

**A METAMORFOSE DOS DEUSES E O RISO DIVINO: UMA
APRESENTAÇÃO DA CRÍTICA SOCRÁTICA AO PAPEL FORMATIVO DA
POESIA NA *REPÚBLICA* II E III**

*THE METAMORPHOSIS OF THE GODS AND THE DIVINE LAUGHTER: A
PRESENTATION OF THE SOCRATIC CRITICISM TO THE FORMATIVE ROLE OF
POETRY IN REPUBLIC II AND III*

Adriel Fonteles de Moura¹

Resumo: O tema central desenvolvido neste artigo é a crítica socrática à poesia nos livros iniciais da *República* de Platão. Contudo, como se trata de um tema bastante amplo, a proposta deste trabalho será examinar como o uso da poesia pode ser prejudicial para um cidadão que busca alcançar a virtude. Para discutir este problema, este trabalho seguirá quatro etapas em torno do tema central. Primeiramente, será feita uma breve contextualização de como o gênero poético era caracterizado nos primeiros livros da *República*, com o objetivo de determinar as flutuações que este gênero passou. A segunda etapa apresenta o questionamento à caracterização do divino na poesia e apresentar a proposição de um modelo teológico do deus que se aparta das particularidades humanas. Na sequência, apresenta-se a crítica socrática da poesia no ponto de vista das afecções humanas, mostrando como a poesia pode ser prejudicial quando ela busca evocar estados afetivos que vão de encontro ao desenvolvimento de uma alma nobre e virtuosa. Por fim, como consequência das etapas anteriores, será feito um exame do argumento contra a divinização do riso no final da *República* III, pois se trata de um exemplo de como o uso da poesia pode ser prejudicial na formação do cidadão.

Palavras-chave: Filosofia antiga. Ética. Platão. Poética.

Abstract: The central theme developed in this paper is the Socratic criticism to the poetry genre in the early books of the Plato's *Republic*. However, as it is a very broad topic, the purpose of this work will be to examine how the use of poetry can be harmful to a citizen who seeks to achieve virtue. To address this subject, this essay will follow four stages around the central theme. Firstly, it will be done a brief consideration of how the poetic genre was characterized in the first books of the *Republic*, with the purpose of determining the fluctuations that this genre has undergone. The second stage presents the examining the characterization of the concept of divine in poetry and to present the proposition of a theological model that separates itself from human particularities. Subsequently, it presents the Socratic criticism in the field of human affections, showing how poetry can be harmful when it seeks to evoke affective states that go against the development of a noble and virtuous soul. Lastly, as a consequence of the previous stages, it will be done an examination of the argument against the deification of laughter at the end of *Republic* III, as it is an example of how the use of poetry can be detrimental in the formation of the citizen.

Key-words: Ancient philosophy. Ethics. Plato. Poetics.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista CAPES/DS. E-mail: adriel.fonteles@yahoo.com ORCID: 0000-0003-3923-9388.

1. Introdução

O tema central deste artigo será examinar as críticas de Platão à poesia nos livros II e III de seu diálogo *A República (Politéia)*. Devido à complexidade que envolve estas críticas, feitas através de Sócrates, vamos nos ater à seguinte questão: por que a perspectiva do âmbito divino presente no gênero poético se torna um problema na perspectiva da formação humana? No exercício de compreensão desta questão, será necessário investigar, pelo menos sumariamente, o pano de fundo da poesia que Sócrates critica e o processo de mudança da percepção ética e estética deste gênero da palavra escrita. Tendo construído essa base, o objetivo específico deste artigo será confrontar os dois modelos do divino que foram construídos tanto pela poesia quanto por Sócrates no final da *República* II onde encontra-se o primeiro emprego da palavra *teologia (theologia)* na língua escrita da cultura ocidental. Subsequentemente, indo do campo divino para o campo humano, examinaremos a crítica de Sócrates à poesia sob o ponto de vista das afecções humanas, como os prazeres e os sofrimentos, algo que está necessariamente vinculado ao modelo do divino construído pelos poetas que Sócrates repreende na formação do cidadão. Além disso, observaremos como, na prática, a relação que temos com os nossos prazeres e nossos sofrimentos pode ser determinante para o desenvolvimento do nosso caráter virtuoso enquanto indivíduos e cidadãos. Escolhemos, como exemplo, um tipo de afecção da alma que tem um caráter dúbio e que por vezes flutua entre o prazer e o sofrimento: o riso em sua complexidade na cultura grega.

A questão norteadora desta etapa do artigo é o papel do riso na esfera da religião e da vida cultural na antiguidade grega, com base no final da *República* III. A problemática que envolve esta questão necessitará que façamos um salto retrospectivo para entender como a manifestação desenfreada do riso é um problema segundo Sócrates. A breve consideração que Platão faz sobre o riso se encontra no diálogo entre a figura de Sócrates e de Adimanto² (386a - 417b). Nesta altura do diálogo, a discussão gira em torno de como educar os jovens e os guardiões³ que habitarão a cidade ideal. Em resumo, não

² Para melhor contextualizar o diálogo entre Sócrates e Adimanto, este personagem propõe-se a defender que “a justiça é preferível à injustiça pelo que traz de recompensas da parte dos deuses e de desvantagens juntos aos homens” (VILLELA-PETIT, 2003, p. 60). Para fazer a sua defesa, Adimanto evoca os trechos tanto de Homero quanto de Hesíodo. Isso, claramente, dá margem a Sócrates em questionar uma concepção providencialista de justiça.

³ Depois de construir o modelo ideal da cidade em discurso, o *guardião (phýlax)* seria fundamentalmente o indivíduo responsável pela custódia da cidade (*República* II, 374e). Trata-se de um modelo de cidadão com características muito complexas, pois deverá salvaguardar em si tanto a impetuosidade e a valentia de

pretendemos esgotar interpretativamente como Sócrates criticou a poesia nos termos da percepção sobre o divino, nem como esta crítica se estendeu no domínio das afecções humanas e nem fazer uma investigação aprofundada sobre o riso, mas sim apresentar como estes problemas são colocados através da crítica à poesia para, enfim, mostrar a necessidade de estabelecer as condições formativas do humano na lida com as suas afecções, tanto como indivíduo autônomo, quanto como cidadão.

2. Contextualização da crítica socrática ao uso da poesia como instrumento de formação do cidadão

Antes de tudo, precisamos sumarizar o cenário prático e cultural a partir do qual Platão criticou a poesia na *República* II e III. A crítica platônica – transmitida através da figura de Sócrates – aos poemas na *República* está atrelada ao debate a respeito da educação do cidadão (RODRIGO, 2006, p. 524). E mais, ressalta-se que, no âmbito do diálogo, a apreciação à poesia e a formação humana são fatores complementares entre si, no entendimento apropriado que se deve ter no arcabouço da época. No ponto de vista da formação do homem na *pólis*, os sentimentos despertados pela apreciação à poesia vão de encontro ao seu uso para a educação, diz Lídia Maria Rodrigo: “A esse respeito, parece significativo que no livro II da *República* o exame crítico da poesia seja desencadeado num contexto em que o que está em pauta é uma questão educativa e não uma questão estética” (*ibid.*, p. 525). Ou seja, o método platônico de formação do cidadão não deixa de lado a função educativa da poesia⁴. Entretanto, sobre esta função, cabe explorar algumas marcas da cultura grega antiga a partir do século IV a.C. no que concerne ao tema de interesse deste artigo.

No contexto em que os textos platônicos afloraram, a oralidade era a forma de

um guerreiro quanto a brandeza e o desejo de aprender do filósofo (375e), resumindo, diz Sócrates sobre o guardião, “será por natureza filósofo, feroso, rápido e forte quem quiser ser um perfeito guardião” (376e).

⁴ O fato de Sócrates censurar a poesia não implica necessariamente que Platão não seja, ele mesmo, um poeta, na medida em que os seus diálogos possuem tanto uma complexidade dramática quanto filosófica (ROSEN, 2005, p. 362). Em razão destes fatores, a educação filosófica proposta por Platão é acompanhada por uma apreciação literária dos temas. Isso é observável na própria estrutura da *República*, na qual Platão muda da prosa discursiva para a narrativa mítica inspirada nos poetas, mesmo em tom de crítica, que é direcionada aos aspectos éticos da poesia, sobretudo a homérica. Nestes aspectos, a poesia retrata as figuras humanas perversas de maneira que pode soar atrativa aos ouvintes. Essa atratividade pode levar um modo de vida baseado nos desvios passionais provindos fundamentalmente da parte apetitiva da alma humana, que foge à reta prática de um modo de vida filosófico, tal como será fundamentado nos livros posteriores da *República*: “A poesia celebra a diversidade da alma humana, mas a filosofia inculca os corretos princípios da melhor vida” (*ibid.*, p. 363). Portanto, a aceitação da poesia na *pólis* ideal depende da subsunção à filosofia, tema que será retomado no livro X da *República*, no qual não faremos maiores aprofundamentos aqui.

comunicação predominante, ainda que houvesse uma gradual alfabetização disseminada na população grega (RODRIGO, 2006, p. 525). A incorporação de um ritmo à poesia era uma forma de conservar e fixar a transmissão oral das realizações, das memórias e dos ensinamentos (*ibid.*):

Depositário da memória social e instrumento da educação das novas gerações, o enredo poético era permeado por conhecimentos úteis e prescrições sobre os mais diversos aspectos da vida social: éticos, políticos, históricos, hábitos e costumes, rituais diversos e até conhecimentos técnicos.

Deste modo, obras poéticas como a *Iliada* e a *Odisseia* eram fundamentais para a educação dos cidadãos e foram escritos para serem declamados e memorizados. Entretanto, a eficácia do papel formativo destes poemas dependia da maneira como eram recitados pelos poetas⁵. Além disso, o que Platão está chamando de poesia no contexto da *República* tem a ver com as composições miméticas (VILLELA-PETIT, 2003, p. 52). Não se trata, pois, da mera composição em versos, mas da poesia homérica, os escritos trágicos, cômicos ou épicos.

A função educativa dos poemas se juntava à função estética na medida em que o uso de tais poemas promovia algum grau de comoção e de diversão aos ouvintes, através da reprodução narrativa das ações e conflitos que se cristalizam em doutrinas proclamadas, recomendações ou prescrições (RODRIGO, 2006, p. 526). Porém, é importante advertir que há uma diferença entre a os poetas e a cultura formativa. No caso dos poetas, cabia a eles o objetivo de instruir por meio do despertar de sentimentos aos ouvintes. Provavelmente, Sócrates direciona a sua crítica a este segundo fator, isto é, ao uso dos poemas como principal instrumento educativo tanto por parte da população em geral quanto por parte dos filósofos.

Na época em que a *República* foi escrita, a Grécia estava passando por um *processo de laicização da palavra* (RODRIGO, 2006, p. 527). No período arcaico (Séc. VIII a VI a.C.), predominava-se a palavra poética de inspiração divina e mítica que, indiscutivelmente, se colocava como portadora da verdade (*alétheia*), diz Lídia Maria

⁵ O tema dos modos de enunciação poética está presente na *República* III, 398d. Segundo Maria da Penha Villela-Petit, há três elementos presentes na enunciação (*mélōs*): as palavras, a harmonia e o ritmo (2003, p. 66). Estas duas últimas compõem os elementos mais significativos do ponto de vista ético-pedagógico da poesia. Na constituição da *pólis*, sugere-se que há harmonias e ritmos que devem ser evitados, pois elas influenciam substancialmente no enfraquecimento do caráter do cidadão.

Rodrigo: “uma vez que seu estatuto não dependia de nenhuma exigência de demonstração, nem estava submetido a qualquer contestação” (*ibid.*). Por outro lado, no período clássico (Séc. V a IV a.C.), a Grécia passou por profundas transformações no seu quadro social e político com o advento da *pólis*. Como consequência desse processo, muda-se o regime do uso da palavra, marcado pela livre discussão e pelo debate público, o que acabou culminando no questionamento da palavra poética. É exatamente nesse contexto que a *República* de Platão se solidificou como uma das obras-chave do processo de laicização da palavra. É importante salientar também que a crítica de Platão aos poetas se direciona a respeito da imagem apresentada por Homero no que concerne aos deuses (VILLELA-PETIT, 2003, p. 55). Em suma, à medida que a poesia foi perdendo lugar no debate público e formativo, a filosofia foi ocupando este lugar e assumindo as diretrizes para a formação da *pólis* e do cidadão grego. Para entendermos melhor como ocorreu este processo de laicização da palavra e a mudança de lugar da poesia na estrutura da sociedade grega, veremos como a concepção do divino de Sócrates se consolida como uma resposta crítica à concepção dos deuses almejada pelos poetas.

3. Contra a metamorfização dos deuses na esfera poética

Para termos uma melhor compreensão do contexto em que Sócrates pretende abolir os poemas míticos que associam a natureza divina à natureza humana da cidade produzida de acordo com o discurso⁶, será necessário apresentar alguns tópicos da *República* II. Em sentido amplo, Sócrates está discutindo com Adimanto qual tipo de literatura é ideal para a formação dos cidadãos. Para iniciar essa discussão, o modelo de literatura baseado na construção de uma narrativa fantasiosa sobre a realidade é altamente censurado. Sócrates censura a humanização ou a animalização dos deuses nas obras literárias, sobretudo as de Hesíodo e Homero, diz Platão através da figura de Sócrates: “Efetivamente, são esses os homens que fizeram essas fábulas falsas (*mýthous pseudeís*) que continuam a contar” (*República* II, 377d). Em outros termos, o divino visto por este

⁶ A *cidade fictícia* fundada por Sócrates começa a aparecer na *República* II, 368e, com o objetivo de discutir o alcance da justiça, a saber, se a justiça pertence a um só indivíduo (*ésti andròs henós*) ou se pertence a toda a cidade (*ésti dé pou kai hólēs póleōs*). Para Sócrates, é mais fácil discutir sobre o que é a justiça partindo de uma escala mais ampla do que de uma escala individual, pois não há indivíduos autossuficientes e sim que, através da necessidade, fundam cidades, nas palavras de Sócrates, dialogando com Adimanto: “Fundemos em discurso uma cidade (*tōi lógōi ex arkhēs poiōmen pólin*). Serão, ao que parece, as nossas necessidades (*khreía*) que hão de fundá-la” (*República* II, 369c). Daí em diante, a discussão será direcionada em construir os elementos, as instituições e os papéis de cada cidadão na *pólis* moldada através do discurso.

ângulo se torna fonte da falsidade, contrariando a importância da palavra e da ação na formação do cidadão na *pólis*. A repreensão ao caráter metamórfico do divino ocorre não em sentido absoluto, mas “tem em vista um contexto narrativo onde os deuses se transformam com o fito de cometer ações vis, enganando os homens. É sobre essa representação dos deuses que recai a sua crítica” (VILLELA-PETIT, 2003, p. 64).

No livro II da *República*, em paralelo com a crítica às passagens de Homero que são bastantes suscitadas, a intenção primária desta etapa da obra é elencar as características do cidadão, utilizando da constituição discursiva da *pólis*, sempre levando em consideração a questão da justiça e da injustiça, a qual não abordaremos aqui (VILLELA-PETIT, 2003, p. 58). O que importa aqui é a discussão do projeto formativo da alma humana através da poesia. Este projeto formativo, que foi levado adiante na tradição poética grega criticada por Platão, situa os males no âmbito do divino, como se os próprios deuses fossem responsáveis pelos males que acometem os homens, conforme veremos abaixo (*ibid.*, p. 62). Esse indicativo será importante para fundar, no livro II, um protótipo da *teologia platônica*, que é diametralmente oposta em relação à *teologia* dos poetas.

Entretanto, apesar de sua censura e repreensão, a poesia acaba por ser um instrumento crucial para a educação na cidade. O problema é que a forma de comunicação destas narrativas tem por finalidade fazer com que as afirmações falsas sobre os homens e o divino sejam tomadas por verdadeiras (ROSEN, 2005, p. 87). Sobre este ponto, pelo menos nos livros da *República* que examinaremos neste artigo, Sócrates está especialmente interessado nas narrativas que são contadas sobre os deuses pelos grandes poetas. Stanley Rosen indica que o problema destas narrativas não está necessariamente nos grandes poetas que compuseram versos que exprimem uma nobreza de alma, mas na sua comunicabilidade: “Pois os mitos 'inferiores' contados por mentores e pais às crianças são cópias dos 'grandes' mitos contados pelos poetas, então eles devem se submeter à censura” (*ibid.* Tradução minha). Contudo, mesmo que os grandes mitos não sejam verdadeiros necessariamente, eles se tornam essenciais na medida em que podem ensinar o que é nobre e o que é desprezível aos cidadãos.

Por um lado, o divino visto por este ângulo se torna fonte do que é falso, contrariando a importância da palavra e da ação na formação do cidadão na *pólis* em discurso. A repreensão ao caráter metamórfico do divino ocorre não em sentido absoluto, mas “tem em vista um contexto narrativo onde os deuses se transformam com o fito de cometer ações vis, enganando os homens. É sobre essa representação dos deuses que recai

a sua crítica” (VILLELA-PETIT, 2003, p. 64). Por outro lado, no final da *República II*, Sócrates e Adimanto discutem que tipo de literatura deve ser adotada na formação dos cidadãos, no tocante à teologia (379a). Neste quesito, para Sócrates, importa menos o estilo literário do que a forma como o deus é descrito e narrado. Ao contrário dos poetas como Homero que associou os deuses com as dissimulações, exageros e fraquezas humanos, o deus almejado na literatura da nova república deve ser *essencialmente bom* (*agathòs hó ge theòs tōi ónti*) (379b), ou seja, o deus não deve ser descrito ou narrado como um ser que comete males ou que é causa destes (*kákon*)⁷. Além disso, o deus – pensado sob a figura de Sócrates – sendo essencialmente bom, não é causa de todas as coisas, mas sim causa de bens unicamente (379c):

Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo (*pántōn án eíē aítios*), como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus.

Ao contrário, nos poemas homéricos evocados por Sócrates, há passagens que claramente imputam a Zeus a posse tanto dos bens quanto dos males: “Sobre os umbrais do palácio de Zeus dois tonéis se acham postos de suas dádivas; um, só de males; de bens o outro cheio” (*Iliada*, XXIV, 527-8).

Outra característica almejada na descrição de como deve ser narrado o deus pelos poetas em sua nova *pólis* é a sua simplicidade (*è haploûn te eínai*) (*República II*, 380d). Em contraposição aos gêneros poéticos que Sócrates repudia, os deuses são descritos como seres que podem assumir diversas formas (*pollás morphás*) para iludir os humanos. Se os deuses são capazes de mudar a sua forma, conseqüentemente podem ser alterados por alguma influência alheia, o que anula toda a sua simplicidade e seu caráter de ser causa do bem de todas as coisas, conclui Sócrates (381c):

Logo, é impossível até a um deus querer alterar-se (*hautòn alloioûn*), mas, segundo parece, cada uma das divindades, sendo a mais bela e melhor que é possível, permanece sempre e de uma só maneira com a forma que lhe é própria (*ménei aei haplōs em tēi hautoû morphēi*).

⁷ A censura à forma como Homero se referiu aos deuses já ocorria em um período anterior ao Platão (RODRIGO, 2006, p. 527). Nos fragmentos de Xenófanes, por exemplo, os poemas de Homero e de Hesíodo reproduziram uma perspectiva dos deuses que lhes atribuem como qualidades as fraquezas humanas. Heráclito, por sua vez, era ainda mais radical, ao sugerir que Homero deveria ter sido expulso e açoitado.

Uma referência contrária a esta constatação é narrada por Sócrates, quando ele se remete à *Odisseia* XVII, 485-6, cujo trecho relata a capacidade dos deuses em se manifestarem sob variados aspectos. Desse modo, o modelo poético a partir do qual deverá ser usado para compor prosas e versos sobre os deuses na nova cidade tem por princípio a imutabilidade e a simplicidade (383a). Portanto, o tipo de formação humana proposta por Sócrates, que tem o gênero poético como forma de divulgação, não deve tratar os deuses como seres que se assemelham aos humanos, mas conduzir a alma humana para a contemplação do bem e da simplicidade divina, que se encontra para além da corruptibilidade da natureza humana.

Sócrates está ciente de que o poeta que pretende participar positivamente da educação do guardião e do cidadão não conseguirá expor a verdadeira natureza do deus. Neste caso, o mito permitiria fantasiar a imagem do deus desde que seja preservada a nobreza de caráter para servir de bom modelo a ser seguido. Por outro lado, se os poetas se disporem da inalcançável tarefa de pretender dizer o que é o deus verdadeiramente, o efeito de sua comunicação pode ser devastador e desorientador, pois o que pretende ser verdadeiramente dito sobre o deus se espelhará nas características humanas, mormente viciosas.

É interessante observar que os trechos da *República* que tratam sobre teologia, há uma passagem do uso plural do termo deus para o singular (*theós*) (ROSEN, 2005, p. 90)⁸. A princípio, o uso do *deus* no singular pode ser um reflexo do abandono de uma concepção deística da existência de uma variedade de deuses com características metamórficas narrados pelos poetas. Para Sócrates, “Tal como o deus é realmente, assim é que se deve sem dúvida representar” (*hóios tynkhánei ho theòs ón, dépou apodóteon*)” (*República* II, 379a7). Contudo, o texto não oferece muitos elementos que sustentam esta passagem da pluralidade para a singularidade divina – pelo menos não neste momento, apenas o fato de ele ser genuinamente bom e por isso deve ser tratado como tal. Para Rosen Stanley, seria *politicamente salutar* e nobre aos cidadãos acreditarem em um deus que seja unicamente bom, para inspirar as nobres ações.

Acompanhado da crítica aos poetas, no final do livro II, Sócrates faz uma reconsideração radical da religiosidade grega, com o objetivo de revisar os valores divinos

⁸ Na interpretação de Stanley Rosen: “A mudança de volta para o singular 'deus' sugere que a unidade e a bondade se referem a um nível ontológico maior do que a coragem e a temperança” (2005, p. 91).

a serem apreendidos e imitados pelos homens (ROSEN, 2005, p. 91). Contudo, Sócrates está ciente de que é muito difícil romper com a moralidade de inspiração divina que rege a sociedade grega, visto que tal moralidade já tem bem definida a respeito do que é benéfico ou prejudicial às pessoas submetidas a ela. Por conta disso, pensar em um novo modelo de *pólis* em reconsideração aos valores divinos deve preservar esse consenso coletivo do que é benéfico e prejudicial: “uma nova interpretação do bem e do mal não pode contradizer as perspectivas que são universalmente sustentadas sobre esta questão” (*ibid.*).

Se o deus for causa apenas do que é bom, ele não pode ser responsabilizado por todas as coisas nocivas, ruins e prejudiciais que ocorrem no mundo humano. As querelas existentes entre os humanos é que pode ser considerada a fonte do que é prejudicial. Muitas das nossas discórdias são motivadas pela destemperança que temos em relação aos nossos prazeres e sofrimentos. Deste modo, é precisamente por este motivo que Sócrates sugere que não podemos atribuir os nossos prazeres e sofrimentos ao deus. Além disso, Stanley Rosen faz uma observação hipotética bastante cabível do motivo pelo qual Sócrates opta pela unicidade divina: “Talvez a resposta é que se há dois ou mais deuses, haveria lugar para o desacordo na natureza do bem” (2005, p. 91). Por conta disso, todas as passagens poéticas que responsabilizam os deuses pelos males humanos devem ser banidas da *pólis*.

Ressalta-se que outro motivo que levou Sócrates a pensar numa reformulação da teologia grega no sentido de privilegiar o deus singular é a supressão do caráter metamórfico dos deuses (ROSEN, 2005, p. 92). Por sua natureza, se o deus deve ser apresentado como ele é, naturalmente ele não deve mudar a sua forma; e se fosse mudar a sua forma, ele poderia mudar para algo melhor ou pior, o que é inadmissível. Da mesma maneira, como consequência, o deus tratado singularmente não teria motivos para mentir, seja por ignorância, seja por medo, considerando que a dissimulação de sua forma é uma expressão da falsidade. Deste modo, os critérios qualitativos de *melhor* ou *pior* só se aplicam aos seres submetidos à mudança e alterações, como os humanos.

Elencado estes fatores que ajudaram a constituir alguns elementos de uma teologia platônica, devemos advertir que não é o objetivo deste artigo adentrar no núcleo dos ensinamentos que Platão desenvolve a respeito do deus ou da contemplação divina, já que o nosso interesse na *República* se encontra numa discussão ainda prévia a um posicionamento rigorosamente filosófico sobre o tema. Nisso, devemos concordar com a tese de Victor Goldschmidt de que, em suas obras, “Platão antes nos ensina a duvidar das

coisas sensíveis que a conhecer as Formas [o Deus, o Bem]” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 34). Isso se justifica, pois, a *República* não oferece *a priori* nenhum princípio; entretanto, é preciso acompanhar o que antecede ao *princípio* da contemplação do bem na *República* – e o que o antecede é a formação do homem que se concretiza pelo distanciamento dos aspectos passionais e sensíveis do mundo. Por isso, ficaremos centrados num Platão ainda pré-dialético no arcabouço da *República*. É pertinente nesta etapa do diálogo o exame das *imagens* em que se constrói o modelo sensitivo da realidade, cujos resultados e resolução implicará na *Alegoria da Caverna*, na *República* VII. Portanto, os pressupostos da *conversão dialética*, evidentemente impossibilita a contemplação do divino através do caráter passional da existência humana.

Além disso, a dialética platônica não diz respeito aos gêneros poéticos pois ela está diretamente relacionada com o “apagamento progressivo da pessoa dos interlocutores” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 47). Isto é, pouco importa a narrativa sobre as vidas e os sofrimentos que acometem os personagens. O que realmente importa no método dialético platônico é a contemplação intelectual do bem, algo que vai para além de qualquer personalização narrativa ou paixões que afetam a alma. Contrariando os dogmas míticos da época, o método platônico opera com a premissa de que o deus não está ao alcance dos humanos e não teria nenhuma *aparência* tal como a poesia parece sugerir (*ibid.*, p. 51).

Quando Goldschmidt afirma que os primeiros livros da *República* correspondem a uma etapa ainda pré-dialética do diálogo, não quer dizer que o pensamento dialético não esteja ali presente. Na visão de Maria da Penha Villela-Petit, nos livros II e III, já há um indício de confronto entre as palavras dos poetas e o método platônico de pensar, “que se esforça não em repetir, por ouvir dizer, como as coisas se passaram ou se passam, mas em determinar melhor as coisas de que se fala” (*ibid.*, p. 56). Entretanto, como opera a crítica platônica à poesia homérica? Como veremos no exame dos trechos abaixo, com a exposição de algumas passagens da *Iliada* e da *Odisseia*, trata-se de questionar as falhas implícitas nestas passagens e determinar as inadequações para a atividade intelectual voltada para a verdade.

Segundo o historiador e biógrafo dos filósofos antigos Diógenes Laércio, o contraponto do divino que Platão desenvolveu a despeito dos deuses da poesia homérica, que carregam em si este caráter metamórfico, parte da influência que o filósofo recebeu de um poeta e dramaturgo grego chamado Epicarmo (ca. 540 a.C. - 448 a.C.) (LAÉRCIO, 2008, p. 87). Este poeta foi um dos primeiros a sugerir que os deuses pertencem

plenamente ao plano do inteligível, sem compartilhar em nada do aspecto sensível da realidade, donde se emergem os aspectos afetivos e sentimentais que compõem a condição humana. Este modo de existir expresso pela via da manifestação dos sentimentos seria, em primeira instância, uma expressão do caráter mutável dos homens. Por essa razão, Platão enaltece em sua obra uma vida voltada para o intelecto e para a contemplação do que é eterno e sumamente inteligível em detrimento do que é mutável e corruptível.

Em contraposição às concepções deísticas encontradas nas poesias homéricas, a doutrina platônica ressignifica a concepção do deus. Esta concepção o coloca como causa do ordenamento da matéria informal e desordenada (LAÉRCIO, 2008, p. 100). O deus, segundo tal doutrina, forma o universo perceptível pelos sentidos. Embora o deus contenha todos os seres vivos e animados, de modo algum deve ser confundido com eles, por isso ao deus não deve ser atribuído características que se apresentam apenas aos humanos, diz Diógenes Laércio (2008, p. 100):

Com efeito, a mais bela das coisas criadas deve-se a melhor das causas ininteligíveis, de tal modo que, sendo essa a natureza do deus e sendo o universo semelhante ao melhor em sua beleza perfeita, a nenhuma outra criatura poderá assemelhar-se senão ao deus.

Em resumo, seria simetricamente oposto ao que é dito nos trechos teológicos da *República* pensar em um deus que carrega em si os atributos passionais ou sensitivos humanos, inclusive aqueles responsáveis pela manifestação do riso, como veremos na sequência. Pois, assim como o deus está para fora de todo o desordenamento em que o humano participa, também seria, a rigor, imune à decomposição e às paixões (*ibid.*, p. 101).

Dito isso, no próximo tópico passaremos da discussão teológica da crítica à poesia do livro II da *República* para uma discussão psicológica. Precisamente falando, como a poesia é capaz de moldar um estado afetivo ao indivíduo e as razões pelos quais isso pode ser prejudicial na perspectiva socrática, segundo o livro III.

4. Ponto de vista poético das afecções humanas e a objeção socrática

A repreensão de Sócrates ao enaltecimento do prazer e do sofrimento por parte dos poetas submete-se a um propósito maior na *República* no que concerne ao modo de

vida a ser vivida: fazer entender as limitações dos nossos desejos e prazeres através de uma atitude intelectual (ROSEN, 2005, p. 82). A corrupção da *pólis* e do indivíduo humano ocorre quando a temperança de nossas afecções falha, levando-nos ao desordenamento interno (relativo à nossa alma) e ao desordenamento externo (que parte de nossa relação com a *pólis*, para a satisfação de nossos desejos e o apaziguamento de nosso sofrimento).

Por conta destes desordenamentos internos e externos que experimentamos ao longo da nossa vida e a normatização destes pelo uso formativo da poesia, Sócrates também acaba sendo um grande crítico da poesia para a formação dos jovens e adultos na *pólis*. Veremos como esta crítica se configura utilizando de exemplo a poesia homérica (*A República III, 387b*):

[...] pediremos vênias a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se os apagarmos, não que não sejam poéticas e doces [os poemas homéricos] de escutar para a maioria (*oukh hōs ou poiētikà kai hēdéa tois pollois akoúein*); mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravidão mais do que a morte.

Observa-se aqui que a crítica não é feita em caráter meramente negativo quanto ao uso da poesia. Isto é, Sócrates não nega que ouvir as poesias homéricas representam um momento prazeroso (*hēdéa*) ao ouvinte. Mas, ao mesmo tempo, uma educação baseada nas poesias homéricas pode levar os cidadãos a privilegiar o prazer que, por conseguinte, exercerá um grande domínio sobre as suas vidas.

Além disso, devemos deixar claro que não é só o prazer que é despertado na fruição da poesia homérica, mas sim sentimentos de toda espécie, que podem se manifestar de forma exagerada, a tal ponto de prejudicar a integridade do cidadão e do guardião (*República III, 387b-c*):

Portanto, devem ainda rejeitar-se todos os nomes terríveis e medonhos (*pánta tà deiná te kai phoberà*) relativos a estes lugares, “Cocito” e “Estige”, “espírito dos mortos” e “espectros”, e outras designações do mesmo jaez que fazem arrepiar (*phritteîn*) quem os escuta [...]. Mas nós receamos que os nossos guardiões (*tōn phylákōn*) devido a tais arrepios, fiquem com febre e amolecidos, mais do que convém.

Aqui, Sócrates observa que, nos poemas homéricos, até os nomes dos lugares

podem alterar profundamente o estado de ânimo dos cidadãos, em especial dos guardiões, tanto para evocar algum tipo de prazer quanto para trazer à tona algum tipo de sofrimento. Em suma, um dos usos característicos da poesia, tem por finalidade o despertar de sentimentos aos ouvintes, através das narrativas de sofrimentos de *homens célebres* (*tōn ellogímnōn andrōn*) (*República* III, 387d). Tudo isso, para Sócrates, gerará aos cidadãos uma espécie de exacerbação dos sentimentos na menor das adversidades ou peculiaridades que definem a dinâmica da vida humana. Privado desse tipo de poesia, o cidadão “lamentar-se-á menos, o suportará com mais doçura uma desgraça destas⁹, quando ela o atingir” (*República* III, 387e). Desta maneira, os cidadãos e os guardiões devem ser educados para suportar os problemas inerentes à condição humana.

O exemplo por trás disso, na *Iliada*, são os personagens Príamo e Aquiles, ambos descendentes dos deuses (*República*, 388a – b). No caso do primeiro, Príamo se descontrola: “a rolar-se na imundície e a chamar cada um dos guerreiros pelo seu nome” (*Iliada*, 22, 414-415), ao ver Aquiles ultrajar o cadáver de Heitor nas muralhas de Troia. No caso do segundo, está a reação descomedida e indigna de Aquiles quando Pátroclo, o seu fiel companheiro, tomba nos campos de batalha. Ao ver de Sócrates, estas atitudes não representam nem um pouco o que poderia ser um comportamento adequado dos descendentes de deuses frente as adversidades da vida humana.

A repreensão de Sócrates à figura de Aquiles no livro III se dá pelo questionamento da constituição poética do herói, que deveria servir de modelo aos guardiões no que concerne ao sacrifício da própria vida em prol da *pólis* construída em discurso (VILLELA-PETIT, 2003, p. 65). Contudo, a representação poética do herói visto nos trechos da *República* III o mostra manifestando o seu estado afetivo sem autocontrole e sem *harmonia interior*. Evidentemente, tal manifestação acaba por ser indigna a um semideus. Por um lado, uma das coisas exigidas pelo processo formativo do indivíduo humano é a coerência entre a ação e a palavra. Neste caso, no seu estatuto de semideus, um herói se comportar de acordo com as fraquezas humanas retrata uma das mais gritantes incoerências. Por outro lado, a poesia pode ser útil no processo formativo do cidadão se oferecer “a possibilidade de imitar aqueles heróis que se distinguem pela beleza de seu caráter e de sua conduta” (*ibid.*). Na *República* II e III, contudo, não há um exame sobre este caráter mimético da poesia, já que nestes livros em específico a discussão é mais voltada à censura e aos limites do seu uso.

⁹ Isto é, “ser privado de um filho, ou de um irmão, ou de riquezas, ou de qualquer bem desta espécie” (*República* III, 387e).

Feita esta breve exposição, qual seria então a intenção da poesia no sentido proposto no diálogo? A produção poética parte da premissa relativa à fusão entre a dimensão ética e a dimensão estética, como um traço característico da cultura grega (RODRIGO, 2006, p. 528). No entanto, a crítica platônica, transmitida pela figura de Sócrates, serve como um elemento dissociador destas duas dimensões e, mais do que isso, conflitua o ideal estético dos poemas em relação aos seus conteúdos morais. A contradição e o conflito entre tais elementos se encontram (*ibid.*, p. 529):

[...] nas referências atemorizantes ao Hades [que] atentam contra a coragem (*thymós*); menções indignas e desrespeitosas aos deuses [que] depõem contra a piedade; a descrição dos heróis em posturas e comportamentos condescendentes em relação à bebida, à comida e ao sexo [que] peca do ponto de vista do desenvolvimento da temperança (*sophrosýne*).

Em resumo, estes aspectos representam tudo o que é antagônico aos princípios formativos dos cidadãos dos guardiões, descritos nos livros II e III da *República*. Entretanto, é indubitável para Platão que estes poemas sejam providos do encanto e do prazer estético propiciado aos ouvintes, o que não faz questionar o seu valor artístico. Porém, o que leva Sócrates a censurá-lo é justamente o *desvio* de uma vida reta que tais poemas podem propiciar caso estes fossem utilizados com o propósito de levar à tona o prazer e o sofrimento ao ouvinte.

Assim sendo, quanto mais intenso é o prazer ou a dor provados pela poesia, maior será a sua eficácia em convencer os ouvintes a agir de forma desordenada e descomedida. Toda proposta poética que visa agradar ou desagradar ao extremo os cidadãos e guardiões devem ser banidas da *pólis*. Mas Sócrates resguarda as propostas poéticas que visam a austeridade e o reto caminho para o *bem*. A expulsão do poeta da *pólis* é um ponto que permanece em aberto na *República* III, pois o seu retorno “à cidade ideal fica condicionado à comprovação da possibilidade de conciliar a beleza da arte poética com sua missão educativa (RODRIGO, 2006, p. 531). Neste caso, a proposta platônica visava subsumir a atração e a beleza dos poemas ao ideário da *paideía* na *República*. A censura às passagens da *Iliada* e *Odisseia* citadas nos livros II e III não parece refletir integralmente a opinião de Platão aos textos homéricos. Entretanto, é importante advertir que na fase pré-dialética da *República* conserva-se eminentemente a expulsão do poeta.

No livro III, a censura do gênero poético serve como um pano de fundo para uma classificação hierárquica das funções da alma que serão elencadas no livro IV

(RODRIGO, 2006, p. 534). Mesmo que não seja o nosso objetivo examinar e analisar os temas tratados neste livro, faremos um breve resumo. Da melhor para a pior, seriam estas as partes da alma: a racional (*logistikón*), a colérica ou irascível (*thymoeides*) e a apetitiva ou concupiscível (*epithymetikon*)¹⁰. As imagens e os sentimentos evocados pelas poesias se atinam precisamente à parte concupiscível da alma, em contraposição ao desenvolvimento da parte racional (*ibid.*, p. 536):

Os poetas imitam os seres humanos sob o domínio do amor, da ira, de todas as paixões penosas ou aprazíveis da alma. Portanto, imitam os piores impulsos da alma humana e contribuem para fortalecer sua parte inferior e desejante, encorajando o homem a entregar-se às suas emoções e sentimentos imediatos, resistindo, assim, à medição da razão.

A consequência cabal da poesia, caso esteja direcionada à satisfação dos apetites, é o mau governo que um cidadão terá sobre si mesmo. À medida que a poesia, tal como a homérica, colocava como prevista a indissociabilidade entre ética e a estética, Platão colocava, em nome de uma educação motivada pelo domínio da parte racional sobre a apetitiva, uma dissensão entre filosofia e poesia (*ibid.*, p. 537). Por ser elaborada conforme critérios sumamente racionais, caberá à filosofia constituir esta nova *paideia* grega do período clássico.

A partir de agora, rumemos para a última etapa deste artigo. Utilizaremos de um exemplo de como a poesia pode influir na constituição anímica de um indivíduo, a partir de um breve estudo sobre a divinização do riso no final da *República* III. Para isso, faremos um exame preliminar do aspecto cultural do riso na Grécia Antiga; este exame se faz necessário pois partimos do pressuposto que as afecções humanas passam por evoluções de acordo com o contexto cultural e, deste modo, não podem ser tratadas homogeneamente. Este panorama deixará mais claro como Sócrates acompanhou a mudança do estatuto do riso na antiguidade através da crítica à poesia.

¹⁰ O argumento da tripartição da alma inicia na *República* IV, 435c. De forma mais precisa, Sócrates descreve as três partes que compõem a alma entre os trechos 436a-c: “Compreendemos (*manthánomen*), graças a um [elemento da alma]; irritamo-nos (*thymoúmetha*), por outro dos que temos em nós; desejamos (*epithymoúmen*), por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira”.

5. O riso na *República III*: antecedentes contextuais e a crítica socrática

Começemos, então, com um exame contextual acerca do problema da divinização do riso. A gênese da bufonaria e da produção cômica parte de um tipo de recurso literário que diz respeito à cultura da produção do riso (*gelatopoiós*) (BREMNER, 2000, p. 19). Pela análise de Jan Bremner, o riso é, em sentido amplo, considerado uma manifestação da reprodução do grotesco em relação às obras criadas pelo homem, resultantes das distorções da ordem social estabelecida, sobretudo em Atenas. Verena Alberti esquematiza a hipótese de que as origens da teoria do riso na antiguidade culminaram possivelmente no consenso de que a risada seria uma afecção (*páthos*) da alma (*psykhé*) (2002, p. 39). Desta forma, o riso para os antigos do ocidente sempre foi um tema cercado de mistérios devido à dificuldade de delimitar o que seria o riso e o objeto risível (*gelóion*) ou, melhor dizendo, aquilo que provocaria a manifestação do riso aos homens. A palavra grega *gelaiós* foi mais propriamente traduzida como algo digno de ser risível ou cômico; no entanto, ser ridículo ou ser cômico em tal época não tinha uma conotação socialmente negativa antes do século IV a.C..

Na esfera divina, Bremner explicita a respeito do lugar do riso na antiguidade grega (2000, p. 16):

Era típico da civilização grega que as ocasiões do riso e zombaria não fossem as do cotidiano, mas as do convívio social e das festividades. Os grandes festivais religiosos, em especial, permitiam aos gregos relaxar os padrões de comportamento e entregar-se ao riso autêntico e ao humor irreverente.

Dentre os festivais religiosos que aceitavam o valor da comicidade, Dionísio e Deméter são as divindades que mais se adéquam ao plano de inversão social permitido nestes festivais, devido às suas excentricidades em detrimento das festividades dedicadas a outros deuses. Além dos festivais, o simpósio na Idade Arcaica (800-500 a.C.) era também considerado como um lugar social do riso, a saber, o simpósio era um espaço onde a nobreza demonstrava a sua superioridade em relação aos estamentos inferiores da hierarquia social grega: “Aqui, os aristocratas discutiam política, firmavam alianças e, por último, mas não menos importante, se entretinham com dados e jogos” (*ibid.*).

Se antes do século IV a.C. o senso de humor era considerado uma forma de capital social na antiguidade grega, após este tempo, com a mudança dos costumes da civilização da época, a bufonaria conheceu a sua derrocada. Este fato histórico deu margem para a

aristocracia ateniense valorizar um senso refinado de humor, diz Bremmer: “Evidentemente, a maré mudara e as maneiras mais refinadas que aos poucos se desenvolviam entre os aristocratas atenienses devem ter começado a tornar inaceitáveis os ataques pessoais e o humor menos refinado” (2000, p. 20). Toda esta mudança no paradigma dos artefatos produtores de riso tem como pano de fundo o refinamento moral, contexto ao qual “contar piadas” tornou-se “passagem para a agudeza de espírito (*eutrapelia*)” (*ibid.*, p. 25). Assim sendo, se a ausência do riso caracterizava uma característica de indivíduos ausentes do contexto ritualístico no período arcaico, posteriormente, passou a caracterizar indivíduos de temperamento culto e refinado, digno de participar da vida política na sociedade grega. Começa-se, então, uma evidente preocupação em relação ao poder ofensivo e descomedido que o riso pode ter. E Sócrates se colocava como um dos personagens que compartilhava dessa preocupação.

Levando em consideração este breve resumo sobre o riso na antiguidade grega, como se desenvolve a questão do riso na *República*? Este será o assunto subsequente ao que vimos até agora do diálogo (*República* III, 388e – 389b). Sócrates se opõe à poesia enquanto instrumento formativo do caráter do cidadão por, majoritariamente, induzi-lo ao descomedimento de seus sentimentos, e isso inclui o riso. Assim, os cidadãos e os guardiões “também não devem ser amigos do rir (*philogélōtas*); porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento (*iskhyrōi gélōti*), tal fato causa-lhe uma mudança também violenta (*metabolèn zētei tò toioûton*)” (*República* III, 388e). Pois bem, fica claro neste trecho que Sócrates despreza as pessoas que possuem alguma afinidade com o riso como indignos de viver na cidade ideal da *República*. Ter grande afinidade com o riso é um passo para que o cidadão deixe de controlar o grau de intensidade deste sentimento. Ao passo em que ele deixa de ter controle sobre este sentimento, mais propenso seria para o indivíduo deixar de ter controle sobre a totalidade de suas afecções, podendo assim torná-lo violento. No entanto, a princípio, Sócrates não *proíbe* o riso, mas é um forte opositor aos indivíduos que incluem o *rir* como marca característica do seu modo de vida.

No trecho seguinte, que finalizará a exposição de Sócrates especificamente ao tema do riso, há uma rigorosa reprovação por parte do filósofo a respeito da associação entre o riso e os deuses – recurso utilizado também nos poemas homéricos: “Por conseguinte, não é admissível que se representem homens dignos de consideração (*anthōpous axious lōgou*) sob a ação do riso; e muito pior ainda, se se tratar dos deuses (*èàn theoús*)” (*República* III, 388e – 389a). Ou seja, se o riso em demasia é considerado uma manifestação indigna da condição humana, atribuir tal sentimento aos deuses é uma

afronta ainda mais grave. Um exemplo desta afronta é encontrado na *Iliada* 1 599-600, evocado pelo próprio Sócrates: “Um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem-aventurados, ao verem Hefestos afadigar-se pelo palácio fora (*ásbestos d'ár'henōrto gélōs makráresi theoîsin, hōsîdon Héphaiston dià dómata poipnúonta*)” (389a). O que podemos concluir com a análise destas passagens? Que Sócrates passa a desvincular o riso e os sentimentos humanos da existência dos deuses. Em outras palavras, o riso se tornará algo depurado dos traços característicos que compõem a condição divina e, por conseguinte, será considerado um traço característico exclusivamente humano.

Fica claro, pelo menos de acordo com os trechos examinados da *República* II e III, que a vida filosófica é impensável sem uma crítica rigorosa e uma rejeição enfática à comédia enquanto modo de vida apropriado a um indivíduo na *pólis*. No entanto, é sabido que os diálogos platônicos são repletos de situações de humor, especialmente da ironia por parte da figura de Sócrates. Esses momentos do texto é parte de uma estratégia pedagógica de trazer ciência às diferenças e limites entre o conhecimento e a ignorância ou entre o vício e a virtude humanos, nas palavras de Michael Naas sobre o caráter humorístico dos textos platônicos: “a comédia é sempre uma parte muito séria da economia da filosofia, e quando corre-se o risco de se tornar algo mais do que isso, deve ser, em si mesma, rejeitada e desprezada” (2016, p. 14. Tradução nossa). Ciente de que Sócrates não impõe nenhum caráter estritamente proibitivo ao riso, o próprio riso e o risível passariam a assumir uma função educativa no sentido de tornar um cidadão apto a distinguir os vícios das virtudes. Por outro lado, a comédia ou toda manifestação literária do risível se torna problemática quando possui um fim em si mesma. O aspecto principal do uso do humor nos diálogos platônicos é a denúncia ao contraste existente entre as ações e as palavras do indivíduo que se afiguram como objeto do riso (NAAS, 2016, p.16). Um exemplo bem evidente deste aspecto se encontra no diálogo *O Banquete*, num momento em que Alcibíades entra no *symposium* embriagado, mas tenta se fazer honrado através de um discurso altamente enaltecendo ao Sócrates (*Banquete*, 212d-223d).

Na esfera da narração poética do divino, atribuir aos deuses os males e os vícios humanos têm por consequência a perda do referencial máximo do que seria belo e nobre, dando também a chancela aos homens para clamar aos deuses coisas aparentemente boas, embora verdadeiramente sejam prejudiciais (NAAS, 2016, p. 16). Desta maneira, tornar os deuses risíveis ou capazes de rir os desqualificam da verdadeira e honesta cumplicidade entre as suas palavras e as suas ações. Por outro lado, no ponto de vista das operações do raciocínio, o que é considerado risível ou ridículo parte de uma consequência ilógica dos

lapsos das nossas operações intelectuais, causados também por uma formação inadequada do indivíduo que se pretende cidadão da *pólis* (*ibid.*, p. 17). Este tipo de humor que preza pelo caráter ridicularizador do homem que se apega às suas fraquezas é próprio a uma casta de uma multidão sem instrução e sem formação.

As consequências da imoderação e do descomedimento do riso que Sócrates faz alusão no livro III da *República* serão sentidas na alegoria da caverna, no livro VII (517a). Porém, façamos uma breve advertência: o nosso objetivo não será o de examinar o contexto nem os termos ali envolvidos a respeito da ascensão do filósofo à contemplação do bem e o seu retorno à caverna. Restituiremos a alegoria apenas para tratar da temática em questão, à luz da interpretação de Michael Naas (2016, p. 17). Quando o filósofo sai da caverna, contempla o bem e retorna aos seus concidadãos agrilhoados, iludidos pelas sombras que nada fazem além de despertar os baixos prazeres dos sentidos, o filósofo é zombado e ridicularizado pelos que estão presos no fundo da caverna. A passagem desse estado de zombaria para o de raiva e violência é quase imediata e a consequência disso tudo é a baixeza e a vilania que passaria a predominar no comportamento da *pólis*. Portanto, o incentivo ao riso como fim em si mesmo pode despertar, em última instância, o que há de pior nos seres humanos.

No livro III da *República*, o valor do riso é examinado também sob o prisma político (NAAS, 2016, p. 20). A reação socrática a este exame está no controle do estado a todas as manifestações poéticas ou literárias que rementam à comédia e à risada. Além disso, este controle se concretizará na formação do jovem cidadão, para que ele se torne comedido. Lembremos que Sócrates não condena o riso de todo, mas sim uma reação violenta e descontrolada frente ao risível, diz Michael Naas (*ibid.*):

Consequentemente, Sócrates argumentará que nem os deuses e nem os homens de bem devem ser representados em disposições incontroláveis do riso e nem imitações ou representações que provoquem o riso devem ser permitidas, visto que estes também podem ter uma influência destrutiva no caráter de alguém.

Em sentido amplo, Sócrates propõe uma educação que torne os cidadãos capazes de comedir os seus sentimentos, tanto em situações favoráveis quanto em situações adversas, já que a intempestividade e o exagero configuram a incapacidade de um indivíduo de se comportar como um cidadão. Entretanto, o processo de formação do cidadão abre uma segunda concessão ao riso e ao risível como método exortativo de

aprendizado quanto aos exercícios da virtude (*areté*) (*ibid.*, p. 21). Por sua vez, se o riso se direciona ao que é vergonhoso, feio ou ridículo, é necessário ao cidadão conhecer o que é vergonhoso, feio ou ridículo para torná-lo menos suscetível à prática. Em suma, trata-se de uma adaptação do risível ao desenvolvimento das virtudes dos cidadãos.

Uma outra hipótese à reprovação platônica do riso descomedido envolve os aspectos pessoais da figura de Sócrates. Mais do que uma mera coincidência, a identificação grega entre o feio e o risível se consolida nos poemas homéricos e, para os poetas contemporâneos ao Platão, Sócrates era retratado como um sujeito feio e risível: “Tanto para Platão quanto para Homero, o risível é inseparável do feio, e o feio, indissociável do mal ou do repreensível” (NAAS, 2016, p. 19). Para além desta singela constatação estética, a finalidade do riso é a condenação do indivíduo perante a *pólis*, que foi o que aconteceu com o Sócrates. Por outro lado, os textos platônicos buscam a ressignificação da feiura, estendendo-a para a natureza da alma, não somente a do corpo. No caso da alma, a feiura é associada com os aspectos repreensíveis, falsos e risíveis.

O que podemos concluir com a reflexão aqui proposta? Os cidadãos concupiscíveis e que agem em prol dos seus desejos pessoais favorecem a corrupção e, por conseguinte, a inevitável destruição da unidade da *pólis* proposta por Sócrates no diálogo com Adimanto (ROSEN, 2005, p. 80). Por esta razão, além da discussão específica sobre a função e a natureza da justiça, é urgente discutir sobre o cultivo da alma humana. O modelo filosófico voltado para a constituição da *pólis* envolve uma administração racional da natureza humana ou, por assim dizer, do desejo humano (*ibid.*, p. 81). Vimos, com o exemplo do riso, um ato da nossa alma, aparentemente inofensivo, que no momento em que os desejos e as afecções humanas se sobrepõem a uma vida baseada na busca do que é bom e verdadeiro, a cidade se deteriora pela violência e o humano retorna a uma condição de brutalidade. Por sua vez, este é um dos motivos que mostram a importância de uma formação que aspira o humano à condição do deus – com o diferencial de que o modelo teológico esboçado por Platão no livro II não se baseia na descrição poética dos deuses que se inspiram nas facetas desiderativas e afetivas dos humanos, mas sim na contemplação do que é idealmente bom e belo, tema que será delineado nos livros posteriores da *República*.

Referências

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge

Zahar, 2002.

BREMMER, Jan. “Piadas, comediógrafos e livro de piadas na cultura grega antiga” in BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman (org.). *Uma história cultural do humor*. Trad.: Cynthia Azevedo e Paulo Soares, Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

BURNET, John. *Platonis Opera Vol.4*. Oxford: Clarendon Press, 1968, St. II 327a-621d

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Tradução: Leda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

HOMERO. *Iliada*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *Odisseia*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2015.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

NAAS, Michael. “Plato and the spectacle of laughter” in *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, v. 21:3, p. 13-26, 2016.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas: Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2017.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. “Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo” in *Classica (Brasil)*, 19.2, 2006.

RODRIGO, Lídia Maria. “Platão contra as pretensões educativas da poesia homérica” in *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 27, n. 95, pp. 523-539, maio/ago., 2006.

ROSEN, Stanley. *Plato's Republic: a study*. New Haven: Library of Congress Cataloging-in Publication Data, 2005.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. “Platão e a poesia na *República*” in *Kriterion*, Belo Horizonte, nº107, Jun/2003, p. 51-71.

Recebido em: 26/01/2022

Aprovado em: 22/03/2022