por completo do corpo: trata a diferença entre homens e

²³⁶ Não te aflijas – observou Trasímaco – e considera que esta é a opinião geral de todos nós (*República*, 2001, 450a b).

²³⁷ Cf. *República*, 2001, 450c.

²³⁸ Não nos dedicamos a explorar todo o comentário de Strauss a respeito da comunidade das mulheres e crianças, para ver detalhes, cf. Strauss, 2005, p.116-118.

²³⁹ O argumento de Sócrates (*República*, 2001, 455d-e) é que as habilidades para realizar esta ou aquela tarefa não é próprio do homem ou da mulher (na suas condições de indivíduos desses ou daquele sexo), mas sim algo atinente à natureza humana, as quais, quer homens quer mulheres, podem participar ou exercer.

²⁴⁰ Cf. *República*, 2001, 457a.

²⁴¹ Cf. *República*, 2001, 451d, 454c.

²⁴² Ou seja, o óbice que a geração de filhos ocasiona para as genitoras no que diz respeito ao exercício das diversas artes. Outrossim, uma vez que na *República* a geração de filhos é algo que tem como fim o bem coletivo, questões hodiernas como o controle de natalidade ou estão abertas ou submetidas à utilidade social. Portanto, esse não é um argumento “válido” (adequado) contra o argumento de Strauss acerca da questão relativa à abstração da procriação.

mulheres como se fosse comparável à diferença entre homens calvos e cabeludos (STRAUSS, 1964, p. 116-117).²⁴³

Além de ignorar o fenômeno da procriação, ao propor que a geração de filhos se dê exclusivamente em vista do bem comum, que se gere filhos de modo como são gerados filhotes de animais de raças para certas atividades, se silencia as demandas do *eros* a respeito da família, do vínculo filial, aquele impulso que é o mais forte e mais fundamental humanamente falando²⁴⁴:

Por suposto, a abolição da família não significa a introdução da libertinagem; significa a mais severa regulação do intercâmbio sexual desde o ponto de vista do útil para a cidade [...]. A preocupação pelo útil, poderia se dizer, substitui a preocupação pelo sagrado: os seres humanos do sexo masculino e feminino devem copular só com vistas a melhor reprodução no espírito que procedem os criadores de cavalos e cães: as reclamações do *eros* simplesmente se silenciam; é natural que a nova ordem afete a proibição tradicional do incesto, a regra mais sagrada da justiça tradicional. (STRAUSS, 1964, p. 117).

Em terceiro e último lugar, conforme Strauss, a instituição da comunidade da família – na qual ninguém conhece seus pais, filhos e irmãos (de sangue) e os membros das diferentes gerações se consideram pais e filhos respectivamente (conforme a prioridade da progeneritura, por certo, e independente do vínculo sanguíneo) – é muito mais convencional do que natural; por essa razão, a cidade fundada de acordo com a natureza vive, num sentido elementar, a partir da convenção e não da natureza.

De acordo com Strauss, apesar dos ouvintes de Sócrates terem feito os sacrifícios do *eros* e da família em nome da justiça, Sócrates deixa de responder à questão da possibilidade da comunidade da família e dos filhos. Assim, pelo caráter essencial dessa instituição para a *kallipolis*, deixa de responder se a cidade justa (em si) é possível. Entretanto, por ação de Gláucon, Sócrates se depara novamente com a questão da possibilidade da cidade justa. No entanto, a questão que Sócrates não responde, enfatiza Strauss, era se a cidade justa era possível de acordo com a natureza e agora eles passam a discutir se a cidade justa é possível no sentido de se ela pode vir a existir.

A resposta à primeira questão não decorre de uma resposta positiva para a segunda, não é de um todo correto essa suposição. A razão para a negação de tal pressuposto Strauss assenta na teoria das ideias. Na metáfora da terceira onda (472a), em que Gláucon pede que Sócrates fale da possível efetividade da cidade, Sócrates fala que a justiça em si, por sua

²⁴³ Cf. *República*, 2001, 454c-d.

²⁴⁴ A este respeito, Arthur Schopenhauer (2000, cf. sobretudo páginas 15-16 e 22-23) tem falado persuasivamente em *Metafísica do Amor*, *Metafísica da morte*.

natureza, foi buscada como um modelo²⁴⁵, o que quer dizer que o homem justo só pode se aproximar bastante do modelo de justiça, mas não o pode incorporar plenamente²⁴⁶. Strauss depreende disso que a cidade justa em si só pode se aproximar da justiça, pois a justiça em si é uma ideia²⁴⁷, como tal não é capaz de vir a ser, pois pertencem ao campo do ser, do absoluto, sublinha Strauss²⁴⁸.

Não obstante isso, o próprio Sócrates nos diz que a cidade justa pode vir a existir – seja como uma aproximação da ideia de justiça ou não – se o guardião de sua constituição for detentor do conhecimento do bem, da ideia do Bem²⁴⁹. Nos termos do próprio Strauss (1964, p.119), só o bem²⁵⁰ experimentado por pessoas preparadas para o saber mais elevado (*megiston mathema*) “pode fazer com que a cidade surja e exista por certo tempo”. Entretanto, após explicar que a cidade boa como efetividade não pode ocorrer em decorrência de sua relação com a teoria das ideias, Strauss nega peremptoriamente a solidez e inteligibilidade dessa teoria tal como Sócrates a expõe desde o início da terceira onda no livro V (até o livro VII). Para ele, nunca houve uma exposição clara e satisfatória da teoria das ideias²⁵¹.

Para o autor, além do caráter ininteligível da teoria das ideias, lhe parece insólito que a justiça seja, abruptamente, considerada como algo imutável e puramente transcendente, como algo que está simplesmente além da alma humana e do domínio imanente da realidade:

Até este momento (livro V) nos foi dado a entender que a justiça é, antes de tudo, um certo caráter da alma humana ou da cidade, quer dizer, algo que não é imutável. Agora nos é requerido que creiamos que é imutável, como se pertencesse a um lugar completamente distinto do que habita os seres humanos e todo o demais que participam da justiça. (STRAUSS, 1964, p. 119, acréscimo nosso).

Segundo Strauss, apesar da suposta fraqueza da doutrina das ideias e o modo abrupto e inadequado como que ela é introduzida e utilizada para fundamentar o conceito de justiça, Gláucon e Adimanto aceitam a doutrina das ideias com facilidade. Assim ocorre porque possivelmente eles, ao ver do autor, já estavam familiarizados com a doutrina previamente e

²⁴⁵ *República*, 2001, 472c-d.

²⁴⁶ Cf. *República*, 2001, 472c.

²⁴⁷ Cf. *República*, 2001, 518a e 479a sobretudo, em que Sócrates contrasta o filósofos com o amante de espetáculos.

²⁴⁸ Cf. Strauss, 1964, p. 119.

²⁴⁹ Cf. *República*, 2001, 506a-b e 519c especialmente.

²⁵⁰ Strauss usa o termo bem, sem ênfase ou de forma não substantivada, e alega que Sócrates usa o termo “bem como sinônimo de ideia de bem” (*República*, 2001, 502a-b, da passagem dos fragmentos 502a para o b). Para ele, aquilo que é conhecimento mais alto e mais perfeito talvez não seja, como Platão o compreende, apropriadamente chamado de ideia (Cf. Strauss, 1964, p.119). Talvez isso seja parte do questionamento e rechaço de Strauss para com a teoria das ideias.

²⁵¹ Não nos dedicamos aqui a falar da exposição do Strauss em sua totalidade. Para ver detalhes do argumento de Strauss e daquela que ele considera a dificuldade central da teoria das ideias, Cf. Strauss, 1964, p. 119-120.

porque conhecem conceitos teológicos²⁵² análogos que os permite aceita-la sem maiores dificuldades, embora isso não implique que eles possuam uma compreensão genuína da teoria das ideias, enfim, que ela seja inteligível e que seja plausível considera-la indistintamente e facilmente para o argumento da *República* como um todo²⁵³.

Feita essa digressão, Strauss passa a descrever seu entendimento acerca do sentido da possibilidade (como efetividade) da cidade justa. Para o autor, o que Sócrates nos diz sobre a justiça, que ela é uma ideia, que não pode, por conseguinte, vir a ser, acarreta a compreensão de que a cidade justa não pode vir a ser também, não é possível nesse mesmo sentido. O que não quer dizer, no entendimento de Strauss, que a cidade justa seja uma ideia como a ideia de justiça, que exista num plano supraceleste (no sentido de Platão) e menos ainda que ela seja um ideal, pois é anacrônico atribuir a Platão o termo ideal ou ideal político:

A sua condição se parece mais a de um retrato de um ser humano²⁵⁴ que possui uma beleza perfeita só em virtude da arte do pintor; é similar às estátuas de Gláucon do homem justo perfeito que é considerado perfeitamente injusto e do homem injusto perfeito que é considerado perfeitamente justo; para ser mais preciso, a cidade justa só “existe em discurso”: existe somente em virtude de ter sido concebida com vista a justiça em si ou do justo por natureza, por um lado, e do humano demasiadamente humano, por outro. (STRAUSS, 1964, p. 121).

Como Strauss compreende, a cidade justa, além de possuir uma hierarquia inferior à justiça (entendida como ideia), mesmo como um modelo não pode se concretizar. O que a *República*²⁵⁵ ensina, ao ver dele, é que pode haver uma aproximação entre as cidades reais e a cidade em discurso. Embora esse grau de aproximação possa significar, por exemplo, uma acomodação que nos leve a conciliar certo grau de propriedade privada e determinado grau de desigualdade entre os sexos, entre outras coisas possíveis nesse intermediário, Strauss assere que não há razão para supor que é isso que Sócrates pretendia. Para ele, a afirmação de que a cidade justa não pode vir a ser como modelo é provisória, prepara a afirmação de que a cidade justa, embora capaz de vir a ser, tem pouca probabilidade de vir a ser.

²⁵² Ver o que Strauss fala sobre a teologia da *República* e a compreensão dos irmãos sobre a teoria das ideias pontualmente em Strauss, 1964, p. 120.

²⁵³ Como vemos, a interpretação do Strauss da *República*, *prima facie*, desconsidera a teoria das ideias, desconsidera o lugar da transcendência para a cidade bela e para a filosofia. Strauss, ao menos em *City and Man*, apenas faz essa crítica acerca da teoria das ideias e da falta de solidez da teoria e do lugar dela na construção da *kallipolis* sem propor uma alternativa ou solução para essa dificuldade. Ele nada nos diz com precisão sobre isso. Ao nosso ver, este é um ponto crítico da interpretação do autor e deve ser adequadamente explorado e explicado corretamente.

²⁵⁴ Cf. *República*, 2001, 472d-e, sobre a metáfora do retrato usado por Sócrates e o sentido que este atribui a ela com a concordância de Gláucon.

²⁵⁵ Essas são passagens que subsidiam tal alegação de Strauss, *República*, 2001, 427b-473b; 500c -501c comparativamente com 484c e 592b-c.

Por que ela é improvável, ao ver de Strauss, já que Sócrates mesmo fala da possibilidade de uma aproximação das cidades reais com a cidade bela? Porque, segundo o autor, depois de Sócrates ter declarado a possibilidade de aproximação²⁵⁶, ele coloca como condição a coincidência da filosofia e do poder político: os filósofos devem se tornar reis ou os reis filósofos, a celebre proposição da *República*²⁵⁷. Assim procedendo, Sócrates consegue reduzir o problema da possibilidade da cidade boa, pensando primeiramente como possível segundo a natureza, ao problema da coincidência entre a filosofia e poder político. Isso se dá, graças a Polemarco, pois antes do Livro V, por ocasião das objeções de Gláucon e Adimanto, os questionamentos a respeito da construção da cidade bela se limitaram à questão da conveniência:

Polemarco é mais importante para ação da *República* do que desejaríamos. Polemarco brinda uma retificação indispensável²⁵⁸ à atuação dos irmãos, em especial Gláucon. Como com consequência indireta do ato de Polemarco, Sócrates consegue reduzir a questão da possibilidade da cidade justa à questão da possibilidade da coincidência da filosofia e do poder político. (STRAUSS, 1964, p. 123).

Em segundo lugar, decorre que se a cidade boa necessita da coincidência da filosofia e do poder político, quer dizer que filosofia é um meio apenas para a realização da justiça. Assim sendo, ao juízo de Strauss, é legítimo que Aristóteles tenha desconsiderado a instituição do governo dos filósofos em sua crítica da *República*.

Entrementes, a filosofia passa a ser tematizada na *República*. A parte da *República* que trata da filosofia é a mais importante da obra para Strauss. Igualmente, podemos dizer que a parte que Strauss dedica em seu texto ao comentário da filosofia é a mais importante. Ela é constituída de dois momentos, aos quais nos dedicamos na seção seguinte.

3.6 KALLIPOLIS, VIDA JUSTA E A FILOSOFIA

A partir de agora, veremos como Strauss interpreta a relação entre a filosofia e a cidade. A interpretação de Strauss tem dois momentos principais. Em um primeiro momento, Strauss passa a interpretar a relação entre a cidade e a filosofia, descrita como uma relação

²⁵⁶ Cf. *República*, 2001, 473a-b.

²⁵⁷ Cf. *República*, 2001, 473d-e.

²⁵⁸ Ao falar de Polemarco, Strauss remete o leitor a uma citação de *Fedro*, 2000, 257b. É importante notar essas referências casuais de Strauss, pois elas nem sempre são fortuitas. É possível que esse elogio esteja relacionado com o sentido mais adequado da crítica de Sócrates à democracia (livro VIII) tal como Strauss a compreende (Strauss vê a crítica de Sócrates à democracia como algo exagerado, carente de interpretação adequada), ao final de contas, é o elogio à personalidade democrática, uma vez que Polemarco pode representar o homem democrata no drama da *República*.

dialética. Em um segundo momento, ele fala da condição (aparentemente) suficiente para que a cidade bela (da comunhão da família e da propriedade e do governo dos filósofos) seja possível, que está relacionada com a controversa expulsão dos cidadãos da cidade maiores de 10 anos. Levemos a cabo essa tarefa, doravante.

Como Sócrates expõe, a relação entre a filosofia e cidade (entendida como ou através da relação entre o filósofo e a cidade) é discutida²⁵⁹ como uma relação de tensão, marcada pelo afastamento e aproximação. Tal como Strauss compreende a exposição de Sócrates, podemos sintetizar o argumento de Strauss como segue. A) Os filósofos são inúteis, quando não danosos para a cidade²⁶⁰. Segundo Strauss, Sócrates vê essa acusação como bem fundada, ainda que carente de exame; corrobora com isso a própria condenação de Sócrates, no entendimento do autor. B) O antagonismo entre a filosofia e a cidade se deve mais à cidade e não o oposto²⁶¹: as cidades são como assembleias de loucos que corrompem os filósofos potenciais e que rejeitam aqueles que, vencendo esses obstáculos corruptores, se tornam filósofos.

Além das duas razões indicadas, temos, de acordo com Strauss, que penas uma mudança radical, não só da parte da cidade, mas também dos filósofos, podem romper essa tensão. A exata mudança é que tanto a cidade precisa estar disposta a ser governada pelos filósofos e os filósofos dispostos a governar a cidade. Assim, a cidade irá mudar se for persuadida pelos filósofos a aceitar o seu governo, o que não é impossível de acontecer, pode ser feito pelo uso correto da retórica ou da persuasão.

No entanto, Strauss problematiza essa possibilidade, questionando a razão pela qual os filósofos na antiguidade, inclusive Sócrates, não persuadiram os cidadãos a aceitar seu governo e assim levar a boa cidade e a vida justa a cabo. A razão é que é mais fácil persuadir a multidão do que persuadir os filósofos a aceitarem o governo, ironicamente. Os filósofos só governarão pela persuasão, mas como não estão suscetíveis a isso, somente se forem forçados pelos não filósofos. Porém, conclui Strauss, uma vez que os filósofos são vistos como inúteis e perversos, os cidadãos não os irão forçar, nem podem ser persuadidos a isso, já que os filósofos não querem governar. Portanto, a cidade bela, de acordo com Strauss, não é possível porque os filósofos não querem governar²⁶².

Os filósofos não querem governar, ao ver de Strauss, em decorrência do *eros*, do *eros* no sentido mais alto, o *eros* filosófico:

²⁵⁹ Cf. *República*, 2001, 487a-502.

²⁶⁰ Cf. *República*, 2001, 487b-d -489d, sobre a inutilidade dos filósofos.

²⁶¹ Cf. *República*, 2001, 491a- 492d sobre a razão pela qual a maioria dos filósofos potenciais se tornam perversos.

²⁶² Esta é uma conclusão especificamente do Strauss (cf. 1964, p. 124-125), uma vez que Sócrates fala explicitamente e claramente que os filósofos, ao fim da vida, irão governar; cf *República*, 2001, 540b.

Dominados pelo desejo do *eros*, do conhecimento, do que consideram o único necessário, conhecedores de que a filosofia é a possessão mais prazerosa e ventosa, os filósofos não têm tempo para se voltar aos assuntos humanos e menos ainda para se ocupar com eles. Os filósofos creem que enquanto vivem já estão firmemente estabelecidos muito longe da cidade, na ilha dos bem-aventurados”. (STRAUSS, 1964, 124-125).

Assim sendo, a cidade e a filosofia se contrapõem, se colocam em sentido opostos, ou seja, os filósofos movidos pelo *eros* do conhecimento se distanciam da cidade e os não filósofos, movidos pelo *eros* das coisas mundanas, que os aproximada da *doxa* e não do conhecimento, se distanciam da filosofia, da vida contemplativa, a vida retirada por excelência²⁶³. Essa é, conforme Strauss, a verdadeira razão pela qual a coincidência da filosofia e do poder político é improvável e, assim, a razão pela qual a cidade bela é impossível.

3.6.1 A filosofia, a retórica de Trasímaco e a cidade bela

Após fazer as considerações sobre a tensão e afastamento entre a filosofia e o poder político, Strauss volta a falar que Sócrates mais uma vez abandona a questão de se a cidade boa é possível no sentido de estar de acordo com a natureza (Strauss fala pontualmente em natureza humana²⁶⁴) e trata a questão da cidade boa como efetividade. Assim sendo, a condição necessária e suficiente para que a cidade boa seja torne real é que os filósofos se tornem reis e, após isso, expulsem os cidadãos maiores de dez anos da cidade.²⁶⁵

A questão sobre a expulsão dos cidadãos, a qual é sublinhada por Strauss inteligentemente, é que Sócrates propõe que eles irão simplesmente obedecer e sair da cidade sem que haja uma classe de guerreiros já educada que seja capaz de levar a cabo a dita varredura humana. O que está pressuposto aqui, segundo Strauss, é a retórica, pois ao afirmar que Sócrates não tem os guardiões para ajudá-lo a mandar embora os cidadãos mais velhos não implica a negação de que:

Sócrates poderia ter persuadido os habitantes refinados, muitos jovens e não poucos anciãos, de abandonar a cidade e viver nos campos, ao contrário (se supõe) que a multidão poderia, não pela força, mas pela persuasão dos filósofos entregar-lhes a sua cidade e seus filhos e viver nos campos para que ocorra a justiça. (STRAUSS, 1964, p. 126).

²⁶³ Cf. Strauss, 1989, p. 160-161.

²⁶⁴ Cf. Strauss, 1964, p. 127.

²⁶⁵ Essa é uma das teses mais escandalosas da *República* (cf. *República*, 2001, 541a).

A retórica é central para a *República*, na interpretação de Strauss, e o que “Platão”²⁶⁶ nos fala sobre os seus limites, associado à questão da cólera, é de grande importância. Na intervenção do autor, a centralidade e essencialidade da retórica aparece lá atrás, quando Sócrates fala da educação dos guardiões. Nessa ocasião, está em jogo o seguinte. A parte sábia da cidade, os filósofos, só irão governar a parte não sábia se tiverem o suporte de leais auxiliares que mantenham o esquema político da cidade justa. Isso quer dizer, nos termos de Strauss, que a parte não sábia só pode ser governada coercitivamente²⁶⁷. No entanto, segundo o autor, os auxiliares dos filósofos só irão governar pela persuasão e somente pela persuasão, e a arte da retórica é fundamental nesse sentido²⁶⁸.

Quando falamos acima da tensão entre a filosofia e a cidade, ficou claro que para Strauss é possível que os filósofos podem persuadir os cidadãos a aceitarem o seu governo. Para Strauss, isso é evidenciado pelo ato do Trasímaco na *República*:

O problema da melhor cidade seria totalmente insolúvel se a multidão não fosse suscetível à persuasão pelos filósofos. É no contexto dessa asserção de que a multidão é persuadível pelos filósofos que Sócrates e Trasímaco simplesmente se tornam amigos.²⁶⁹ (STRAUSS, 1989, p.159).

A existência da cidade bela é possível mediante a inclusão de Trasímaco nela, cuja arte é essencial para a tarefa de concretização do governo dos filósofos. No drama da *República*, para Strauss²⁷⁰ o ato que marca a inclusão de Trasímaco ocorre no início do Livro V²⁷¹, quando todos se comportam como uma assembleia e Trasímaco vota a favor da decisão de que Sócrates deve falar sobre a comunidade das mulheres e crianças. Segundo Strauss, dentro do que ele conhece, o único intérprete da *República* que percebeu o fato crucial de Trasímaco e da retórica foi Al-Farabi (870-943 d.C.). De acordo com Strauss, para Al-Farabi o caminho de Sócrates e Trasímaco tem que se cruzar, para que a cidade seja possível: “segundo Al-Farabi, o caminho de Sócrates, apropriado apenas para os filósofos que lidam com a elite, deve ser combinado com o caminho de Trasímaco, que é apropriado para os filósofos que lidam com a multidão” (Strauss, 1989, p. 159).

Strauss é claro em dizer que Trasímaco deve fazer parte da boa cidade, embora Homero e Sófocles devam ser expulsos. Ao ver dele, Trasímaco ocupa meritoriamente o lugar central

²⁶⁶ Lembremos, para Strauss não é claro que é Platão que nos fala.

²⁶⁷ Cf. Strauss, 1989, p.158.

²⁶⁸ Esse é o papel da nobre mentira; sobre esta, observar a necessidade de grande poder de persuasão que Sócrates menciona para que ela seja estabelecida, conforme *República*, 2001, 414c-414d.

²⁶⁹ É Sócrates que declara que ele e Trasímaco se tornaram amigos (*República*, 2001, 498d).

²⁷⁰ Cf. Strauss, 1964, 115-116.

²⁷¹ Cf. *República*, 2001, 449a-420b-c

entre os interlocutores da *República*, que consiste em pai-filho (Céfalo e Polemarco), Trasímaco e os irmãos (Gláucon e Adimanto). Isso significa que a retórica, na *República*, é menos inimiga da filosofia do que a poesia, sendo a poesia a grande concorrente da filosofia clássica.²⁷² Por essas razões, a sugestão de Strauss é que a ação central da *República* consiste em “Sócrates, primeiro, trazer à tona seu conflito latente com Trasímaco, o silenciar e, finalmente, em se reconciliar com Trasímaco ao garantir-lhe um importante lugar, ainda que subordinado, na melhor cidade” (Strauss, 1989, p. 160).

Filosoficamente falando, de acordo com Strauss, a ação da *República* repousa sobre a força e fraqueza da retórica. Isso é evidenciado, na visão do autor, no curso do diálogo, em que a confiança na retórica se eleva. Em um primeiro momento,²⁷³ “apenas se espera que as pessoas que cresceram na melhor cidade e têm sido educadas ao seu modo irão crer na nobre mentira” (STRAUSS, 1989, p.160). Posteriormente, se espera que as pessoas de uma cidade real possam ser convencidas a aceitar o governo dos filósofos, que tem como fim estabelecer a justiça e cessar o mal, que dormia na cidade sã e dominou a cidade febril, do luxo. No entanto, no fim do livro VIII, que Strauss considera a parte central da *República*, a condição muda, como mencionamos, pois os cidade justa virá também da expulsão dos cidadãos mais velhos. Nesse ponto, Strauss afirma que Sócrates nem mesmo menciona que as pessoas podem ser persuadidas a abandonar a cidade e, assim, ocorrer a materialização do governo dos filósofos: “a maioria dos homens não pode apenas pela persuasão ser levados a passar pelo que eles consideram a maior miséria do resto de seus dias para que toda futura geração seja abençoada” (STRAUSS, 1989, p. 160). Conseqüentemente, esse fato assinala o limite absoluto da retórica.

A cidade boa, na interpretação de Strauss, não pode ser possível. É impossível, nos diz ele, porque ela é contrária à natureza²⁷⁴. É contrário à natureza que a retórica tenha a força imputada a ela na *República*. A retórica não tem o poder de libertar o homem do amor profundo por seus bens e pelas paixões do corpo, “nos termos de Aristóteles, a alma pode governar o corpo só através do despotismo, não mediante a persuasão” (STRAUSS, 1964, p. 127). A *República* flerta com o poder da retórica, assim como flerta com a superioridade da cólera, apenas para mostrar – próximo ao sentido da metáfora de Wittgenstein (6.54) sobre a escada,

²⁷² Cf. Strauss, 1989, p.171.

²⁷³ Cf. *República*, 2001, 414c, Sócrates, ao mencionar a ‘mentira de Fenícia’, fala que a crença nessa só ocorrerá “à custa de um sólido poder de persuasão”.

²⁷⁴ Cf. Strauss, 1964, 127. Aqui, surpreendentemente, Strauss diz que a cidade é impossível segundo a natureza, deixando (a sua posição) definitivamente ambígua acerca da possibilidade ou de se a cidade é possível ou não segundo a natureza.

que é usada para subir e depois é abandonada – seus limites: “a *República* repete, com o fim de superar, o erro dos sofistas a respeito do poder dos discursos” (STRAUSS, 1964, 127).

Ademais, Strauss nos diz que a cidade boa é impossível porque é contra a natureza que haja a cessação do mal, mesmo no caso de a cidade ser construída com indivíduos menores de dez anos, o mal habita o mundo dos homens, nos diz o autor²⁷⁵:

A melhor cidade seria possível se uma limpeza completa pudesse ser feita, mas sempre há uma herança poderosa que não pode ser varrida e cujo poder só pode ser quebrado pelo esforço contínuo de cada indivíduo somente. A melhor cidade só seria possível se todos os homens pudessem se tornar filósofos, isto é, se a natureza humana se transformasse milagrosamente. (STRAUSS, 1989, p. 160).

Além disso, Strauss acrescenta, com o sentido de nos lembrar²⁷⁶, que o próprio comunismo absoluto e a igualdade dos sexos²⁷⁷ são contrários à natureza.

O amor pela justiça que a *República* representa e personifica é extraordinário (no sentido mais essencial da justiça), como assinala o fato da abnegação radical da família por parte dos guardiões: “a cidade justa não possui nem um atrativo para ninguém exceto para os amantes dispostos a destruir a família por considera-la convencional em sua essência e a trocá-la por uma sociedade em que ninguém conhece os pais, filhos e irmãos que não sejam pela convenção” (STRAUSS, 1964, p. 127). Conforme Strauss, e é esse amor pela justiça que a *República* incorpora que a faz ser a obra que é. Em termos distintos, Strauss alega que “a *República* é a mais ampla e profunda análise do idealismo político de todos os tempos” (STRAUSS, 1964, p. 127).

3.6.2 O idealismo político da *República* e a vida filosófica

Dizer que a *República* é a mais ampla e profunda análise do idealismo político significa que ela é sobre a essencial limitação das coisas políticas; a *República*, nos diz Strauss, é sobre *o ratio rerum civilium*, no sentido de Cícero²⁷⁸. Segundo Strauss, a única obra política de Platão, a rigor, é as *Leis*, pois ela é a única obra de Platão que apresenta a melhor ordem política

²⁷⁵ Cf. Strauss, 1964, p.127 e os respectivos trechos que Strauss utiliza para embasar a sua afirmação acerca da “perenidade do mal”, isto é, *Teeteto*, 1973, 165a e *Leis*, 1980, 896e4.

²⁷⁶ O que eu disse acima não se contradiz com o afirmado na nota 172, pois Strauss é positivo ao dizer que Sócrates abandona a questão da possibilidade da cidade justa no sentido de ser de acordo com a natureza, especialmente no que diz respeito à questão da possibilidade da comunidade da família.

²⁷⁷ Strauss só diz que os homens e mulheres são desiguais por conta da maternidade, que é um obstáculo natural para o exercício pleno de todas as atividades e sobretudo para a guerra (STRAUSS, 1964, p.118). *A República* (2001, 454c-455d e 456a-b sobretudo) explicitamente não menciona isso, ao contrário, enfatiza a igualdade do homem e da mulher amplamente.

²⁷⁸ Strauss menciona, a este respeito, o texto de Cícero, *De re publica*, 1988, 5.52.

possível e/ou a melhor ordem da cidade que está de acordo com a natureza humana, diferindo, por exemplo, da *República* e também do *Político*:

A República e o *Político* transcendem a cidade de maneiras diferentes, porém, afins. Elas mostram primeiro que a cidade teria de transformar-se se deseja manter a sua reivindicação de supremacia em face da filosofia. Elas mostram, depois, que a cidade é incapaz de passar por essa transformação. *A República* mostra silenciosamente que a cidade ordinária – quer dizer, a cidade que não é comunista e que se constitui como a associação dos pais e não dos artesãos – é a única cidade possível. O *Político* mostra, explicitamente, a necessidade do governo e das leis. *A República* e *Político* mostram, cada qual ao seu modo, a limitação essencial e, como ela, o caráter essencial da cidade. Assim fazendo, eles deitam as fundações da reposta à questão da melhor ordem possível, a melhor ordem possível compatível com a natureza humana. (STRAUSS, 2016, p. 223).

Ademais, esse “idealismo político” da *República* nos mostra, ou nos “relembra”, que o seu ensinamento acerca da justiça é incompleto. É incompleto porque a justiça, sua natureza, é entendida como a saúde da alma sem que, conforme Strauss, se tenha definido o que é a alma, a sua natureza²⁷⁹. *A República* não pode dar tal definição porque ela abstrai do corpo e do *eros*. Para chegarmos a uma definição satisfatória da justiça, precisaríamos, aponta o autor, dar uma definição adequada da alma, o que levaria a fazer uma “digressão” semelhante àquela que é feita para se chegar à definição de justiça. Apesar disso, para Strauss, o que a *República* nos mostra sobre a justiça não é inteiramente provisório nem falso. *A República* nos revela o que a justiça é na medida que nos mostra a natureza da cidade, o que a cidade é, seus limites essenciais:

O ensinamento da *República* sobre a justiça, embora não incompleto, pode ainda ser verdadeiro na medida em que a natureza da justiça depende decisivamente da natureza da cidade – pois mesmo o transpolítico não pode ser compreendido enquanto tal, a não ser que a natureza da cidade seja compreendida – e a cidade é completamente inteligível porque seus limites podem ser tomados completamente manifestos: para enxerga-los não é necessário ter respondido à questão acerca do todo; basta haver levantado essa questão. (STRAUSS, 2016, p.221).

Assim sendo, o argumento da *República*, ao ver de Strauss, é que, ao consideramos a limitação essencial da política, as condições de possibilidade de toda mudança política possível, somos libertados – liberação essa que não nos torna alheio às coisas políticas, mas corretamente cômicos delas –, do charme ou do encanto do idealismo político: “ou o que, na linguagem de Sócrates, pode ser chamado charme dos ídolos, a apresentação imaginativa da justiça – com a compreensão, entretanto, de que é melhor não ter nascido do que nunca ter sentido esse encanto” (STRAUSS, 1989, p.162). A cura de Glaucon, da qual falamos outrora, consiste,

²⁷⁹ Em sua análise dos livros VIII, IX e X, Strauss defende a tese de que a *República* asseve a imortalidade da alma sem oferecer uma doutrina mais profunda desta (Cf. nota 226 deste capítulo).

portanto, justamente nisso, em entender os limites das coisas políticas e se livrar do encanto do idealismo político.

Retomando o ponto sobre a impossibilidade da cidade, é indispensável que entendamos que a negação de Strauss da justiça na cidade boa não é plenamente negativa ou vazia. A impossibilidade da justiça na cidade boa, mesmo dessa justiça “parcialmente completa”, aponta para algo mais essencial, para o fato de que, segundo Strauss, a vida do indivíduo ou a vida individual é capaz de uma perfeição que a cidade não é.²⁸⁰ O limite das coisas políticas não se encerra ou esgota em si mesmo, mas aponta para algo além, para o que Strauss chama de transpolítico, que segundo ele é a fonte da dignidade das coisas políticas.

O autor aponta ou exemplifica três compreensões distintas do transpolítico, entendido com a fonte do valor do político, isto é, a compreensão de Sócrates, da revelação (judaico-cristã) e liberal. A compreensão de Sócrates, segundo Strauss, alega ser o transpolítico a vida filosófica ou *teorética*, acessível para quem tem aptidões naturais para a atividade e vida filosófica. A da revelação, para quem o transpolítico, referente à vida remida e beata, é acessível pela fé, que não é mérito da natureza humana e seus dotes, mas da graça divina. A liberal, atinente ao liberalismo, segundo a qual o transpolítico é algo atinente ao homem enquanto homem, sem distinção²⁸¹.

Sendo o transpolítico de Sócrates a filosofia, o ensinamento da *República* sobre a filosofia, a parte mais importante da obra segundo Strauss, responde à questão da justiça na medida em que essa resposta nos é fornecida nesse diálogo. O filósofo é o único indivíduo que é justo, segundo a exigência da justiça como a saúde da alma, pois só ele tem a alma bem ordenada, só no filósofo a razão, parte superior, faz bem a sua própria tarefa, o que é impossível “se as outras duas partes da alma não fazem bem a sua tarefa: ‘o filósofo por natureza possui valor e temperança’ (STRAUSS, 1964, p. 127).

Ademais, só na filosofia, a justiça coincidente com a felicidade, só na vida filosófica encontramos a resposta para o desafio de Gláucon e Adimanto (a resposta para os dois tipos de justiça²⁸²). A atividade filosófica, que se refere à vida contemplativa, é desejável por si mesma, a ocupação do filósofo é a mais prazerosa e independe de suas consequências. O filósofo é justo, porque tem a alma bem ordenada e é feliz, em razão de sua atividade: “é o único indivíduo

²⁸⁰ Cf. Strauss, 1989, p. 161.

²⁸¹ Strauss elucida e sintetiza o “transpolítico dos liberais” como segue: “a expressão clássica do pensamento liberal é a visão de que a sociedade política existe acima de tudo para proteger os direitos do homem, os direitos que todo ser humano possui, independentemente de seus dons naturais ou de suas realizações, para não falar da graça divina” (STRAUSS, 1989, p.162).

²⁸² Cf. *República*, 2001, 358a-367b.

que é justo no sentido de que a cidade pode ser justa: é autossuficiente, verdadeiramente livre, e sua vida está tão pouco consagrada a outros como a vida da cidade às outras cidades” (STRAUSS, 1964, p. 127).

Por outro lado, o filósofo também é justo no sentido de que os demais cidadãos são, de que serve à cidade, seus concidadãos, em uma palavra, de que obedece à lei. A justiça nesse segundo sentido, no ver de Strauss, não é nem atrativa nem digna de ser elegida em si mesma, só em razão de suas consequências. Isto quer dizer que o filósofo serve à cidade, não por *eros*, mas por obrigação. A justiça entendida como algo de valor em si mesmo, é o que convém ao mais forte, ao indivíduo que basta a si mesmo, ao homem de verdade de Gláucon²⁸³, e, no sentido de ser buscada por suas consequências, é o que convém aos mais fracos, àquele indivíduo que não se basta a si mesmo. De acordo com Strauss, a nítida distinção entre a justiça como digna de ser elegida por si (sentido deontológico) é idêntica à filosofia e a justiça entendida em razão de suas consequências, como algo necessário, e idêntica no melhor dos casos ao governo dos filósofos, “é possível devido a uma abstração do *eros*, característica da *República* – uma abstração que também se manifesta na alegoria da caverna na medida em que se apresenta a saída da caverna à luz do sol como produto da força²⁸⁴” (STRAUSS, 1964, p. 128).

Conclusivamente, podemos dizer que a *República*, do como Strauss a compreende, remete a Gláucon (ao lado de seu irmão, um amante da justiça). Este, assim como o leitor atento de Platão, através da lição da boa cidade, entendida como a lição sobre os limites da cidade e da justiça – dessa forma, sobre os limites possíveis de toda mudança política – aprende que a vida justa é a vida filosófica, que ele deve se encaminhar para ela, subordinando seu espírito colérico ao *eros* em sentido mais alto, que é a subordinação à filosofia, a vida contemplativa e retirada por excelência.

Ademais, a República, o experimento da *kallipolis*, não deve ser tomado no sentido de Karl Popper (1987), como um programa político, mas como um experimento, que nos ensina o que podemos ou não em termos de mudança política. É um ideal regulatório em sentido negativo, nos diz onde não podemos ir, não que devemos ou podemos necessariamente ir até o sentido extremo e radical que é a *kallipolis*. Ela é uma ironia, e essa ironia repousa mais no

²⁸³ Cf. *República*, 2001, 359b.

²⁸⁴ A partir da situação física dos apenados, que estão aprisionados e “mumificados” (cf. *República*, 2001, 514a-b), não é possível que eles tenham força para sair de lá; é nesse sentido que Strauss quer dizer que Platão abstrai do corpo, ao considerar possível a saída da caverna por meio da disposição corporal de alguém que está inerte desde sempre ou há muito tempo.

modo como a cidade justa é apresentada, como uma brincadeira, não que a cidade justa em si seja uma brincadeira, ela é a natureza da própria cidade, seus limites essenciais²⁸⁵.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, reconstruímos e expomos o método de Leo Strauss de leitura dos diálogos de Platão. Em primeiro lugar, por haver poucos estudos sobre o método do autor na pesquisa brasileira, nos foi necessário expor a base conceitual e o contexto histórico no qual este se insere. Assim, mostramos que há duas abordagens dos diálogos, a monológica (tradicional) e a dialógica, que se volta aos elementos literários e dramáticos destes, sendo contextualmente orientada e primariamente não doutrinal, o que não quer dizer que os autores dessa abordagem não alegam haver doutrinas nos diálogos e não se voltam para o conteúdo/argumento dos textos. Similarmente, dentro dos limites das fontes e de nossa exposição, mostramos que o nosso estranhamento com o método “straussiano” (à parte os problemas de obscuridade, obliquidade e complexidade dos textos do autor, que não têm relação direta com a questão da dramaticidade dos escritos platônicos) decorre do nosso próprio esquecimento (de ordem histórica) da dimensão literária e dramáticas dos textos de Platão, uma vez que ao longo do tempo passamos a ler os diálogos como tratados e “dogmática” filosófica sobretudo. A fonte desse esquecimento, temos apontados, a partir dos sólidos trabalhos de Benoit (2015) e Reale (1997), é o neoplatonismo, especialmente o de Proclus: que separa o conteúdo filosófico e literário dos diálogos, rejeitando a parte literária e mimética deles, alegando que temos que entender os autores pela sua operação mais nobre, sendo a filosofia e as doutrinas filosóficas a parte nobre das obras de Platão.

Após isso, descrevemos de forma (razoavelmente) sistemática e ordenada os princípios que constituem o método “straussiano”, os quais sintetizamos em três princípios gerais: ironia-dissimulatória, dramaticidade-cômica e lei logográfica. Sublinhamos a centralidade da ideia de logografia que concerne à “promoção de Strauss do que ele chama de necessidade logográfica: uma enfática interpretação de algo que Sócrates pode ter dito não enfaticamente em *Fedro* 264”

²⁸⁵ A interpretação de Strauss, no entanto, segue. O autor nos diz coisas não menos importantes sobre o livro VIII e X sobretudo. É importante que o leitor note o que ele nos diz sobre a existência da cidade bela, que Sócrates nos conta nos remetendo ao mito das idades de Hesíodo. Ele considera a narração do mito como um modo de Sócrates afirmar ainda mais a ficção da *kallipolis*, desconsidera o sentido do mito para além disso, nem tece grandes considerações sobre o tema da eugenia e do número Platônico. Esse aliás é um detalhe importante que devemos olhar, talvez aqui possamos explorar melhor as possíveis fraquezas da interpretação de Strauss. Em segundo lugar, o leitor deve atentar para o que Strauss fala sobre a crítica de Platão à democracia, que ele vê como exagerada, propositalmente exagerada, nos instigando a revistar a questão da democracia no pensamento de Platão (cf. Strauss, 1964, p. 129- 138).

(PRESS, 1997, p.21), uma vez que a necessidade logográfica (como lógica do bom escrito) incorpora os outros dois princípios. De forma complementar, fizemos a exposição da controversa questão da escrita das entrelinhas, a qual Strauss alega que fora praticada por todos os filósofos da antiguidade, inclusive Platão (cf. p. 44 deste trabalho). O filósofo que escreve nas entrelinhas – além de o fazê-lo por conta da perseguição e de certa reticências em relação à opinião e ao debate público – procede dessa maneira tendo em mira os filósofos potenciais (pessoas, normalmente jovens, que possuem certas características de caráter e de inteligência), a quem a mensagem, que se refere às matérias cruciais, é apenas indicada, sendo tratada de maneira velada ao longo do texto.

Em seguida, descrevemos a interpretação de Strauss da *República*, tendo como propósito uma espécie de “estudo de caso”. Oferecemos uma interpretação da leitura de Strauss da *República*, enfatizando sempre o papel da dramaticidade dos diálogos para ele, mostrando que todas as teses do autor são indissociáveis desta, isto é, do tempo, lugar, personagens e ação que constituem a *República*. Assim, evidenciamos os atos centrais que se articulam com as teses de Strauss acerca da abstração do *eros* e de que a *República* é sobre os limites da política. Os atos centrais para Strauss são os atos de Trasímaco e de Gláucon, o primeiro, se referindo ao lugar da retórica na *República*, o segundo, como o jovem timocrata, filósofo potencial, se referindo à cura da ambição política extrema.

O ato de Trasímaco – a partir do qual vemos que, para Strauss, o sofista merece um olhar e um lugar distinto daquele que normalmente o atribuímos – aponta para o lugar central da retórica na *República*. Sem Trasímaco, a cidade justa não é possível, pois sem a sua arte, a retórica, não é possível que os guerreiros aceitem a nobre mentira e sejam leais servidores do filósofo-rei, nem sequer o governo dos filósofos pode ser estabelecido, visto que eles têm que convencer os cidadãos a serem por eles governados. Trata-se da ideia, inspirada em Al-Farabi, de que o caminho de Sócrates (relativo aos grupos seletos) e de Trasímaco (relativo à multidão) tem que se cruzar: os poetas tradicionais, Homero e Hesíodo, estão fora da boa cidade, não Trasímaco.

Além disso, o ato de Trasímaco prova a força e os limites da retórica. A retórica é supostamente capaz de persuadir os guerreiros a aceitar a nobre mentira, de convencer os cidadãos a aderir o governo dos filósofos, muito embora, de forma alguma, a retórica seja capaz de convencer os cidadãos a deixarem os seus filhos (menores de dez anos) para sair da cidade e viver no campo, a condição derradeira para a concretização da cidade bela. Em termos Aristotélicos, conforme o próprio Strauss coloca, a razão não pode governar as paixões pela

persuasão, só pela força; igualmente, os filósofos não podem persuadir os cidadãos ao opróbrio de abandonar a cidade e a sua prole.

O ato de Gláucon é o mais central. A centralidade do colérico Gláucon na *República* revela que o mundo desse diálogo é o mundo da cólera, cuja manifestação política é o patriotismo (significando devoção ao bem comum e à justiça no sentido mais extremo), que, por sua relação de proximidade com a luta, com o ressentimento, a indignação e a ira, tem vinculação estrita com ela (a cólera). No esquema político da *República*, a cidade bela é uma cidade de castas cuja classe central e essencial é a classe dos guerreiros (a classe patriótica), que servem aos filósofos, na cidade e para a saúde da cidade, assim como a cólera serve à razão na alma e para a saúde da alma.

Conforme afirmarmos, de acordo com Strauss, a cólera é apresentada como o elo que liga o homem (a parte racional e animal deste), que o torna uno. A ação da *República* então, no sentido mais básico, consiste em elevar a cólera ou a virtude relacionada com ela (a consagração à compreensão da justiça e/ou ao que chamamos hoje de idealismo político) e depois removê-la. Ao ver de Strauss, a cólera precisa ser exaltada porque nós temos que compreender a ambiguidade da indignação moral ou da sede de justiça. É por isso que, na ótica do autor, supostamente Platão apresenta a questão da justiça ironicamente, no contexto de personagens que foram vítimas da tirania dos 30, que é uma clara manifestação da ambiguidade da cólera: que pode passar da plausível indignação (a de restaurar ou construir um governo dedicado à virtude e à justiça) à injusta indignação (da violência e do morticínio) em nome da justiça e da virtude.

Tal direcionamento é necessário porque a *República* só pode mostrar a catarse da cólera, que ocorre através da subsunção desta à filosofia, ao centralizá-la, ao fazê-la, inclusive, o centro do homem: o mundo da *República* é o mundo da cólera (*spiritedness*) impuro e purificado. Dramaticamente falando, ratificamos, é a descida de Gláucon ao Pireu, “impuro”, e sua subida, “purificado” da ambição política extrema. Epistolarmente, é a cura dos leitores atentos de Platão. No entanto, ao proceder assim, ao erigir a cólera e fazer da *kallipolis* uma sociedade de comunidade da família e da propriedade – uma manifestação extrema do patriotismo e da cólera –, Platão abstrai do *eros*.

A tese central de Strauss é essa tese da abstração do *eros*, que decorre do correto entendimento do drama da *República* e de seus atos centrais. A cidade boa só é possível se ignorarmos o fenômeno da corporeidade e dos desejos que têm relação com ela. Só assim podemos conceber a comunidade das mulheres e das crianças à qual os guardiões estão submetidos. O corpo é o limite, inclusive, para que o comunismo absoluto seja estendido à

classe dos artesãos, fazendo com que a cidade justa seja uma sociedade de castas em sentido rigoroso. O *eros* é o limite até mesmo para os filósofos, pois, movidos pelo *eros* filosófico, de fato não se entregam aos cuidados da cidade. A cólera deve servir à filosofia, que é o caminho fundamental para o qual a vida política aponta, o transpolítico. A cólera do filósofo potencial é abrandada, quer dizer, seu desejo por justiça, que não pode ser satisfeito, não na “cidade dos homens”, se curva à verdadeira justiça e à vida justa, a vida filosófica, que é a vida retirada por excelência.

Apesar disso, não cabe inferirmos que a *República*, tal como Strauss a interpreta, é vazia, que não aponta para lugar nenhum. Aponta para os limites da cidade, da justiça e da política em seu todo. Ao sabermos qual é a natureza da cidade, sabemos seus limites. Sabendo de seus limites, temos um senso sólido, uma boa opinião, para a ação política, que como o próprio Strauss (2016) diz tem como fim a mudança e a conservação, se a mudança, a mudança para melhor, se a conservação, a prevenção do pior. Na verdade, essa é, para o autor, a filosofia política, a tentativa de substituir a opinião sobre o todo político pelo conhecimento do todo político, que deve nos guiar às ações sábias e prudentes, para a vida da *eudamonia*, assim como os clássicos a concebiam.

Conclusivamente, o seguinte apontamento é necessário. Do que temos dito, não se segue que concordamos com a visão de Strauss em nenhum dos pontos, seja em relação ao seu método ou às suas teses acerca do *eros* e da relação entre a cidade e a filosofia. Aliás, temos, pontualmente, mostrado que Strauss é inconclusivo acerca de questões caras, como a do fundamento natural ou convencional da *kallipolis*, do dever do filósofo com a política²⁸⁶ e sobretudo sobre o fundamento metafísico da *República*: o Platão de Strauss parece um Platão sem metafísica. Outrossim, os princípios metodológicos que Strauss advoga são pressupostos, o autor não fornece uma explicação sistemática e provas da veracidade e plena pertinência destes. A tarefa que levamos a cabo aqui foi o trabalho exegético de tentar expor e descrever adequadamente o método de Strauss e também a sua interpretação da *República*, para que posteriormente possamos os avaliar.

²⁸⁶ A respeito da questão do dever do filósofo, que é o ponto essencial e mais problemático da interpretação de Strauss, cf. Altman, 2012, p. 469-473 sobretudo e Ferrari, 1997, p. 49 especialmente.

REFERÊNCIAS

- ALTMAN, W. **The German stranger: Leo Strauss and national socialism**. Lexington Books, 2012.
- ANNAS, J. **A Introduction to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1981.
- ÁQUINO, T. **Suma contra os gentios**. Tradução de Ludgero Jaspers, L. e Odilon Moura. Porto Alegre: EST/Sulina/Edipucrs, 1990 e 1996.
- ARISTÓPHANES. **Assembly-Women**. Tradução de Stephen Halliwell, Oxford Press, 1998.
- ARISTÓPHANES. **The clouds**. Tradução de Ian Johnston. Arlington: Richer Resources Publications, 2008
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Madri: Alianza Editorial, 2005.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.
- ASSIS, M. **Dom Casmurro**. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- BATNITZKY, L. **Leo Strauss**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/strauss-leo/>>. Acesso em: 11 nov. 2020.
- BENOIT, H. **Em busca da odisseia dialógica: a questão metodológica das temporalidades: reencontrando a materialidade de léxis: primeiro livro da tetralogia dramática do pensar**. 2004. 4 v. Tese (Livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281343>>. Acesso em: 27 ago. 2020.
- BENOIT, H. **A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética**. São Paulo: Annablume, 2017
- BENOIT, H., "Platão e a negação dialética da poesia", In: **Ética e política na Antiguidade Clássica**, Benoit e Funari (organizadores). FAPESP/ UNICAMP-IFCH, 2001.
- BENOIT, H. **Platão e as temporalidades: a questão metodológica**. São Paulo: Annablume, 2015.
- BERGER, H. "Levels of discourse in Plato's dialogues". In: CASCARDI, A. **Literature and the question of philosophy**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987 pp. 75-100.

BÍBLIA. Português. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

CÍCERO. **De re Publica. De Legibus**. English translation by Clinton Walker Keys. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

EDELSTEIN, L. "Platonic Anonymity." **The American Journal of Philology**: v. 83, n. 1, pp. 1–22, 1962. Disponível em: <JSTOR, www.jstor.org/stable/291776>. Acesso em: 4 Nov. 2020.

FERRARI, G. Strauss' Plato. **Arion: A Journal of Humanities and the Classics**, v. 5, n.2, p. 36-65, 1997. Disponível em: < <http://www.jstor.com/stable/20163672>>. Acesso em: 10 nov. 2020.

GOLDSCHMIDT. V. **Os diálogos de platão: estrutura e método dialético**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

HALVERSON, J. Havelock on greek orality and literacy. **Journal of History of Ideas: Pennsylvania**, v. 53, n.1, jan.-mar. 1992. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2709915?seq=1#metadata_info_tab_contents>. Acesso em 10 out. 2019.

HAVELOCK, E. **Preface to Plato**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições de Ouro, 1967.

HAUSCHILD, A. Os oráculos caldeus: contexto histórico e filosofia. **Codex: Revistas UFRJ**, Rio de Janeiro, v.6, n.1, p.1-24. mai.2018. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/rt/captureCite/14999/11026>> Acesso em: 28 nov. 2019.

KLEIN, J. **A commentary on Plato's Menon**. The University of North Carolina Press, 1965.

KOJÈVE, A. Tiranía y Sabiduría. In: STRAUSS, L. **Sobre La Tirania**. Tradução de Leonardo Rodriguez Dupla. Madri: Ediciones Encuentro, 2005, p. 171-219.

MAIMONIDES, M. **Guia dos perplexos**. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Sêfer, 2018.

MERLAN, F. Form and content in Plato's philosophy. **Journal of the History of Ideas**: v. 8, n.4 pp. 406-430, Oct. 1947. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/2707427>>. Acesso em: 18 mar. 2020.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 13 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. Charmides. Translated by Rosamond Kent Sprague. In: **Plato: Complete Works**. Ed. By John M. Cooper. Hackett, 1997.

PLATÃO. Críton. In: Platão. **Diálogos III (socráticos)**. Tradução de Edson Bini. 1ª Ed. Bauru: EDIPRO, 2008, pp. 169-185.

PLATÃO. Fédon. In: Platão. **O Banquete - Fédon - Sofista – Político**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008

PLATÃO. **Fedro**. Tradução Prinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa, Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Gorgias**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Laques**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

PLATÃO. **Leis e Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglesias. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Rodolfo Lopes. 1ed. Coimbra: Editora Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PRESS, G. The dialogical mode in modern Plato studies. In: TEJERA, V. and HARTE, E. R. **From Plato's Dialogues**. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1997, pp. 1 - 27.

PRESS, G. The state of question in the study of Plato: Twenty Years of Update. **The Southern Journal of Philosophy**: v. 56, n. 1, p. 9-35, 2018.

PRESS, G. **Who speaks for Plato: studies in Platonic Anonymity**. Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão**. Tradução: Milton Amado. 3 ed. São Paulo: Itatiaia. Ed. da Universidade de São Paulo, 1987.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCOLNICOV, S. Como ler um diálogo platônico. **Hypnos, Platão, Ética e Conhecimento II**: São Paulo, v. 11, p. 49-59, 2º semestre, 2003. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/issue/view/17>>. Acesso em: 11. Fev. 2020.

SMITH, S. **Cambridge companion to Leo Strauss**. New York: Cambridge Companion Press, 2009.

STRAUSS, L. **City and man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

STRAUSS, L. **Introdução à filosofia política: dez ensaios**. Tradução de Élcio Verçosa Filhos. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

STRAUSS, L. **Perseguição e a arte de escrever**. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

STRAUSS, L. Platão. In: STRAUSS, L. **Introdução à filosofia política: dez ensaios**. Tradução de Élcio Verçosa Filhos. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016. Cap. 1, p. 169-239.

STRAUSS, L. **Seminar on Plato's Menon**. Chicago: University of Chicago, 1966.

STRAUSS, L. **Seminar on Republic's Plato**. University of Chicago, 1957.

STRAUSS, L. **The rebirth of classical political rationalism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

VEGETTI, M. Defender Platão de Popper (ou de si mesmo?). In: VEGETTI, M. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010, p. 193-227.

VOEGELIN, E. **Ordem and history III: Plato and Aristotle**. Missouri: University of Missouri Press, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução, de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

XENOFONTE. **Anabasis**. Tradução de Carleton L. Browson. Cambridge, London: Harvard University Press, 2001.

XENOFONTE. **Banquete e apologia de Sócrates**. Tradução de Ana Elis Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução do grego, Ana Elias Pinheiro. 1.ed. Coimbra University Press, 2009.