

# Casas, património, civilização

## *Nomos versus physis* no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto  
(coords.)

**A RELAÇÃO ENTRE PHÝSIS E MÝTHOS NO LIVRO III  
DA REPÚBLICA DE PLATÃO**  
The relation between *phýsis* and *mýthos* in Plato's *Republic*, Book III

Antonio Carlos Luz Hirsch

Pragma – Ufrj

aclhirsch@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5688-535X>

**RESUMO** – O presente trabalho examina a função do mito no tratamento dispensado por Platão ao chamado conflito entre *nómos* e *phýsis*. A análise se centra no último segmento do Livro III da *República*, mais precisamente na passagem intitulada ‘mito dos metais’, linhas 414b – 417a. O mito é narrado por Sócrates com a intenção de dar um fundamento à noção de que os homens são naturalmente diferentes. O principal argumento a ser desenvolvido diz respeito a uma mudança excepcional no curso da narrativa do diálogo, permitindo a Sócrates passar ao completo comando sobre ela como narrador de um mito. A tese defendida aqui é a de que esta variação concernente ao *lógos* e à *léxis* é fundamental não somente para manter a *pólis* em construção no diálogo no âmbito da *phýsis* mas igualmente consolidar a filosofia como gênero do *lógos*.

**PALAVRAS-CHAVE** – Platão, *República*, mito, *nómos*, *phýsis*, *diégesis*.

**ABSTRACT** – The present work examines the function of myth in the treatment Plato gives to the so called conflict between *nómos* and *phýsis*. The analysis is centered in the last segment of the third Book of the *Republic*, more precisely in the passage named ‘myth of the metals’, lines 414b – 417b. The myth is told by Socrates in attention to the necessity of rendering an account to the natural difference between men. The major argument to be handed here deals with the exceptional change in the course of the narration of the dialogue allowing Socrates to take total control over it as the narrator of the myth. The thesis defended here is that in this passage a variation concerning *lógos* and *léxis* is operated and this is fundamental not only in order to maintain the *pólis* *lógoi* under construction in the dialogue attached to the *phýsis*, but as well to consolidate philosophy as a literary genre.

**KEYWORDS** – *Republic* of Plato, myth, *nómos*, *phýsis*, *diégesis*, philosophy.

## 1. PHÝSIS E NOÛS

Tendo em vista a coincidência temática entre o ‘mito dos metais’, narrado por Sócrates na *República* após ter proposto a educação filosófica para formar guardiões perfeitos (*phýlakas panteleís*) na cidade que funda no *lógos*, gostaria de pontuar este trabalho citando alguns versos da comédia de Aristófanes, *Aves*. Ambos os textos narram a fundação de uma *pólis* e, nos dois casos, a eleição deste tema pode ser compreendida através da reivindicação de *eudaimonía*.

Em *Aves* o problema da felicidade se encontra contraposto aos afazeres da cidade democrática na qual a vida é dominada por questões judiciais e litígios de toda ordem. Dois cidadãos deixam Atenas e vagam enquanto reúnem meios para fundar uma cidade na qual possam desfrutar da vida, livres das lidas que tipificavam a vida cívica em sua cidade de origem<sup>1</sup>. Os homens estão em busca do mítico rei da Trácia, Tereu, que então vive metamorfoseado em uma poupa, tendo tido alterada sua própria *phýsis* quando passou do *génos* dos homens ao *génos* das aves. Os viajantes procuram ‘Poupa’ na esperança de que esta possa conhecer um lugar onde possam viver livres de afazeres, o qual o comediógrafo nomeia justamente *tópon aprágmona* (*Aves* 46, 121, 148). A Poupa deduz que os expatriados buscam uma ‘cidade feliz’ (*eudaímon pólis*) e rápido entende que os auto-exilados desejam mais do que as palavras podem dizer (144, 422-23).

O plano de fundar uma cidade (*oikísate mían pólin; katoikízoimi tèn pólin; didásko mían orníthon pólin*, 173, 193, 549-550), no entanto, esbarra em um grave problema. O coro das aves reconhece nos estrangeiros uma espécie ímpia (*génos anósion*) desde sempre em guerra com os pássaros e acusa a ‘Poupa’ de agir em desfavor da espécie, pondo a perder costumes ancestrais (*thesmoús archaíous*) que fundam a vida política das aves (331, 335). O coro tem ímpetos de restabelecer a justiça entre o *génos* das aves e o dos homens vingando-se dos andarilhos (336-337). Mas a ‘Poupa’, amigo comum das aves e dos homens e conhecedor da *phrónesis* de ambas espécies, deseja de promover a paz, prefere um *lógos* conciliador, centrado em uma versão um tanto avessa ao conflito entre *nómos* e *phýsis* (119). Ela defende os forasteiros atenienses em trâmite no mundo dos pássaros nos seguintes termos:

*ei dè tèn phýsis mèn exthrói tòn dè noûn eisin philói*

E se [fossem] inimigos pela natureza, mas amigos pela inteligência [noûs]  
(371)

Aristófanes faz o ex-governante da Trácia refrear o impulso beligerante do coro refazendo a equação na qual se opõe ‘lei’ e ‘natureza’. A Poupa neutraliza a suposta antinomia entre *nómos* e *phýsis* introduzindo um terceiro termo (*tertium quid*) no debate<sup>2</sup>. O poeta cômico faz Tereu/Poupa indicar o *noûs*, sede da

---

<sup>1</sup> Para uma análise pormenorizada do aspecto utópico de *Aves* cf. Silva 2012: 58. Cf. igualmente Konstan 1995: 44.

<sup>2</sup> A relação entre *Aves* 371 e a sofística é notada por Stewart 1968: 253 e também por Sommerstein 1987: 221. Stewart menciona a inserção do verso como um ‘*tertium quid*’ no que ele chama de “*nómos-phýsis debate*”. É de se notar que a formulação opondo *phýsis* e *noûs* ocorre também em Sófocles. Todavia nos parece inequívoco ser na ocorrência em *Aves* que a construção adquire a feição familiar com o contexto da *República* de Platão, marcado pela construção de uma cidade no *lógos* a fim de satisfazer a demanda por uma regra de vida capaz de proporcionar felicidade aos homens. Cf. Sófocles, *Electra* 1921-1923.

atividade intelectual (*lógismos*) e da reflexão (*tò phroneîn*), como um antídoto à formulação da contraposição entre costume e natureza típica do discurso dos novos intelectuais do século V, como se evidencia no fragmento de Hípias de Élis destacado um pouco mais adiante<sup>3</sup>.

A própria comédia dá conta de explicar como o *noûs*, atrelado a certo exercício do *lógos*, tem capacidade de estabelecer relações de *philía* quando se poderia pensar existir inimizade presumidamente determinada por natureza (*katà phýsin*). Nos versos 627-628 o coro das aves comenta que o forasteiro ateniense seria inimigo, mas devido ao processo de conhecimento produzido no transcorrer da peça, o humano, de inimigo (*ex echthístou*), converte-se em grande amigo (*phíltatos*). A capacidade do *noûs* em tornar amigos supostos inimigos vem a ser um tema também explorado por Platão no primeiro Livro da *República*. A atividade noética materializada no diálogo tem o poder semelhante a um *phármakon* capaz de neutralizar o erro do entendimento, de natureza sofística, de que o *nómos* tiraniza e destoa da *phýsis*. Trasímaco é descrito no texto como uma fera (*hósper thérios*) e comparado a um lobo, mas logo se converte em amigo (*phílos*) e também em companheiro (*hetaíros*, *República* 336b-d, 338e, 348e). A ‘conversão’ se torna ainda mais notável pois Sócrates comenta expressamente que, durante o diálogo, ele e Trasímaco se tornaram amigos e companheiros, embora nunca tenham sido inimigos (498c-d). Platão considera a estimativa de que Sócrates e Trasímaco são inimigos naturais um erro, consignando, em consonância com o que assinala Aristófanes, que a atividade noética e dialógica prova o contrário.

Ao dar origem à refutação da formulação de caráter antitético que opõe costume e natureza, Aristófanes se mostra sensível à formulação do pensamento expresso com máxima clareza no *lógos* de sofistas como Hípias de Élis, a quem Platão empresta as seguintes palavras no diálogo *Protágoras* (337c):

Eu os considero a todos como sendo parentes, íntimos e cidadãos (*syggeneîs te kai oikeíous kai polítas*) pela natureza, não pela lei (*eínai phýsei ou nómoi*), pois o semelhante é parente do semelhante (*tò gàr homoîon tòi homoíoi phýsei*

<sup>3</sup> Há na ‘aventura cômica’ de *Aves* uma refinada reflexão política e esta certamente não passou despercebida a Platão. O verso que citamos aqui nos parece ser o bastante para indicar que o poeta deseja responder à tradição que encontra origem em Píndaro (fr. 169 Snell) e que atribui ao *nómos* soberania na constituição da ordem política. A formulação de Aristófanes, colocando o *noûs* em evidência, estabelece, ‘sobre as coisas da cidade’, um elo entre a cidadania e a *phýsis*. O poeta reivindica para a ficção cômica o poder de pensar a relação entre *nómos* e *phýsis* de forma distinta da tradição poética sustentada em seu próprio tempo por sofistas como Antífonte e Hípias. Por sua coragem e originalidade avaliamos que o verso vem a ser uma contribuição de enorme valia do gênero cômico para o pensamento político. O verso permanece infelizmente à parte de estudos sobre o tema; Gigante 1958, em sua obra magistral, não o menciona. Cf. Silva 2012: 49-61, Konstan 1995: 29-44.

*syggenés estín*) pela natureza, mas a lei, que é o tirano dos homens (*ho dè nómos týrannos ún tôn anthrópon*), faz muita violência contra a natureza.<sup>4</sup>

A opinião do sofista de Élis, neste passo, constitui um dos pontos de origem da oposição entre *nómos* e *phýsis* a que Aristófanes se refere em *Aves*. Hípias antepõe o *nómos* à *phýsis* na ideia de que a lei, como obra humana, tiraniza enquanto por natureza somos todos ligados por relações de parentesco.

A pergunta que se pode tirar das palavras atribuídas ao sofista vem a ser: ‘como a cidadania, concebida em termos análogos às relações de parentesco e familiaridade, pode ser pensada não em uma ordem *parà phýsin* e sim *katà phýsin*, eliminando a noção de que o *nómos* é necessariamente tirânico e violento, por não ser natural?’ Temos, nesta linha de análise, o ponto de partida para a reflexão que fazemos aqui. O ‘mito dos metais’ nos sugere um tópico especialíssimo na *República* no que diz respeito à investigação platônica sobre a relação entre *nómos* e *phýsis*, com vista ao estabelecimento de uma cidade feliz fundada segundo a natureza. É o que temos a intenção de discutir adiante levando-se em consideração a função capital desempenhada pelo *mýthos* neste domínio.

## 2. PHÝSIS E MÝTHOS

A passagem a que estamos nos referindo de maneira um tanto imprecisa para fins deste estudo como ‘mito dos metais’ vem a ser uma narrativa elaborada no final do Livro III da *República*, compreendida entre as alíneas 414b e 417b, com vista a fornecer um fundamento para o princípio de que os homens são naturalmente diferentes e nascem cada um para a execução do érgon que lhes é próprio, sendo este determinado pela *phýsis* de cada um<sup>5</sup>.

Ao conceber a diferença natural entre os homens, a proposição socrática neutraliza a noção sofisticada de que os homens são iguais (*homoíon*)<sup>6</sup>. Indo além, derivando, como iremos estudar adiante, um *nómos* sobre a natureza dos homens do *mýthos*, o ‘mito dos metais’ deve ser avaliado como uma resposta de Platão ao fragmento de Hípias segundo o qual o *nómos* é ‘tirano dos homens’

---

<sup>4</sup> Tradução Eleazar Magalhães Texeira.

<sup>5</sup> Lemos nas palavras de Sócrates: “... penso (*ennoô*) também, que em primeiro lugar (*prôton*), cada um de nós não nasceu (*phýetai*) igual (*hómoios*) ao outro, mas com naturezas diferentes (*allà diaphéron tèn phýsin*), cada um para a execução de sua obra (*állos ep’ álloú érgou práxei*)”, *República* 370a-b.

<sup>6</sup> Para Dixsaut 2012: 38-45, “compreender o significado de um mito é identificar sobre o que o mito é.” Foi em respeito a este princípio que identificamos o *skopós* do ‘mito dos metais’ como sendo a origem da diferença natural entre os homens. Este é o significado realçado pelo narrador quando este interpreta o seu relato e formula um *nómos* versando sobre a diferença específica do governante.

(*týrannos tòn anthrṓpon*) e configura uma violência contra a natureza (*parà tèn phýsin biázetai*).

O passo da *República* em foco no presente trabalho conclui a exposição dos Livros iniciais do diálogo que gira em torno da educação dos guardiões da cidade ideal e conduz igualmente a investigação sobre a *dikaíosýnē* a uma nova etapa. O ‘mito dos metais’ elabora uma transição para os Livros centrais da obra, os quais respondem a objeções ancoradas em questões suscitadas nas palavras que Sócrates expõe aqui. Temas a começar pela questão da felicidade no Livro VI e a terminar com o discurso sobre as ideias no Livro VII têm como referência problemas levantados pelos interlocutores de Sócrates a partir do mito que analisamos. A relevância capital do passo em exame fica registrada no Livro VIII do diálogo, findo o interregno dos Livros V, VI e VII.

A esta altura da discussão, recapitulando a exposição que fizera no interregno, Sócrates menciona a comunidade de mulheres e crianças, volta ao argumento de que só poderão ser chefes os cidadãos que se distinguem na filosofia e na guerra e, por fim, retoma o *nómos* destinado a vigorar na cidade *agathén* e que fora extraído como substrato da narrativa mítica relatada no passo que estudamos (*República*, 543a-c). Esta norma diz respeito à moradia dos guardiões e ao seu estatuto econômico e tem sua justificativa lógica deduzida do fato de, conforme o relato de Sócrates no ‘mito dos metais’, os governantes terem ouro em suas almas e, em razão desta dádiva divina que fora lhes entregue pelos deuses (*theîon parà theôn*) e que os distingue como capacitados para a aprendizagem necessária à salvação de si mesmos e à salvação da cidade (*sózointó t’àn kai soizónien tèn pólin*), não lhes ser permitido tocar no ‘ouro terreno’ (*toû thngtoû khrysoû*) e, em consequência, serem destinados a viver em comunidade (*koinêi zên*) em moradias simples ao invés de casas luxuosas (416e, 417a). Glauco lembra que Sócrates teria dito que a cidade concebida no discurso era, além de boa (*agathén*), reta (*orthé*) e, se assim fosse, a organização de todas as demais cidades (*tàs állas*) seria defeituosa (*hemarteménas*, 543c-544<sup>a</sup>). Para dar conta de relatar a origem da sedição da cidade construída no *lógos*, Sócrates dá voz às Musas (545d-e).

Para o condutor do diálogo vem a ser simples (*haploûn*) ver que a mudança no regime político se origina quando há guerra civil (*stásis*) envolvendo seus governantes (*tàs arkhás*), mas a causa desta *stásis* lhe parece complexa o suficiente para que esta seja narrada não exatamente por ele mas pelas Musas, as quais, falando como Homero e em estilo épico, seriam aptas a elucidar como surgiu a discórdia (*stásis*) pela primeira vez (*prôton*) (545d-e). O que dizem as divindades vem a ser um tanto revelador para investigadores do estatuto do mito em Platão. Em primeiro lugar, as Musas comentam que vem a ser difícil que a *stásis* se instale em uma cidade cronstruída à maneira do artefato gerado na discussão, mas a seguir lembram que tudo que nasce está sujeito a corrupção e,

assim sendo, acabam por admitir que um dia a *pólis* boa e reta também desaparecerá (546a).

Pensando a cidade como expressão da *phýsis*, as Musas observam que existem ciclos de fertilidade e infertilidade na alma e no corpo (*psykhḗs te kai somáton*) também para os humanos (546a). As divindades reparam que para a família (*génos*) dos homens os ciclos propícios à reprodução não serão descobertos por mais sábios (*kaíper óntes sophoí*) que sejam os que foram educados para o governo (*hoús hegemónas póleos epaideúsasthe*); estes não lograrão êxito em determiná-los empregando raciocínios junto com a sensação (*logismôî met'aisthéseos*, 546a-b). Engendrando filhos quando não devem, uma vez que ignoram as ocasiões próprias para consumir os casamentos, os cidadãos darão luz a crianças que não têm uma natureza perfeita nem boa fortuna (*ouk euphyeís oud' eutycheís paídes*, *República*, 546d).

Como vemos, as Musas são convidadas a se manifestarem dando conta de um objeto de conhecimento que, elas próprias avaliam, mesmo a atividade noética e sensorial de homens educados não tem poder para compreender. Através do emprego de um recurso discursivo, vestindo a máscara das Musas como o fariam atores de coro de teatro, Sócrates acaba dizendo coisas que até mesmo as Musas pressupõem ser inalcançáveis aos homens. Chegamos agora ao ponto que nos interessa mais de perto pois, continuando seu discurso, as Musas ressaltam que os jovens gerados em um ciclo não propício ao acasalamento põem a perder a cidade justamente por negligenciar atenção à música e à educação – ou seja, a elas mesmas – e permitindo que existam governantes que não interessam à cidade (*ákhontes* ou *pány phylakikoi*), por serem incapazes de designar para o poder homens de natureza conveniente para a função de governar (546d). As divindades acercam que a incompatibilidade entre a natureza dos designados a governar e o exercício do comando da *pólis* pelos nascidos da fecundação em data inapropriada é engendrada pelo esquecimento de narrativas míticas que têm como tema a diferença entre famílias (*géné*) de homens e identificam duas versões do mito. Elas se sentem autorizadas a nomear Hesíodo como mentor do tema e dão demonstração de conhecer a variação do mito tal como narrado por Sócrates, precisamente no 'mito dos metais' em análise (546e-547<sup>a</sup>).

Este último dado torna-se particularmente relevante para nossa pesquisa pois por um lado indica que Platão desejou que o mito filosófico fosse inserido na tradição dos contadores de mitos inspirados pelas divindades tradicionais, isto sem nos esquecermos que o filósofo considera existir uma verdadeira Musa, a Musa do *lógos* e da filosofia, e que as divindades que falam no Livro VIII não passam de uma elocução mimética construída por Sócrates (*tò tês alethinês Moúses tês metà lógon te kai philosophías*, 548b-c). Por outro lado, o reconhecimento da importância fundamental da voz das Musas, no mito propalado por Sócrates no Livro III, faz com que o leitor da *República* note com máxima clareza que o mito então explanado tem o poder de manter coesa a cidade,

enquanto seu esquecimento implica na instauração da *stásis*, o que significa o início do processo de destruição da mesma.

Estando cientes da relevância da passagem que elegemos para fundamentar nossa argumentação, antes de seguir em frente nos cabe apresentar o teor do passo aqui apelidado de ‘mito dos metais’. Consideramos que a passagem integra três segmentos distintos compreendidos em uma ‘introdução’, uma ‘narrativa’ e uma ‘conclusão’ explicativa. O segmento que chamamos de ‘introdução’ abre uma janela na narrativa do diálogo para uma mudança. O trecho que chamamos registro discursivo, a ‘narrativa’, configura a gênese de um relato mítico em torno da origem da humanidade e trata de maneira autônoma e com extrema liberdade temas das tradições míticas elegidas pelo narrador<sup>7</sup>. A ‘conclusão’ comenta a narrativa mítica, apontando as consequências desta para a organização da cidade em construção na forma de um *nómos*.

### 3. *MÝTHOS E DIÉGESIS*

Sócrates agora fala em primeira pessoa interrompendo o caráter mimético da narrativa que vinha fazendo. Não há margem para ambiguidades, ele se coloca explicitamente na função de narrador assinando o relato que se segue<sup>8</sup>. Ele diz: ‘*Légo dé –*’ (414a-d)<sup>9</sup>. Trata-se de uma forma verbal plena de sentido filo-

---

<sup>7</sup> A liberdade com que os relatos míticos são tratados por Platão é reconhecida pela unanimidade dos estudiosos. Ferrari vai mais longe argumentando que, ao contrário de Sócrates que nega a originalidade de seu relato, Platão deve ser considerado o criador das características mais marcantes do mito em seus diálogos. O autor consigna que o filósofo, ao trazer o relato para a sua obra, assume o total controle sobre a narrativa. Cf. Ferrari 2012: 78. No mito que estudamos, Sócrates diz expressamente que o relato “não é uma coisa nova” mas uma “mentira de origem fenícia” (414b-c). A observação de Sócrates, no entanto, não encontra respaldo no que é mais enfático e único no enunciado mítico: isto é, o *nómos* estipulado pelo deus demiurgo recomendando a designação do homem com ouro na alma para o governar e o oráculo que subscreve tal lei prevendo a destruição da cidade em caso de seu descumprimento. Brandão 2010: 18-25, explora o estatuto do narrador (*diegetés*) analisando o controle deste sobre a narrativa.

<sup>8</sup> O relato de Sócrates constitui um *mýthos* típico. A nomenclatura aqui é cuidadosamente empregada e se contrapõe a Hesíodo na medida em que este, em *Trabalhos e Dias* 6, consigna sua intenção de fornecer um *lógos* (e não um *mýthos*) sobre a origem da humanidade. A contraposição nos parece intencional e com intuito de demarcar o gênero do relato contado por Sócrates como um mito, destacado-o dos discursos que dizem a verdade ou ficção sem mistura. O v. 106 do poema de Hesíodo constitui uma assinatura do relato representando o poeta como narrador. Hesíodo é bastante enfático empregando inclusive o pronome pessoal da primeira do singular ‘*egô*’.

<sup>9</sup> O verbo ‘*légein*’ (dizer) reúne em si todas as possibilidades do *lógos*, o que corresponde às possibilidades de ‘o que se deve dizer’ (*há te lektéon*) e de ‘como se deve dizer’ (*hos lektéon*), cf. *República* 392c; Brandão 2010: 16. A aporia enfrentada por Sócrates, portanto, o confronta com a necessidade de eleger um ‘modelo’ desde o qual construirá sua elocução. A inexistência de um *týpos* conveniente para moldar seu discurso o leva a falar a partir de ‘molde’ (*týpoi*)



sófico. A ocorrência da primeira pessoa do singular do presente do indicativo acrescida de ‘*dé*’ atesta a tomada de posse de Sócrates em relação à narrativa, o acréscimo da partícula pontua a locução verbal, dá ênfase à decisão de Sócrates em falar e atribui destaque ao caráter inédito da ação em vias de se processar<sup>10</sup>. Tal assinatura não havia ocorrido antes quando, no início do diálogo, este dá partida à narrativa mediante a célebre frase de abertura: “Ontem fui ao Pireu com Gláucon...” (327a). A distinção entre autor e narrador deve ser avaliada como uma marca de Platão, mas aqui o narrador assinala uma fissura na narrativa para que seja demarcada a procedência do relato. O *narrador dramatizado* representa a si mesmo como autor da *diégesis* mítica<sup>11</sup>, rubrica narrativa que tem certamente como modelo Hesíodo. Segundo Brandão, “o mito supõe uma elaboração e uma elocução coletiva em que o aedo, o bardo ou equivalente se despersonaliza da condição de produtor de um discurso particular para representar o papel de veículo de um discurso impessoal e coletivo” identificar esta citação; mas Hesíodo assina seus poemas assumindo o risco de personalizar o mito. Se a novidade da elocução hesiódica está, como assinala Lins Brandão, “em enquadrar a voz ancestral, impessoal e atemporal da Musa na sua própria voz histórica e espacialmente demarcada”, a proximidade mimética entre a assinatura de Hesíodo e a de Sócrates é fragrante<sup>12</sup>.

Ao fazer Sócrates assumir a dicção mítica, Platão quer deixar transparecer ao seu leitor que, orientando esta ação fundadora, há uma experiência de conhecimento. Esta é capaz de diferenciar o discurso filosófico pois é algo individual e pessoal e não coletivo e impessoal. Na elocução de Sócrates, o mito não é mais uma palavra de origem divina permeada pela áurea da verdade. Em seu modo de ser filosófico, o mito em realidade se caracteriza como sendo no todo (*tò hólon*)

---

descritos como constituintes da *paideia* que educará os governantes na cidade, a usar palavras num discurso em construção, rejeitando o “discurso rigoroso” (*mè diakribéias*).

<sup>10</sup> Segundo Denniston 1954: 224, o emprego da partícula *dé* pode ter força temporal. No caso concreto, junto à forma verbal *légo*, indicaria a proximidade ou iminência do relato mítico. No entanto, o mesmo autor chama atenção para o fato de que o emprego da partícula ocorre quando se torna desejável assinalar a repercussão discursiva de forte emoção. Desta maneira, a ocorrência da partícula nesta linha da *República* estaria demarcando a superação da hesitação de Sócrates, registrada em sua forma verbal *okneîn* (414c e 414e), antes que, como narrador (*diegetês*), ele venha adotar a dicção própria ao *lógos pseûdos*. A expressão verbal se particulariza como um momento de transição entre a descrição de um quadro dramático, dando expressão à emoção, e o discurso técnico demonstrativo do modo como falaria o filósofo utilizando em seu discurso os *týpoi* cunhados para educação dos jovens governantes. A hesitação constitui um *páthos* que pontua dramaticamente o diálogo. O termo ocorre novamente, em um novo contexto, em 459d. Cf. igualmente Bailly 1985: 452, que registra o emprego da partícula *dé* para fins de sinalização do ineditismo ou do caráter inaugural de algo, e cita como exemplo a ocorrência da partícula em *República* 353a.

<sup>11</sup> Cf. Brandão 2005:105 sqq.

<sup>12</sup> Cf. Brandão 2005:101; Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 106.

uma mentira (*lógos pseúdos*) mas que também é algo “bem nascido” (*gennaiós*) tendo em si alguma verdade (*éni dè kai alēthê*, 414b-c; cf. 377a).

Sócrates não assume a função de produzir mitos sem hesitar (*okneîn*), como que adivinhando que o deslocamento do mito à filosofia dificilmente seria aceito por seus interlocutores (e pelos leitores de Platão). A hesitação, um *páthos* incontrollável, constitui um signo dramático do ‘mar de objeções’ que exigirá, no início Livro V, a reprodução da cena inicial do diálogo, com Sócrates sendo detido por interlocutores que desejam ouvir dele uma defesa convincente da justiça (449a-d)<sup>13</sup>. Aqui o fundador da cidade ideal tem de mostrar-se capaz de ir ao âmago da narrativa passando não à posição de poeta mas consolidando sua atuação como filósofo (378e-379a). Sócrates assume a responsabilidade pelo relato, mostrando capacidade de contar mitos na função de produzir *lógos* (*logopoieîn*), expurgando ficções inúteis (377c-378d).

Devemos estudar esta tomada de posição como uma maneira de Platão chamar atenção para a especificidade da narrativa que se faz necessária neste momento da discussão. Nos perguntamos sobre o porquê da necessidade de um relato mítico após o fazer do filósofo, caracterizado, repito, como a atividade de fundar uma cidade e a atividade de produzir mitos (*poiētéon mýthous*), tendo estas sido apontadas como fazeres excludentes (378e-379a). Temos que estar atentos para a questão de que o mito nunca foi descartado, mas antes realçado como útil à *paideía* no seio da cidade justa. O mito é apontado como a *arkhê* da educação e, portanto, entendido como origem e condição de possibilidade de a cidade filosófica vir a ser, tanto em palavras como em realização, temporal (377a, 501e).

Se procuramos meios para pensar o estatuto do mito na *República*, torna-se recomendável que tenhamos em pauta a utilidade da mitologia para o narrador. Esta é apontada como, repetimos, a espécie de *lógos* capaz de acomodar do melhor modo possível a mentira com a verdade (*aphomoioúntes tōi alēthēi tò pseúdos*), com a finalidade de se narrar coisas de um passado longínquo (*tôn palaiôn*) que permaneceriam perdidas, obnubiladas pelo tempo (382c-d). Temos ainda um terceiro subsídio para se refletir sobre a conveniência, e a imprescindibilidade, do mito no processo de fundação da cidade em palavras e, porque não

---

<sup>13</sup> Sobre o contexto digressivo do quinto Livro da *República*, cf. Augusto 1999: 40. A autora parte do princípio de que os Livros centrais do diálogo devem ser lidos como um *interregno* e que este constitui uma *digressão metódica*, na qual Sócrates, estando a *pólis lógoi* já fundada, propõe um novo contexto argumentativo criando condições propícias para que seus interlocutores entendam o axioma do rei filósofo. A estudiosa considera que o Livro V configura um *descanso metódico* em relação ao esforço *sério* empreendido nos Livros de abertura. Note-se que, na passagem que estudamos, o ‘rei filósofo’ nos é apresentado na figura dos que, tendo tido ouro misturado à alma, são aptos a governar na condição de serem educados belamente (*ei tōi ónti kalôs pepaideuménoi eisin*), recebendo uma educação ‘reta’ (*tês orthês paideías*, 416b-c).

dizer, do gênero filosófico. Este nos é fornecido pelo *lógos* da Musas ao qual já nos referimos (546a-547a). As divindades então se referem à existência de certo objeto de conhecimento, no caso um dado número indicador do momento propício aos casamentos, que permanece ininteligível mesmo a homens sábios e educados, pois os raciocínios junto com a sensação (*logismôî met' aisthêseos*) destes não é capaz de o inteligir. Embora esteja para além do entendimento, este objeto determina o bem estar do *gênos* humano.

Nosso argumento é o de que Sócrates não pode falar sobre a causa da coesão da cidade senão em um discurso, diferente daquele em utilização na construção da cidade na qual os homens são felizes. Platão faz então com que o narrador expurgue a *mímesis* reduzindo-a a um grau zero e, desta forma, purifique seu modo de falar e passe a privilegiar a *diégesis*, mais precisamente passe a empregar a narrativa simples (*haplé diégesis*), aquela na qual quem fala não tem máscara (392b, 394b). Procedendo desta maneira, ele faz com que a narrativa se proceda desde um referencial externo ao diálogo, ou seja, desde um ponto fora do espaço e do tempo.

O narrador e condutor do diálogo passa ao centro de uma narrativa que não se pode considerar secundária, mas sim capital, uma vez que desempenha uma função estruturante. Como já dissemos, ela promove a coesão da cidade em construção. Sócrates passa a controlar inteiramente o relato mítico em torno da origem da humanidade. Isto significa que o ponto de partida da narrativa reside na experiência de conhecimento do narrador, é a sua memória que se coloca em palavras a fim de dar um *lógos* que justifique racionalmente a obscura *arkhê* da diferença entre os homens. Como a memória de Sócrates não tem o estofado de experiências subjetivas, e sim constrói-se a partir da experiência de conhecimento propulsionada pelo *lógos*, a narrativa parte da autonomia de quem narra e da eleição e manipulação de temas e matérias míticas provenientes de repertórios partilhados e à disposição. O resultado, de acordo com nosso argumento, consiste em uma narrativa *original* em um duplo sentido. Em primeiro lugar, original em razão de se referir à origem (*arkhê*), em segundo, em função de ser *primeira*. Sendo assim, não há *mímesis* possível.

#### 4. MÝTHOS E LÓGOS

O 'mito dos metais' consiste em uma variante filosófica de certas matérias míticas oriundas de tradições que formam, para usar a expressão consagrada de Dodds, um "conglomerado herdado"<sup>14</sup>. Esta perspectiva nos parece ser realçada pela declaração de Sócrates ainda no primeiro segmento da passagem em

---

<sup>14</sup> Em realidade Dodds atribui a expressão a Gilbert Murray, cf. Dodds 2002: 181. Empregamos esta terminologia com a intenção de enfatizar que a narrativa mítica em análise tem como base uma pluralidade de relatos sobre a origem da humanidade e dos atenienses em especial.

apreço. Completando a declaração de que está disposto a vencer o *páthos* da hesitação (*óknos*) com a locução verbal “*légo dé –*”, conforme analisado ainda há pouco, Sócrates comenta: “... e contudo não sei de que coragem (*tólmei*) nem de que palavras (*lógoi*) me servirei para me exprimir – e tentarei persuadir (*peíthein*), em primeiro lugar, os próprios chefes da cidade e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade...” (414d)<sup>15</sup>.

Para vencer a dificuldade em que se encontrava, Sócrates prevê que necessita de virtude e também de sabedoria na forma de palavras. Dito de outra maneira, atendo-nos à definição formulada quando se dirigia a Trasímaco no início da discussão, Sócrates aqui ressalta que sua ação depende de justiça<sup>16</sup>. A declaração encontra paralelo em um verso de Aristófanes em *Acarnenses*. O poeta então faz Diceópolis declarar: “O que eu vou dizer é terrível, mas justo” (*egò dè léxo deinà mén, díkaia dé*, 501). Podemos aqui destacar a ênfase do verso de Aristófanes no “eu” poético<sup>17</sup>. De fato, a expressão ‘*egò dè léxo*’ conta com o pronome de primeira pessoa, deixando transparecer que o poeta quis demarcar a origem do discurso sobre o que é justo na experiência da justiça individual do personagem<sup>18</sup>. Assim, desde o ponto de vista do filósofo e do comediante a defesa da justiça decorre da experiência individual contraposta à experiência da coletividade. A experiência em questão não é outra senão uma experiência de conhecimento, manifesta como uma *regra de vida* que leva à *ação política* conformada no falar, e não no calar-se, quando está em questão a *sotería* da justiça<sup>19</sup>.

A referência do narrador à falta de palavras apropriadas para construir seu discurso tem certamente como referencial a tipologia de narrativas dos que construíram, à sua maneira, uma passagem do mito à literariedade. A mencionada *alogía* marca a recusa de Sócrates em produzir uma narrativa mítica

<sup>15</sup> Tradução Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>16</sup> A definição de que a justiça é sabedoria e virtude (*sophía te kai aretê*) no Livro I da *República* consiste em dos seis pontos de partida que fundamentam a contra argumentação a favor da *dikaiosýnê* empreendida por Sócrates em sua interlocução com Trasímaco na abertura do diálogo; cf. 350d, 351a; Augusto 2005/6: 75.

<sup>17</sup> Ao comentar os versos citados de *Acarnenses*, Silva 2015: 65-66 ressalta a importância atribuída pelo comediante à palavra. Segundo a autora, não só o discurso ganha destaque na maneira aristofânica de fazer comédia, mas salienta que o propósito mesmo da comédia é falar sobre a cidade (*légein peri tês póleos*), consignado nos versos 497-498 da mesma peça.

<sup>18</sup> O aspecto empírico e metafísico do mito é estudado por Monique Dixsaut (2012: 45-46). A autora argumenta que, em função da origem da narrativa, “a mensagem do mito é prescritiva e não cognitiva”. A autora destaca que a perspectiva privilegiada de Sócrates, por exemplo, em relação ao mito no início do *Fédon* (60c) tem concomitantemente uma base empírica (a percepção da dor) e metafísica (a noção de que prazer e dor não estão dissociados conduz a uma reflexão sobre a não dualidade).

<sup>19</sup> A experiência da justiça se coloca como origem da *dýnamis* necessária à ação política. Vamos lembrar que Sócrates tem como certo que os que são inteiramente injustos são também inteiramente incapazes de agir (*práttain adýnatoi*). Cf. *República* 352 a-d; Augusto 1990: 60.

seguindo um modelo de algum outro gênero de discurso. A sentença sugere uma interlocução com a célebre asserção de Hecateu de Mileto que enuncia: “Escrevo isto como julgo ser verdadeiro, pois os *lógoi* dos gregos são, como me parecem, muitos e ridículos”<sup>20</sup>. Por certo, Platão concordaria com a afirmação do historiador milesiano sobre o ridículo dos *lógoi* dos gregos, mas, por sua vez, o filósofo fatalmente incluiria o próprio discurso de Hecateu, e a pretensão dos historiadores em dizer a verdade, entre a diversidade de *lógoi* com poder de causar riso. Para o filósofo, o *mýthos* caracteriza-se antes de tudo por seu aspecto ficcional, é precisamente esta característica, a de que o mito é um *lógos pseûdos*, que Sócrates leva em consideração quando procura uma maneira de falar o quê em verdade determina a *paideia* dos governantes, construindo uma passagem do mito à filosofia.

No passo que estudamos, o termo *mýthos* é empregado de maneira contínua e obtém um sentido equivalente a *lógos pseûdos* (414e, 415<sup>a</sup>). Sócrates não está seguramente interessado na ficção verdadeira (*tôi ónti pseûdos*), aquela que ele descreve como sendo a ignorância que se instaura na alma; esta ele diz ser odiada tanto pelos deuses quanto pelos homens e, a completar seu pensamento, alega que os deuses nunca foram amigos de insensatos (*tôn anoéton*) e de loucos (*mainoménon*) e que a natureza demoníaca e divina é isenta de falsidade (*apseudés*, 382b-e). Ele procura uma maneira de cumprir o rito de fundação da cidade em construção e como este exige a enunciação de um mito de origem, ele faz uso da ficção em palavras para cumprir este requisito. Mas age ciente de que, a respeito da verdade das coisas (*tà ónta*), de enganar e ser enganado (*pseûdesthai te kai epseûsthai*), de permanecer na ignorância e ter pura ficção (*tò pseûdos*) na alma, isto é o que ninguém deseja e é odiado por todos acima de tudo (382b). Se o processo de fundação da cidade em palavras se dá, por um lado, em estrito cumprimento do costume, por outro, ela deve ser lida a partir do aspecto metafísico que acabamos de mencionar. O narrador procura palavras não para contar uma ficção qualquer, feita ao acaso, mas busca palavras para construir uma “ficção de boa origem” (*gennaíós*), feita no discurso (*en toîs lógois*) e equivalente a um marco fundatório (382c)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Hecateu, fr. 1 Jacoby: *tadê grápho, hós moi dokeî aléthéa éinai. hoi gàr lógoi polloí te kai gelóioi, hós emoi phainontai, eiséin. Apud Brandão 2005: 102.*

<sup>21</sup> A expressão *gennaíon ti hèn pseudoménon* (414b-c) é de tradução problemática em razão da forma participial do verbo se encontrar no plural enquanto *gennaíon* ocorre no singular. A locução *gennaíon pseûdos* ganharia nova força se traduzida como, por exemplo e apenas no intuito de registrar um ponto de partida para uma discussão mais aprofundada, “ficção de boa origem”. Na formulação desta hipótese de tradução, como sustentado em nossa argumentação (cf. Brandão 2013: 19), entendemos que o verbo se refere ao modo como falam os poetas e prosadores “produtores de mitos” e não à maneira como agem políticos que justificam o meio pelo fim. Cf. Arruzza 2013: 285-288; Franco 2001. Este último texto argumenta que pensadores antigos, como Platão, “apontam o nexa entre poder, força e natureza”, o que, ao nosso ver,

Sócrates supera a falta de coragem e *lógoi* e assim encontra meios com vista a completar o rito de fundação da *pólis lógoi*, e isto, gostaríamos de argumentar, se faz em cumprimento de um ‘pacto discursivo’. Este nos parece ter origem justamente no compromisso socrático, firmado na abertura do Livro II, com relação à produção de uma persuasão “de verdade” (*hos alethôs peisai*), ou seja, de um *érgon*, o qual consiste em plasmar na alma (*en taís psykhaís*) uma *dóxa* indelével e definitiva sobre a superioridade da justiça sobre a injustiça<sup>22</sup>. O narrador dirige-se aos dialogantes esperançosos de a discussão produzir uma persuasão de verdade (*hos alethôs peisai*) sobre a regra de vida capaz de fazer os homens felizes<sup>23</sup>.

O referido *pacto* ganha consistência quando Sócrates define seu *érgon* no desempenho da ação de fundar uma cidade como sendo “escolher as pessoas indicadas por natureza para a função (*phýsei epitédeiai*) de guardas da cidade” (374e). A especificação do *érgon* é percebida na sequência como um afazer nada vulgar (*ouk phaûlon prágma*) e deve ser analisada como núcleo do discurso socrático. Esta ação parte, portanto, do princípio de que a designação dos governantes, e daqueles que exercerão as demais funções na cidade filosófica, vem a ser, em realidade, determinada pela força da *phýsis*. Trata-se de tornar manifesto o que é próprio de cada um (*toúto toúto érgon*), o que significa o desempenho de uma ação política justa (352a). Temos aqui uma prévia definição de *dikaíosyne* que será ‘descoberta’ depois de Sócrates reconhecer que a virtude buscada estava a rolar desde o princípio (*ex arkhês*) entre os que investigavam como encontrá-la.

Podemos deduzir que a locução *tò tá autoû práttein* (“fazer o que lhe é próprio”), que então define a justiça, tem estreita relação com a ação que dá conteúdo ao pacto (432d-433b). Assim sendo, em atenção ao estofa filósofo do *pacto discursivo* celebrado entre os que desejam ser felizes e Sócrates, a maneira reta de se organizar uma cidade de acordo com a virtude vem a ser buscar a diver-

---

constitui o ponto de partida e o núcleo do mérito da espécie de *lógos pseûdos* a que se refere Sócrates no passo da *República* aqui em análise. Sobre a importância do estabelecimento de marco fundatório cf. Sweeney 2015: 1-17.

<sup>22</sup> Qual gênero de discurso os irmãos de Platão solicitam de Sócrates quando formulam a demanda sobre o elogio da justiça no início do segundo Livro da *República*? Pensamos não haver motivos para tratar o requerido discurso como uma exortação à virtude, como se o caráter protréptico ou encomiasta do discurso em demanda implicasse em uma preparação, estando de alguma maneira desvinculado, e não fosse ele mesmo já a filosofia como gênero do *lógos*. A respeito da complexidade da exigência e da dimensão filosófica da resposta de Sócrates dando início a uma investigação sobre o ser da *dikaíosyne*, cf. Augusto 2014: 7-28. Para a sustentação de uma perspectiva contrária à nossa e referências bibliográficas de estudiosos que pensam como ele, cf. Destrée 2012: 112.

<sup>23</sup> Aqui permitam-me um parêntese para consignar a observação de que, além dos irmãos de Platão participantes deste *pacto*, devemos incluir o leitor ou receptor do texto escrito, nós mesmos, sendo solidários com os que desejam ouvir o elogio da *dikaíosyne*, reunidos com Sócrates na casa de Polemarco; cf. *República* 328b, 357a-b.

cidade da *phýsis*. Esta noção nos é de alta relevância – ela anuncia o conteúdo do enunciado do relato mítico que analisamos e estabelece uma relação direta entre a verdade a respeito da superioridade da *dikaiosýnē*, a utilidade do *lógos* ficcional e a *phýsis*.

Assim, Sócrates constrói com palavras um artefato (*mekhané*) com a finalidade de persuadir os cidadãos da *pólis lógoi* de que a *paideía* e a *trophé* que receberam são como um sonho (*hóspēr oneírata*) e que em verdade (*êsan dè tóte tēi alētheíai*) eles foram concebidos no interior da terra, devendo refletir (*dianoēísthai*) sobre os demais cidadãos que são seus irmãos. Temos melhores condições de entender quando, continuando o restante do *mýthos*, Sócrates conta que, depois de eles estarem completamente forjados (*demiourgouménē*), ao chegar o momento de passarem à luz, um deus (*theós*) demiurgo interveio e misturou ouro, prata, ferro ou bronze nas almas (*en taís psykhaís*) dos homens que eram aptos para o poder (*hikanoi árkhēin*): nos governantes o deus misturou ouro, nos auxiliares (*epíkhouroi*) prata, e nos lavradores (*georgoís*) e demais demiurgos (*toís állois demiourgoís*) ferro e bronze<sup>24</sup>.

Desta maneira Sócrates dá conta de *narrar* como foram constituídos diferentes *géné*. Quanto à diferença natural entre os homens, esta consiste no núcleo da narrativa do ‘mito dos metais’, mas o que se segue talvez seja o mais peculiar na maneira como Sócrates trata o material mítico herdado e, por conseguinte, talvez venha a ser a contribuição mais original da filosofia em relação à passagem do mito à literariedade. Em respeito ao movimento inerente à natureza, Sócrates acrescenta uma narrativa sobre a mobilidade entre os *géné* discriminados pelos diferentes metais. Assim o fazendo, ele assinala que, na cidade *katà phýsin*, o pertencimento a dado *génos* não depende da hereditariedade aristocrática e sim da *phýsis* (414d-415a).

Sócrates diz que como os cidadãos têm uma origem em comum (*suggeneís óntes*), na maioria das vezes, os pais geram filhos que os assemelham (*homoíous*), sendo que pode acontecer que dos pais com ouro em suas almas nasça um filho de prata, ou o inverso, e assim por diante, em diferentes combinações. O relato imediatamente consigna que, antes e sobretudo (*prôton kai málista*), o deus determinou que os nascimentos e a qualidade do elemento que entra na composição da alma de cada um passe a ser o objeto mais importante de guarda e zelo dos que forem os melhores guardiões (*phýlakes agathoí*). O deus estipula que em respeito à natureza (*tèn tēi phýsei prosékousan*) de seus filhos, estes não devem ser poupados de passarem à família dos agricultores e demiurgos no caso de terem ferro ou bronze em suas almas. O mesmo deve acontecer em relação

---

<sup>24</sup> Sobre o estatuto da demiurgia em Platão, especialmente na *República*, consultar Augusto 2005. Pode-se dizer que a *poíesis* do demiurgo constitui o ângulo ficcional da narrativa e equivale aos processos inerentes à *phýsis*. Sobre a correspondência entre *phýsis* e *poíesis* consultar Brândão 2005: 11-12. Cf. Platão, *Sofista* 365b.

aos filhos de agricultores e demiurgos que tiverem ouro ou prata misturados em suas composições, estes deverão passar a fazer parte do *génos* dos governantes. Sócrates soma a seu relato uma referência a um oráculo conclamando que a cidade será destruída caso venha a ser governada por aqueles com ferro ou bronze em suas almas.

### 5. *MÝTHOS* E *NÓMOS*

O mito filosófico narrado no passo em análise possui um cunho extraordinário (*parádoxa*) e requer de Sócrates uma explicação<sup>25</sup>. Num esforço de tornar compreensível a interpretação da narrativa mítica apresentada por Sócrates logo a seguir de seu pronunciamento, propomos que o relato no ‘mito dos metais’ não seja entendido em sentido figurado, pressupondo a *mímesis* de um modelo, mas como uma narrativa simples (*haplê diégesis*) sobre a causa natural da diferença entre os homens<sup>26</sup>.

Já mencionamos que a narrativa levada ao extremo tem como consequência primeira a dissolução da *mímesis*, mas ela também implica no encontro entre o narrador e o fabricante do mito e esta cumulação de funções merece ser exa-

---

<sup>25</sup> Proclo, em seu *Comentário à República* (II, 354. 24–355. 7), argumenta contra os que leem os mitos em Platão a partir do pressuposto de que estes consistem em relatos sobre “coisas que não são». Para ele os mitos nos diálogos manifestam “coisas que são”. Tarrant sublinha que a persuasão depende de uma resposta à apreensão imediata do enunciado do mito e não de uma verdade mais profunda que dele possa ser extraída. Proclo defende, segundo mostra Tarrant, que a persuasão do mito se faz espontaneamente, levando aqueles que o acreditam “à verdade das coisas que são”, embora ele seja desprovido de considerações racionais ou demonstrações. Cf. Tarrant 2012: 49, Morgan 2000: 281–282.

<sup>26</sup> A maioria incontestável dos estudiosos da *República* de Platão que se ocupam da passagem que examinamos agora preocupa-se em analisar o *lógos pseúdos* em questão pela ótica do ‘problema’, digamos assim, da permissão dada pelo filósofo ao governante de mentir. Estes deixam de levar em consideração a relação estipulada por Platão entre *lógos pseúdos* e *mýthos*, entendido este último como “ficção” própria a relatos e histórias como as que contam poetas e prosadores que educam os jovens. Arruzza 2013: 279–280 chama atenção para o fato de que a equivalência entre *pseúdos* e *mýthos* se encontra expressamente construída no texto da *República*, a estudiosa ressalta ainda que o termo *pseúdos* se encontra especificado pela expressão *gennaiós ti*, o que também não é levado em conta pelos autores que tratam da passagem. Cf., para citar apenas dois autores que recentemente se ocuparam da questão, Page 1991 e Schofield 2007. 1991 não é recentemente

Brandão observa que, atendendo-se à lógica da exposição da narrativa simples, se pode entender que esta seria a forma básica de narrativa. Discordo desse estudioso, entendendo que todas as outras formas dela derivam, conforme o narrador nela introduz elementos miméticos. Esta forma pode ser considerada a origem de um percurso que leva à poesia dramática, já que esta é uma forma puramente mimética do *lógos*. Entre os extremos encontra-se a narrativa ‘mista’ cujo modelo é Homero. Esta classificação tem por base a *léxis*, o ‘como’ falar. E quanto ao *lógos*? Brandão pondera que, para se falar da *arkhê*, “não há outro recurso senão esta dicção mítica, no sentido de fazer um relato (*mythologein*)”.



minada. Depois da purificação da *mousiké* promovida quando se investigou a educação conveniente aos governantes da *pólis* em construção, a expectativa de que Sócrates venha a contar um mito à maneira de um poeta épico, empregando, de acordo com o critério de Platão, uma narrativa mista, se esvazia de sentido. Por outro lado, podemos avaliar a radicalização da *diégesis* como um índice do objeto último da narrativa do diálogo que será manifestado nos livros centrais, ou seja, a ideia de Bem (517b-c)<sup>27</sup>. Adotando esta maneira de pensar, sustentamos que Sócrates fala inequivocamente como filósofo, mitologando no *lógos* (*èn mythologoûmen lógoi*), conforme ele mesmo se refere ao seu fazer, quando é questão de defender que não cessarão os males para as cidades ou para o indivíduo enquanto a família dos filósofos (*tòn philósophon génos*) – portanto, de acordo com o mito que estudamos –, enquanto o *génos* de homens que têm ouro misturado à sua alma, não governarem (501e).

O argumento do parentesco entre a narrativa em exame e a explanação sobre a ideia de Bem como causa última de tudo o que existe encontra respaldo no fato de, no momento da discussão em que o mito é narrado, a cidade objeto do debate carecer de um corolário metafísico que permitiria a Sócrates dar por encerrada a discussão, caso não houvesse objeções após extrair da narrativa uma definição para a justiça (427d). É neste sentido, atribuindo à passagem a consistência de uma construção metafísica capaz de sustentar logicamente a cidade justa, que pensamos a proximidade entre o mito relatado no passo que analisamos e a chamada ‘teoria das ideias’. O segundo argumento apresentado acima, sublinhando a atuação de Sócrates como enunciador da dicção filosófica, nos remete ao caráter auto-referente da passagem estudada. Sócrates repete aqui o esquema desenhado quando se deu o início da construção da cidade ideal. Se voltarmos ao Livro II, percebemos um modelo que consiste na apresentação e superação de uma aporia. O esquema é repetido aqui com exceção de que o narrador que então narrava em discurso indireto uma história da qual era personagem, agora relata em discurso direto um evento mítico do qual é o produtor (*poietés*)<sup>28</sup>. O narrador do ‘mito dos metais’ fala a partir de sua própria *dýnamis*, destacando-se como origem do enunciado. Diferenciando-se de Hesíodo, no entanto, ele se inclina a demarcar seu lugar na narrativa dispensando as Musas

---

<sup>27</sup> Sobre a relação entre a narrativa da *República* e a Ideia de Bem cf. Augusto 2014: 26; a autora termina seu artigo com as seguintes indagações: “Se todas as virtudes tiram sua utilidade da ideia de Bem, como é dito em 504 d-e, e se afinal a “arte de narrar” comporta a purificação de uma multiplicidade de *tékhnai* produtoras de imagens – a poesia, a pintura, a escultura, a sofística –, a Ideia de Bem, para ser ‘conhecida’, não supõe uma narrativa? Compor uma ‘*pólis lógoi*’ não é já começar a compor a narrativa possível acerca do bem em si, ingenuamente postergada por Gláucon para uma outra ocasião?”

<sup>28</sup> Temos aqui em mente o modo como Diotima define *poietés* e *poíesis* no *Banquete*. Para a sacerdotisa tudo o que passa do não ser ao ser é poesia. Platão, *Banquete* 205 d-e.

e, mais importante, a explicar a utilidade política do relato ficcional traduzindo-a em um *nómos*.

Dito isto, esperamos ficar mais fácil de percebermos a relação entre o *nómos* enunciado em atenção à narrativa mítica e a *phýsis* plural das famílias de homens retratada pelo mesmo relato. A norma em questão diz respeito à moradia dos guardiões (*toûs phýlakas oikéseos*) de modo que estes venham a ser o que são – os mais aptos a governar por terem ouro celestial em suas almas, o que lhes torna capazes serem educados de maneira bela (*kalôs pepaideumévoi*), segundo a *paidéia* filosófica. Sócrates torna então inteligível o que quer dizer, retomando o símile que construiu entre a natureza filosófica e a natureza de ‘cães de boa raça’ (*(tôn gennaíon kunôn)*), ressaltando que nada há de mais terrível e vergonhoso do que pastores que criam cães para guarda do rebanho e estes, por uma espécie qualquer de mau hábito (*kakoû éthoûs*), tornam-se lobos capazes de fazerem mal (*kakourgeîn*) aos que deviam proteger (375e, 416a-b). Ele parte da observação empírica do modo de ser dos animais e conclui que os sofistas se assemelham aos lobos, cuja natureza, mais precisamente, como mencionado mais cedo, Trasímaco encarna (336d).

A regra a vigorar na cidade em formação interpreta o enunciado mítico em um sentido concreto, evitando o excesso. Aqueles com ouro na alma (*en têi psychêi*) não devem tocar o ouro terreno; logo, os governantes da cidade justa não devem possuir bens além daquele que os distingue por terem em si mesmos um bem de origem divina, mais precioso do que qualquer bem material em razão de sua pureza (416e-417a). A norma evita o risco de os homens do grupo que recebeu ouro na alma se tornarem economicistas, entendendo-se esta ocupação em seu sentido etimológico, ou agricultores (*oikonomói mèn kai georgoi*) ao invés de bons governantes, deixado de serem estes amados como ‘amigos benevolos’ rever esta frase (*symmakhôn eumenôn*) para serem temidos como déspotas (*despótai*s) não civilizados (*agríoi*s) e inimigos (*ekhthroí*, 416c, 417b).

## 6. NÓMOS E PHÝSIS

Através da análise empreendida até aqui se torna possível perceber como o ‘mito dos metais’ pode ser considerado uma contribuição de Platão a favor da posição que localizamos no verso aristofânico de *Aves*, no qual o *noûs* é indicado pelo poeta como instrumento de superação da suposta dicotomia entre *nómos* e *phýsis*. Nosso argumento vê as linhas examinadas como emblemáticas<sup>29</sup>. Nelas o

---

<sup>29</sup> Desta maneira nos colocamos em oposição a autores como Arruzza que se refere ao mito contado por Sócrates no final do Livro III da *República* como ‘infame’. A autora é consciente de que a posição de Platão não se coaduna com os padrões modernos ou com os padrões da democracia no quarto século em Atenas, mesmo assim julga o mito inaceitável. Cf. Arruzza 2013: 278-279.

filósofo, complementando o raciocínio do comediógrafo, faz da atividade noética um elo para assegurar que a cidade construída ‘de’ e ‘com’ *lógos* se ancore na *phýsis* e possa, desta forma, ser um *tópos*, ainda que, em um primeiro momento, em palavras, no qual os homens vivem felizes.

Nossa investigação nos permitiu examinar um momento privilegiado no que tange a relação entre o gênero filósofo e as tradições de narrativas míticas que formam um patrimônio compartilhado. Em nosso estudo argumentamos que Platão opera um deslocamento do mito à literariedade, o que significa dizer que ele constrói uma passagem do mito à filosofia. Mostramos que Sócrates, passando ao centro da narrativa, adota um modo peculiar de elocução, alterando o ‘o que’ e o ‘como’ diz, ele que age como um filósofo, consolidando o gênero literário no qual se expressa.

Este deslocamento implica o emprego do mito, entendido como um ‘*lógos* ficcional’ no qual é possível acomodar ficção e verdade. Ao privilegiar a narrativa, a construção desta passagem verte a *mímesis* a um grau zero, fazendo com que a filosofia se exprima mediante o emprego da “narrativa simples”. Em nosso entender a mudança no registro discursivo, seguramente uma demonstração da *tékhne* filosófica de Platão, tanto ao nível do *lógos* quanto ao nível da *léxis*, constitui um corolário metafísico para um momento conclusivo da construção da *pólis lógoi*, antes que o narrador e condutor do diálogo se veja compelido a defendê-la frente a graves objeções formuladas por seus interlocutores a partir do Livro V.

Por fim, cabe comentar que o *nómos* da cidade fundada segundo a natureza que prescreve que os governantes devem se manter à parte do usufruto e posse do dinheiro, ou de qualquer vantagem material que não aquelas que se relacionem às suas necessidades mais básicas, desafia o pensamento político a encontrar uma outra maneira de impedir que o governante se corrompa e deixe a simplicidade que tipifica o guardião da cidade feliz, para adotar um modo de vida que obstrui o exercício de seu *érgon*. Em nosso entender, o ‘mito dos metais’ contém, em linguagem depurada, o cerne da teoria política de Platão e a desatenção em relação à passagem que acabamos de estudar por parte da história da filosofia política confirma que nem o oráculo nem as Musas mentiram.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Textos Antigos

#### 1.1 Textos de Platão

Platão (2016), *A República*. Tradução de Nunes, C. A., texto grego de Burnet, J. Belém: Ed. Ufpa.

Platão (1996), *A República*. Tradução e notas de Rocha Pereira, M. H. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Platão (1986), *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de Teixeira, E. M. Fortaleza: UFC.

Plato (2008) *Protagoras*. Edited by Denyer, N. Cambridge: Cambridge University Press.

#### 1.2 Outros.

Aristófanes (1998), *As Aves*. Tradução de Silva, M. F. Lisboa: Edições 70.

Aristophanes (1987), *Birds*. Edited and translated with notes by Sommerstein, A. London: British Library.

Aristophanes (2012), *Birds*. Edited with introduction and commentary by Dunbar, N. Oxford: Clarendon Press.

Hesíodo (2013), *Trabalhos e Dias*. Organização e tradução do grego por Werner, C. São Paulo: Editora Hedra.

Hippias (2009), *Fragments*. Présentation et traductions sous la direction de Pradeau, J. Paris: Gallimard.

### 2. Textos Modernos

Augusto, M. G. M. (1988), “Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu*”, *Revista Filosófica Brasileira* 4. 3: 91-102.

Augusto, M. G. M. (1990), “Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *politeía* platônica”, *Clássica* 3: 45-66.

Augusto, M. G. M. (1991), “Mito e política na *República* de Platão”, in *Mito, Religião e Sociedade*. São Paulo, SBEC: 385-386.

Augusto, M. G. M. (1998/1999), “O filósofo cômico”, *Kléos* 2/3: 84-99.

Augusto, M. G. M. (1999), “O filósofo e o poeta: verdade, filosofia e comédia no livro V da *República*”, *Organon* 13. 27: 39-55.

Augusto, M. G. M. (2005/6), “Hefesto vem cá; Platão precisa de ti”, *Kléos* 9: 67-86.

Augusto, M. G. M. (2012/13), “Politeía e utopia: o caso platônico”, *Kléos* 16/17: 103-151.

- Augusto, M. G. M. (2014), “A arte de narrar ou as relações perigosas entre a *Philosophía* e a *Tékhnē*. Princípios”, *Revista de Filosofia* 11. 15-16 : 7-28.
- Augusto, M. G. M. (2015), “O estatuto discursivo de “*tò geloïon*” na *República* de Platão”, *Kléos* 19: 83-111.
- Arruzza, C. (2013), “Being True to One’s Birth: What is *gennaion* in the Noble Falsehood of the *Republic*?”, in Karfik, F., Son, E. (eds.), *Plato Revised. Essays on Ancient Platonism in Honour of D. J. O’Meara*. Berlin/Boston, De Gruyter: 278-289.
- Berman, D. (2017), “Cities-Before-Cities ‘Prefoundational’. Myth and the Construction of Greek Civic Space”, in Hawes, G. (ed.), *Myths on the Map. The Storied Landscapes of Ancient Greece*. Oxford, Oxford University Press: 32-51.
- Boys-Stones, G. R. (2010), “Hesiod and Plato’s history of philosophy”, in Boys-Stones, G. R., Haubold, J. H. (eds.), *Plato and Hesiod*. Oxford, Oxford University Press: 31-51.
- Brandão, J. L. (2005), *A invenção do romance*. Brasília: UnB.
- Brandão, J. L. (2007), “Diegese em *República* 392d”, *Kriterion* 48 (116): 351-366.
- Brandão, J. L. (2010), “A poesia como diegese: a propósito de *República* 392d”, *Organon* 49: 31-58.
- Brandão, J. L. (2010), “O narrador-tirano: notas para uma poética da narrativa”, *Gragoatá* 28: 11-26.
- Brandão, J. L. (2013), “O mito como terceira espécie de *lógos*”, in Tavares, R., Grein, E. (eds.), *O sagrado, a arte e a filosofia*. II. São Paulo, Editora Liber Ars: 15-23.
- Brisson, L. (2014), “Plato’s Attitude toward Myth”, in *How Philosophers Saved Myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago, The University of Chicago Press: 15-28.
- Calame, C. (1998), “Mýthos, logos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque”, *L’Homme* 148: 127-149.
- Couloubaritsis, L. (2010), “Les transfigurations de la notion de *physis* entre Homère et Aristote”, *Kriterion* 122: 349-375.
- Couloubaritis, L. (2013), *La question du mensonge*. In *Les espaces entre vérité et mensonge*. Bruxelles: Yapaca.
- Doods, E. R. (2002), *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Editora Escuta.
- Denniston, J. D. (1954), *The Greek Particles*. Oxford: Clarendon Press.
- Destrée, P. (2012), “Spectacles from Hades. On Plato’s Myths and Allegories in the *Republic*”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne

Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 109-124.

- Dixsaut, M. (1995), «Une politique vraiment conforme a la nature», in Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman*. Proceedings of the IJ/ Symposium Platonicum. Sankt Agustin, Academia Verlag: 253-273.
- Dixsaut, M. (2012), “Myth and interpretation”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 25-46.
- Ferrari, G. R. F. (2012), “The Freedom of the Platonic Myth”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 67-86.
- Franco, M. S. C. (2001), “Amigo e inimigo na luta política”, *Folha de São Paulo, Caderno Mais*, em 03 de junho de 2001. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0306200107.htm>
- Gigante, M. (1956), *NomosBasileus*. Napoli: Edizioni Glauk.
- Guthrie, W. K. C. (1969). “The ‘nomos’ – ‘physis’ antithesis in moral and politics”, in *A History of Greek Philosophy*. III. Cambridge, Cambridge University Press : 55-131.
- Konstan, D. (1995), *Greek Comedy and ideology*. New York, Oxford: Oxford University Press
- Lloyd, G. R. E. (1991), “The Invention of Nature. In Methods and Problems in Greek Science”, *Selected Papers*. Cambridge, Cambridge University Press: 417-434.
- Miller, F. D. (2011), “Socrates Mythologikos”, in Anagnostopoulos, G. (ed.), *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. Heidelberg, London, New York, Springer, Dordrecht:75-92.
- Morgan, K. (2004), “Plato: Myth and Theory”, in Morgan, K. (ed.), *Myth & Philosophy. From Presocratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press: 242-261.
- Most, G. W. (1999), “From Logos to Muthos”, in Buxton, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Murray, P. (1999), “What is a Muthos for Plato?”, in Buxton, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford, Oxford University Press: 251-262.
- Page, C. (1991), “The Truth about Lies in Plato’s *Republic*”. Oxford, *Studies in Ancient Philosophy*: 1-13.

- Schofield, M. (2007), “The Noble Lie”, in Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge, Cambridge University Press: 138-164.
- Silva, M. F. (1987), *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra: INIC.
- Silva, M. F. (2007), *Ensaaios sobre Aristófanes*. Lisboa: Cotovia.
- Silva, M. F. (2012), “Reinventar a cidade nas *Aves* de Aristófanes”, *Phoînix* 18. 2: 49-61.
- Silva, M. F. (2014), “Da democracia à politeia: A imagem de uma velha conquista europeia”, *O que nos faz pensar* 23 (34): 63-72.
- Stewart, D. J. (1968), “*Nous* in Aristophanes», *Classical Journal* 63 (6): 253-255.
- Sweeney, N. M. (2015), “Introduction”, in Sweeney, N. M. (ed.), *Foundation Myths in Ancient Societies Dialogues and Discourses*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 1-17.
- Tarrant, H. (2012), “Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 47-65.