

Viso · Cadernos de estética aplicada

Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº 15, 2014

<http://www.revistaviso.com.br/>

Viso.

**Filósofos Perversos e Inúteis:
o desafio de Adimanto e
a comédia aristofânica**

Luisa Buarque

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Filósofos Perversos e Inúteis: o desafio de Adimanto e a comédia aristofânica

No passo 487b do sexto livro da República, Adimanto interrompe a fala de Sócrates com uma espécie de desafio, exposto, grosso modo, da seguinte forma: os fatos mostram que os que se dedicaram à filosofia quando eram novos, e persistiram nesses estudos, tornaram-se, ou bem perversos, ou bem inúteis para a cidade; seria possível defender a filosofia de tal acusação? As duas acusações apontadas por Adimanto, inutilidade e perversidade, podem ser utilizadas, não por acaso, para resumir as características do Sócrates aristofânico de Nuvens. O presente artigo se propõe a desenvolver algumas possíveis relações entre a famosa comédia de Aristófanes e a defesa socrática que se segue ao desafio de Adimanto, que ocupa boa parte do Livro VI da República platônica.

Palavras-chave: Platão – Aristófanes – República – comédia

ABSTRACT

Perverse and Useless Philosophers: Adeimantus' Challenge and Aristophanic Comedy

In excerpt 487b of the sixth book of The Republic, Adeimantus interrupts Socrates with a kind of challenge, put roughly as follows: the facts show that those who dedicated themselves to philosophy when they were young, and subsequently carried on with their studies, became either perverse or useless to the city. Would it be possible to defend philosophy from such accusation? The two allegations pointed out by Adeimantus, namely worthlessness and perversity may be used, not incidentally, to summarize the Aristophanic Socrates in Clouds. This paper aims to develop a few possible links between Aristophanes' famous comedy and the Socratic defense that follows Adeimantus' challenge, developed throughout a significant part of Book VI of The Republic.

Keywords: Plato – Aristophanes – Republic – Comedy

BUARQUE, L. “Filósofos Perversos e Inúteis: o desafio de Adimanto e a comédia aristofânica”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. VIII, n. 15 (jan-dez/2014), pp. 1-16.

DOI: [10.22409/1981-4062/v15i/169](https://doi.org/10.22409/1981-4062/v15i/169)

Aprovado: 14.08.2014. Publicado: 31.01.2015.

© 2014 Luisa Buarque. Esse documento é distribuído nos termos da licença **Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional** (CC-BY-NC), que permite, exceto para fins comerciais, copiar e redistribuir o material em qualquer formato ou meio, bem como remixá-lo, transformá-lo ou criar a partir dele, desde que seja dado o devido crédito e indicada a licença sob a qual ele foi originalmente publicado.

Licença: http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR

Accepted: 14.08.2014. Published: 31.01.2015.

© 2014 Luisa Buarque. This document is distributed under the terms of a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International** license (CC-BY-NC) which allows, except for commercial purposes, to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited and states its license.

License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Estamos no sexto livro da *República*, parte inicial. Mais especificamente, no passo 487b. A fala de Sócrates, desde o final do livro V, é cuidadosamente construída em torno do objetivo de distinguir filósofos de não-filósofos. Sob tal pretexto, apresenta-se muito da célebre ontologia platônica da *República*. Ao longo das primeiras páginas do sexto livro, vemos Sócrates e Gláucon concluírem, a partir da “definição” do filósofo, que é a este que cabe o governo da cidade justa, e discorrerem também sobre a natureza desse amante da sabedoria e de tudo o que lhe concerne. Ora, após um breve momento de conversa entre Sócrates e Gláucon, e tendo sido tiradas as primeiras conclusões a respeito da natureza filosófica, o diálogo é subitamente interrompido por Adimanto com uma espécie de desafio, exposto, grosso modo, da seguinte forma: os fatos mostram que os que se dedicaram à filosofia quando eram novos e persistiram nesses estudos tornaram-se, ou bem perversos, nos piores casos, ou bem, no caso daqueles que parecem ser os mais sábios, inúteis para a cidade.¹ Será possível defender a filosofia de tal acusação? Ou terão os argumentos de Sócrates acumulado uma série de pequenos erros, atingindo ao fim um erro de grandes dimensões, que consistiria em confundir homens inúteis e perversos com os mais excelentes dentre os cidadãos?

A resposta que Sócrates tem a dar para tal desafio é longa. Ela se inicia por uma observação que, de início, surpreende: “Ouvirias de mim que, na minha opinião, eles dizem a verdade” (487d10). Diante do incômodo causado por tal afirmação, que levaria a concluir que as cidades deveriam ser governadas por perversos ou inúteis, Sócrates propõe uma explicação expressa na famosa imagem da nau-estado. Esta metáfora, como esclarece o próprio Sócrates antes de desenvolvê-la, tem o intuito de expressar a dura experiência pela qual passam os mais sábios, ou seja, aqueles que, segundo Adimanto, na melhor das hipóteses tornaram-se inúteis para a cidade sob a influência da filosofia. Em suma, a metáfora da nau visa responder à segunda parte do desafio, defendendo a filosofia da acusação de inutilidade (*akhrestia*).

A imagem da nau se compõe basicamente de três elementos: o dono do navio, “superior a todos os que estão no navio em tamanho e em robustez, mas um tanto surdo, de vista curta e conhecimentos da arte náutica também curtos” (488b1-2); os marinheiros, “cada um julgando que é ele quem deve pilotar, embora jamais tenha aprendido essa arte” (488b5); e, finalmente, o verdadeiro (*aletinós*) piloto. A discussão entre os intérpretes acerca de quem está representado por cada um desses personagens é extensa. As primeiras indicações dadas por Sócrates esclarecem apenas que os marinheiros podem ser comparados aos que agora governam as cidades. De todo modo, ainda que parem dúvidas quanto à interpretação da parábola e à identificação das suas personagens², é clara a sua intenção, e certo o fato de que, segundo Sócrates diz explicitamente, um verdadeiro piloto, aquele a quem deveria ser entregue o leme da nau, deve “forçosamente preocupar-se com ciclos do tempo, estações, céu, astros, ventos e com tudo o mais que diz respeito à arte, caso realmente queira chegar a ficar à altura de um comandante de navio” (488d2-489a2). Pois bem, esse verdadeiro piloto é precisamente quem será confundido com um espreitador de astros (*meteoroskópon*), um tagarela

(*adoléskhen*) e um imprestável (*akhrestón*)³ por toda a cidade, representando sem dúvida, como esclarece também Sócrates, aqueles que são considerados inúteis e de quem se diz que não têm os pés no chão, ou seja: os filósofos.

A descrição da nau-estado se encerra com o seguinte comentário socrático: “não creio que precisas de um exame mais acurado para ver que a comparação faz lembrar a disposição das cidades para com os verdadeiros filósofos” (489a4), ao qual ele acrescenta ainda que estes frequentemente são, com efeito, inúteis, mas que a responsabilidade de tal inutilidade não cabe a eles. Cabe, sim, ao fato de a maioria não se deixar governar pelos verdadeiros governantes, isto é, pelos próprios filósofos, precisamente aqueles que são acusados de inúteis pelos atuais políticos (os marinheiros da parábola). A defesa contra a acusação de inutilidade passa, portanto, não pela demonstração de que se trata de uma calúnia, mas por uma certa aquiescência (como, aliás, já havia sugerido a afirmação inicial de Sócrates, segundo a qual esses acusadores diziam a verdade): os verdadeiros filósofos são sim inúteis para a cidade. O são, porém, porque a cidade não faz jus à sua sabedoria, ou seja, porque a sua utilidade não é reconhecida como tal e o poder não lhes é concedido. Os verdadeiramente úteis são inutilizados por uma cidade que não sabe reconhecê-los. A defesa elaborada para a segunda acusação contra a filosofia (de *akhrestia*, ou inutilidade) torna-se, portanto, uma oportunidade de acusar a cidade de volta: a *pólis* não está à altura da filosofia, e confunde adulação com sabedoria, e sabedoria com tagarelice.

Não obstante, ainda está por ser feita, nesse momento, a defesa em relação à acusação mais virulenta, ou, talvez, à verdadeira calúnia contra a filosofia: a de que é ela a causa da perversidade (*poneria*) daqueles que dizem dedicar-se a ela, e que conseqüentemente são, segundo os adversários dos filósofos, perversos (*pamponerous*). Para proceder a uma tal defesa, Sócrates lembra que logo antes da interrupção de Adimanto eles haviam estabelecido que quem conduz a natureza do verdadeiro filósofo é a verdade, a qual deve ser buscada em tudo e de todas as maneiras. Ora, não faz sentido algum dizer que emanam males daquele que busca a verdade. Só será verdadeiramente filósofo o homem que possuir as qualidades de caráter e índole que foram antes arroladas (ao longo do quinto livro: natureza dócil, boa memória, facilidade de aprender, coragem, temperança etc.). Se, por outro lado, for um embusteiro (*alazones*), “de forma alguma deve participar da verdadeira filosofia” (490a3).

Cabe, a partir de então, investigar como se dá a corrupção da natureza filosófica na maioria dos jovens portadores de tal índole (490e). Dessa corrupção, escapa apenas uma pequena parte, a saber, precisamente aqueles que são chamados, não de perversos (*pónerous*), mas de inúteis (*akhréstous*). Por fim, acrescenta Sócrates, cabe investigar a imitação da natureza filosófica, isto é, analisar aqueles que se propõem a exercer uma tarefa para a qual são inaptos e da qual destoam. Ora, serão precisamente estes últimos que granjearão para a filosofia a fama imerecida (*poneria*, ou perversidade).

O que ocorre, resumidamente, é que as qualidades de uma natureza filosófica são tão raras, que acabam por contribuir para a destruição das próprias almas que as possuem e para afastá-las da filosofia. Além disso, diversas outras qualidades que são geralmente tidas como excelentes, tais como a beleza, a riqueza, a força física, tendem a culminar também em um afastamento da filosofia. Diante da surpresa de Adimanto com tal colocação, Sócrates recorre a mais uma comparação: toda semente necessita de alimento, clima e solo que lhe convenham. Quanto mais robusta for, maiores serão as suas necessidades. Logo, a melhor e mais robusta das naturezas tornar-se-á a pior, caso não encontre uma alimentação e um solo adequados. A natureza mediana, ou medíocre, continuará como sempre foi, jamais será a causa de grandes males, como não pode ser também a causa de grandes bens. Em conclusão, as almas mais bem dotadas serão excepcionalmente más, caso não encontrem uma educação adequada (este solo fértil no qual as boas naturezas não teriam sido estragadas). O que diferencia os corrompidos dos inúteis, portanto, é a possibilidade – provavelmente devida a uma conjunção um tanto casual de fatores – de ter ou não escapado desse solo infértil que é a educação em uma cidade injusta.

Esse fator de corrupção, o solo infértil, é – Sócrates o diz expressamente – o ambiente, ele mesmo corrompido, constituído pela *polis*. Não é exatamente uma corrupção individual, levada a cabo por sofistas, homens comuns que educam em particular. Importa perceber, aqui, que o fator de corrupção é um fator massificado, que se gera a partir do fenômeno da multidão – essa fera enorme e cheia de vontades. Platão parece esboçar aqui um desenho muito claro de um frequente resultado da reunião de muitos – e da sensação de anonimia que daí deriva – quando faz Sócrates mencionar assembleias e tribunais, teatros e acampamentos. Em locais tais como esses, afirma a personagem platônica, uns incitam os outros, para a aprovação ou para a censura, com grande alarido e tumulto, repercutido ainda pelos rochedos e vales do entorno. Os indivíduos, perdendo a identidade própria e a capacidade de reflexão, são contaminados e contaminam reciprocamente; são levados e levam, em direção aleatória. Diante de tal fenômeno, alega Sócrates, nenhuma educação privada resiste (492c5). Qualquer jovem, acuado, sente-se na obrigação de achar belas ou feias as mesmas coisas que a multidão clama serem belas ou feias. Os maiores e verdadeiros sofistas, portanto, são precisamente o povo, todas as pessoas, não em particular, mas quando reunidas em conjunto. Por outro lado, e paradoxalmente, estas são, de modo geral, as mesmas que acusam os sofistas profissionais de corrupção da juventude. Em suma: a multidão põe-se contra os sofistas, mas o maior problema destes últimos é precisamente o fato de que ensinam exatamente o que pensa a multidão, e o que lhe agrada, em vez de procurar a verdade. Ambos – multidão e sofistas – parecem ser rivais, mas não enxergam que suas crenças e seus ensinamentos se conformam reciprocamente. Trata-se, como esclarece Sócrates (493b), de um grande animal feroz – o povo, a multidão – e de seu tratador – o sofista educador – que aprende o que é do agrado do enorme animal, e passa adiante esse aprendizado como se fora um importante conhecimento e uma profunda sabedoria.

Após essa eloquente descrição do verdadeiro solo infértil que corrompe os jovens em geral, Sócrates retorna para a descrição da corrupção específica das naturezas filosóficas (aquelas que, segundo ele, se mostram, desde cedo, as melhores). Tal corrupção inicia-se pela bajulação de familiares e concidadãos, tornando o jovem, de excelente que era, em soberbo e presunçoso, além de incitar nele a ambição pelo poder. E mesmo que um filósofo tente persuadi-lo com boas palavras e argumentos verídicos, aqueles que o rodeiam tentarão com todas as forças e por todos os meios possíveis dissuadi-lo, afastando-o da filosofia. Essas naturezas raras são tanto as que causam os maiores bens, quando se inclinam, apesar de tudo, para a filosofia, quanto as que causam os maiores males para a cidade e para os indivíduos, quando dela declinam, como já fora dito anteriormente. Mas não são ainda estes últimos que granjeiam para a filosofia a fama de fator gerador de perversidade.⁴

Ora, é finalmente nesse ponto que Sócrates dará a explicação daquela que fora chamada inicialmente por ele de “imitação da natureza filosófica” (a verdadeira responsável, em última instância, pela acusação de perversidade lançada pelos adversários da filosofia): as reais naturezas filosóficas corrompidas, desviando-se da filosofia, deixam-na solitária e órfã. Abre-se espaço, então, para que outros, embora indignos, usurpem o posto de filósofos, “como os que fogem das prisões e vão correndo abrigar-se nos santuários” (495d1), ou ainda, como os pretendentes de Penélope lutando pelo trono de Ulisses agora vago. Os filósofos perversos, em poucas palavras, são meramente imitadores de filósofos.

Como conclusão, ele acrescenta ainda que aquelas poucas dentre as naturezas filosóficas que se salvaram não conseguem tudo que sua potência seria capaz de propiciar, precisamente pelo fato de não terem crescido numa constituição adequada e, assim, não encontrarem um entorno à altura de sua índole. Um ambiente saudável permitiria que os verdadeiros filósofos fossem realmente úteis politicamente, e é, com efeito, um tal ambiente que está sendo procurado e descrito na totalidade da obra. É assim que finda a defesa socrática contra as calúnias e rumores a respeito da filosofia.

O ponto que eu gostaria de ressaltar, neste breve comentário acerca dessa passagem, é a semelhança entre as acusações expostas no desafio de Adimanto e a descrição do Sócrates aristofânico de *Nuvens*. Essa semelhança, todavia, talvez seja algo que nos informa mais a respeito da obra cômica de Aristófanes do que a respeito do texto platônico. Isso, porque eu não pretendo defender que de fato Platão, na *República*, tivesse em vista exclusivamente, ou mais especialmente, o comediógrafo como centro dessa grande operação difamatória que culminou na condenação de Sócrates (embora talvez fosse lícito fazê-lo, já que a *Apologia* dá a entender exatamente que o comediógrafo, em especial, fora o detonador desse processo). No entanto, o que me parece claro é, no mínimo, que a obra de Aristófanes serve como um excelente exemplo do que costumava ser pensado e dito sobre Sócrates em particular e sobre a filosofia em geral, porque reúne e agudiza – por meio de sua rara maestria e habilidade dramatúrgica

– todos os rumores populares, provavelmente então já largamente disseminados, ajudando a confundir atividades e pensamentos tão distintos – ao menos para Platão – quanto a fisiologia, a sofística, a erística e a dialética.⁵

Na *República*, como dito antes, as acusações giram, na maior parte das vezes, em torno de dois termos: perversidade (*poneria*) e inutilidade (*akhrestia*; o adjetivo correspondente costuma ser traduzido, quer por inútil, quer por imprestável). Acompanhando e ratificando a primeira acusação, encontramos termos tais como o reforço *pamponerous* (perverso, mau, 489d5), e também *alazon* (embusteiro, impostor, charlatão, fanfarrão, 490a3). Acompanhando e ratificando a segunda acusação, encontramos, por exemplo, *meteoroskópon* (espreatador de astros, 489a1), *adolésken* (tagarela, 489a2) e *meteoróléskas* (que não tem os pés no chão, 489c7). Apenas pela menção desses poucos termos recorrentes na exposição socrática já é possível apontar uma forte similaridade com o texto aristofânico. O termo *alazon*, por exemplo, aparece pela primeira vez em *Nuvens* no v. 449, no meio de uma enorme lista, feita pelo próprio Strepsíades, das novas qualidades que ele poderia adquirir como aluno do pensatório; e pela segunda vez no v. 1492, quando, já com raiva dos charlatães (*alazones*) do pensatório, alega que se vingará deles. Nessa última passagem, especialmente, nota-se que o termo tem especial importância, e vem duas vezes acompanhado de uma outra acusação comum ao texto platônico: a tagarelice ou verborréia (*adoleskhon*, *adoleskhia*⁶), um dos tópicos também presentes na passagem da *República* que aqui mencionamos. Finalmente, quanto aos compostos com o termo *metéora* (no caso da *República*, *meteoróléskas* e *meteoroskópon*, ambos unidos à própria noção de *adoleskhia*), é certo que eles abundam em *Nuvens*, constituindo ali um dos aspectos da investigação socrática que mais chamam atenção, e também dos mais ridicularizados.⁷ Ademais, coroando todos esses exemplos, temos a penúltima fala do coro de nuvens – a última vez em que elas se dirigem ao protagonista, explicitando-lhe sua lição – em que se repete precisamente a expressão *ponerá prágmata*, v. 1440 (logo em seguida, *ponerón pragmatón*) para falar das ‘coisas perversas’ (a *poneria* da *República*) praticadas por Strepsíades e aprendidas no pensatório socrático.

É, todavia, muito além do plano vocabular, mas no plano da própria tonalidade geral de *Nuvens*, que é possível afirmar que a acusação contra a personagem Sócrates e seus seguidores consiste precisamente em *poneria* e *akhrestia*. Basta lembrar, quanto ao primeiro item, uma série de exemplos dos quais o termo está ausente, embora a noção seja, mais do que presente, verdadeiramente atuante. A começar pelo v. 99, em que, ao descrever o pensatório, Strepsíades diz que lá moram homens que, mediante pagamento, “ensinam uma pessoa a discorrer tão bem, que é capaz de vencer todas as causas, justas ou injustas”. Mais tarde, o próprio Sócrates diz diretamente a Strepsíades que seus ensinamentos possibilitarão que ele se torne um charlatão, e o corifeu do coro de nuvens dirige-se ao mesmo, no v. 415, para lhe ensinar que será feliz vivendo em Atenas se pensar que “o supremo bem consiste em levar os outros sempre de vencida, seja na ação concreta, seja na teoria, seja guerreando com a língua”. Mais à frente,

quando o mestre Sócrates declara que o filho, Fidípides, havia sido capaz de aprender o raciocínio, Strepsíades exclama: “Viva a fraude, rainha do mundo!” (v.1151). E o coro, quando começa a revelar sua posição final, descreve a atuação do protagonista com as seguintes palavras:

Vede no que dá a paixão do mal (*ta pragmáton erán fláuron*)! Aqui o nosso velhote, vítima de tal paixão, pretende furtar-se ao pagamento do que pediu emprestado. É claro que não passa de hoje sem que lhe aconteça alguma coisa que faça que este sofista, pelas maldades (*kakón lábein*) que empreendeu, apanhe de repente um dissabor (v. 1303-1310).

Ilustrando essa previsão do coro, o próprio filho é quem fala: “Que coisa mais doce, esta de estar familiarizado com as modernas correntes do pensamento e com as suas sutilezas, e poder desdenhar das leis estabelecidas! (v.1400)” Ao que o coro, ao fim e ao cabo, arremata, dirigindo-se a Strepsíades: “Tu é que tens a culpa de tudo, pois te meteste em ações perversas (*strepsas seauton eis ponerá pragmata*) (v.1454)”, acrescentando em seguida ser sempre assim que as nuvens atuam, quando reconhecem que alguém é amante das más ações (*pónerón pragmáton*). Por mais que os malfeitores e velhacarias referidos ao fim da história sejam de Strepsíades, e não de Sócrates, a acusação de perversidade recai sobre o filósofo na medida mesma em que o protagonista fora buscar no pensatório um apoio teórico, por assim dizer, para suas más intenções. Intenções, aliás, expostas desde o início ao mestre Sócrates, e tranquilamente endossadas por este.⁸

Quanto ao segundo item, a saber, a acusação de *akhrestia*, os exemplos abundam. Iniciam-se logo de início, no encontro de Strepsíades com o discípulo do pensatório, numa sequência cômica profundamente inspirada. Primeiramente, no v. 150, ainda antes de Strepsíades conhecer Sócrates pessoalmente, o discípulo conta que Sócrates conseguira medir o pulo da pulga mergulhando astutamente seus pés na cera. E também que, para responder à pergunta de Querefonte sobre se o mosquito canta pela tromba ou pelo traseiro, fizera uma profunda investigação e engenhosa dissertação sobre o intestino do mosquito (v. 165). Essas narrativas culminam nos versos 170-175, quando o discípulo conta que uma lagartixa defecara na boca de Sócrates enquanto ele investigava os caminhos da lua e suas evoluções, olhando para cima de boca aberta. Todas essas histórias socráticas, admiráveis do ponto de vista do discípulo, soam como exemplos definitivos da inutilidade de suas pesquisas.⁹ É precisamente o que dá a entender a exclamação de Strepsíades, ao final desse trecho: “E andamos nós aqui gabando esse tal Tales? Abre o ‘pensatório’, vamos, despacha-te e apresenta-me imediatamente a Sócrates, que estou danado por me tornar seu discípulo!” (v. 180-184). A referência a Tales faz lembrar imediatamente a famosa anedota da escrava trácia, bem como a ligação, no imaginário popular, da figura de Tales com um saber – o filosófico, evidentemente – dito inútil, porque distanciado de todo e qualquer fim prático e não voltado para ações concretas. Mais adiante, no verso 306, vemos outras explicitações da relação de Sócrates com a *akhrestia* na boca do próprio: quando o coro das nuvens é

ouvido pela primeira vez, o mestre do pensatório enuncia que as nuvens são, grosso modo, padroeiras dos vagabundos. Ele as apresenta como “grandes deusas dos homens ociosos (*argois*)”, que impressionam e fascinam com narrativas mirabolantes e circunlóquios, mantenedoras dos vigaristas dos astros (*meteorophénakas*, v. 334), dentre outros “vadios (*argous*) que não fazem nada (*ouden drontas*)”. Finalmente, seria preciso citar também, como um dos maiores exemplos da inutilidade do ensino filosófico, a hilariante aula de Sócrates a Strepsíades, que se segue à parábase, onde o filósofo lhe inquirirá sobre métrica e versificação, sobre os quadrúpedes machos e sobre a gramática, com ênfase nas passagens sobre o gênero dos substantivos; ensinamento para o qual mais tarde o protagonista procurará encontrar um emprego concreto (voltado que é, como sempre, para a aplicação prática, dirigida de preferência à aquisição de dinheiro ou comida, de todo e qualquer ensinamento). Strepsíades, em poucas palavras, procura tornar úteis as inutilidades socráticas, dirigindo-as, se possível, para a realização de perversidades, único emprego possível, a seu ver, para tamanhos disparates.

Além disso, é preciso também chamar atenção para um fato que talvez seja muito mais relevante do que a lista de ocasiões em que, na comédia, encontram-se clara ou difusamente as acusações de *poneria* e *akhrestia*, a saber: em *Nuvens*, é possível não apenas observar as duas acusações isoladamente, mas sobretudo entrever uma forte ligação entre elas. Ou melhor: é possível perceber que essas acusações, para Aristófanes, não são duas, mas são uma única, formulada, quer em termos de causa e consequência, quer em termos de sincronia. Em suma, existe ali uma clara união entre a inutilidade (representada, grosso modo, pelos novos saberes propostos pela fisiologia, mas talvez também pela parte teórica da sofística) e a perversidade (representada em geral pelas atividades práticas, em grande parte forenses, a que se dedicam sofistas, oradores e retóricos em geral). Começando pela diacronia, é lícito dizer que o que liga a ambas é o fato de que, estudando o céu e os astros, embora jamais se chegue a alguma conclusão definitiva (vide as enormes divergências entre esses diversos estudiosos), tende-se a substituir os deuses antigos por novos deuses: ou bem cósmicos, ou bem astronômicos, ou bem materiais. Esse fato aparece na peça, por exemplo, quando Strepsíades aprende de Sócrates que Turbilhão passara a reinar no céu no lugar de Zeus. Mas também, além disso, está presente no caráter do próprio coro: as nuvens, divindades de início volúveis e voláteis, adoradas tanto pelos vagabundos quanto pelos perversos justamente porque, de um lado, são nada, coisa nenhuma a sustentar o ‘fazer nada’ dos charladores; e de outro lado são mutantes, adotando a forma que bem lhes convém, como fazem os perversos, charlatães, egoístas e interesseiros em geral. Essa substituição dos deuses antigos pelos novos, evidentemente, esvazia as crenças tradicionais e, com elas, a ética tradicional. Daí, para alguns, apenas um pequeno passo para a inconsequência ética, o amor pelo dinheiro, o individualismo ou, em suma, a perversidade.¹⁰ Na comédia aristofânica, encontram-se tanto homens a levarem adiante uma série de investigações inúteis e a erigirem teorias mirabolantes sobre elas – afetando um conhecimento superior e afirmando-se como sábios em face dos ignorantes – quanto também aqueles que, interessados em levar vantagem a todo custo, recorrem a

tais conhecimentos inúteis na esperança de aprenderem com eles a embrulhar terceiros, fazendo o raciocínio injusto vencer o justo.

Mas, para além da diacronia, que aponta para uma possível relação de codependência, entrevê-se também na obra aristofânica, e não apenas em *Nuvens*, uma quase simbiose entre as noções de perversidade e inutilidade. Ela pode ser notada, por exemplo, em *Tesmofórias* (v. 830-845), onde, em oposição aos cidadãos úteis (*khrestoi*) encontram-se, não os inúteis (*akhrestoi*), como seria de se esperar, mas precisamente os perversos (*poneroi*). Ora, isso coloca inúteis e perversos do mesmo lado – em oposição aos úteis, os quais, não apenas no vocabulário aristofânico, mas aparentemente na visão mais disseminada entre os seus contemporâneos, são os justos e honestos.¹¹ O que parece ocorrer, então, é um uso recorrente, por parte do comediógrafo, de um vocabulário amplamente empregado na política da época; uso este que se reveste de colorações bem peculiares, ligadas a seu discurso de invectiva e aos seus *tópoi* cômicos. Ademais, é possível observar também que o vínculo entre úteis e justos, de um lado, e inúteis, injustos e perversos, de outro lado, sugere uma relação estreita e bem precisa entre as referidas noções políticas e as preocupações platônicas da *República*. Como mostrará Aristófanes em contextos tais como *Acarnenses* e *Pluto*, os úteis, opostos aos maus, são excluídos da participação política e subaproveitados pela sociedade ateniense de seu tempo. E os inúteis, indicará o comediógrafo em *Nuvens*, servem aos maus. Ao que Platão responderá com a inversão: alguns dentre os aparentemente inúteis são de fato os úteis subaproveitados, e estes nada têm em comum com os perversos, nem servem a eles. De alguma maneira, o que ocorre é que todos os discursos – seja o tradicional, seja o cômico, seja o filosófico – estão de acordo em relação ao léxico a ser empregado, mas entram em desacordo quando se trata de identificar quais são, afinal, os úteis, bons e justos, e os inúteis, perversos e injustos¹²; o que sugere, evidentemente, uma complexificação da própria noção de utilidade – e com ela da noção de justiça, conceito central na *República* – bem como um aprofundamento da concepção mesma de politicidade.

Se de fato a comédia de Aristófanes não só antecipa boa parte das acusações mencionadas por Adimanto na *República*, como é também capaz de articulá-las de maneira esclarecedora, o que eu gostaria de propor é, como dito anteriormente, que essa comédia seja tomada como um grande exemplo do confronto entre a *polis* e a filosofia (simbolizado pelo processo contra Sócrates e por sua morte). Mas, por outro lado, que ela seja considerada paradigmática, não apenas porque repete de maneira mais contundente o que está dito alhures, mas porque é capaz de apontar questões verdadeiramente relevantes naquilo que muito provavelmente já era dito aqui e ali. É fato que não temos como saber definitivamente até que ponto o que é implicitamente dito por Aristófanes já era implícita ou explicitamente dito por outros. Ainda assim, não creio que Aristófanes possa ter sido propriamente o inventor de tal “difamação”, porque isso seria muito difícil, do ponto de vista do processo dos concursos, e do fator popularidade, do qual a comédia nem sempre se afasta. Não quero com isso sustentar que Aristófanes

não seja, em ampla escala, um forte crítico da cidade ateniense, nem que a busca de popularidade possa ser aplicada irrestritamente às suas peças. Muito pelo contrário: quem povoa grande parte delas são personagens-cidadãos ridicularizados e amplamente criticados, e é certo que o comediógrafo muitas vezes precisou defender-se perante um público hostil. Apenas, no caso específico da visão do filósofo como um inútil perverso, e mesmo de Sócrates como um corruptor da juventude e criador de novos deuses, nota-se, muito provavelmente, uma espécie de retroalimentação, em que um rumor é detectado, trabalha-se com ele, e finalmente contribui-se para o seu fortalecimento. Talvez seja lícito crer, em suma, que esse fenômeno do rumor a respeito da filosofia tenha consistido em uma espécie de via de mão dupla, de modo que o que já era dito e pensado tenha ganhado grande contribuição por parte de Aristófanes, e tenha sido por ele ainda mais disseminado; ou pelo menos tenha ganhado mais força de persuasão e de crença.¹³ E essa força de persuasão, a meu ver, se deve precisamente ao fato de que a comédia aristofânica é capaz de retirar algo de extremamente relevante da crítica geral endereçada pela multidão aos filósofos. É isso, pelo menos, o que se depreende da própria *República*; em primeiro lugar, pela interrupção de Adimanto e pela presença de um desafio em larga medida aristofânico naquele contexto. Em segundo lugar, pela demora e dedicação socrática em responder ao referido desafio. E, em terceiro lugar, pelo fato de que a defesa de Sócrates expõe o motivo pelo qual esses rumores correm, e são tão frequentemente endossados; mais do que isso, explica precisamente por que os detratores da filosofia têm sua parcela de razão (na medida em que filósofos são de fato inúteis numa cidade que não faz jus a eles, e em que são de fato perversos aqueles que se revestem da aparência de filósofos, ou seja, os imitadores da verdadeira natureza filosófica).

Há, não obstante, do ponto de vista platônico, problemas talvez insuperáveis nesse mesmo procedimento de Aristófanes, e nesse sentido, se realizarmos uma espécie de aplicação da defesa socrática à crítica aristofânica, será possível afirmar que o segundo maior erro do comediógrafo foi o de se mostrar como porta-voz da maioria, ou, como diz Sócrates, “da cidade”, e não entender que essa inutilidade do filósofo é apenas aparente. Não perceber que se pensa que Tales era inútil por ter caído no poço, mas que sua sabedoria teria sido da maior utilidade para a *polis* – especialmente se mudarmos os parâmetros para refletir sobre o que é útil.¹⁴ Não perceber, correspondentemente, que se pensa que o verdadeiro piloto do navio é um nefelibata, mas que aquele que sabe realmente pilotar um navio tem de conhecer as nuvens e os astros. Como afirma Sócrates em 494a: “Quem filosofa é forçosamente censurado por ela [pela multidão] [...] e por todas as pessoas quantas, tendo contato com a multidão, desejam causar-lhe prazer”. A carapuça serve, dentre muitos outros, para Aristófanes. Ele se insere no grupo de pessoas que desejam causar prazer à multidão (para receber o possível prêmio que deriva desse prazer), e, embora seja claro que a provoca, acusa e até critica, é provável que, para Platão, só a provoque até o ponto em que o prazer cômico não se dissipa. Ao contrário, aliás, dos filósofos, os quais são criticados precisamente porque contrariam a multidão em muitos aspectos, e talvez, inclusive, nos mais incômodos e profundamente

enraizados. Logo, o depoimento de Aristófanes, nesse quesito, nada mais é, para o Sócrates platônico, do que a expressão da multidão. O comediógrafo, assim como os sofistas particulares mencionados por Sócrates, não é culpado da má educação da multidão. Mas é culpado de adulá-la, dando-lhe precisamente aquilo de que ela já gosta, contando-lhe precisamente aquilo que ela já sabe e falando-lhe precisamente aquilo que ela já quer ouvir.¹⁵

Ademais, ocorre ainda que, segundo Sócrates, o filósofo acaba ficando feliz em não se misturar aos negócios da cidade, aos problemas da multidão e à política, quando percebe o torvelinho à sua volta. Contenta-se em proteger-se da tempestade, fugindo do turbilhão que levanta a poeira. Quando vê

bastante bem o delírio do vulgo e o fato de que ninguém, por assim dizer, faz algo de sadio em relação aos assuntos da cidade, e que não há aliado com quem alguém possa sair em socorro da justiça e salvar-se, sente-se como um homem que tivesse caído no meio de feras. Não quer ser cúmplice de injustiças, mas, sendo um só, não é capaz de resistir a todos os selvagens e morre antes de prestar serviço à cidade e aos amigos, tornando-se inútil a si próprio e aos outros. Levando em conta todos esses pontos, ele mantém a calma e ocupa-se de seus interesses, tal como alguém que, durante uma tempestade, busca abrigo atrás de um muro, caso um vento traga um turbilhão de pó e de chuva, e, mesmo vendo os outros cheios de injustiças, se dá por feliz, sabendo que aqui viverá sua vida isento de injustiça e de atos ímpios e daqui irá embora, sereno e benigno, levando consigo uma bela esperança (496c8-d10).

Retira-se dos tribunais e desiste dos cargos públicos. Volta-se para a sua existência particular, mesmo sabendo que com isso não está contribuindo para a vida pública, coisa que seria muito mais digna de seu saber. Mas, comenta Adimanto em seguida, “não seria de importância mínima a obra que realizasse” (497a1). Ao que Sócrates retruca: “Nem de muitíssima, se não tivesse conseguido a constituição adequada. Numa constituição adequada é que ele cresceria mais e, junto com os bens que fossem seus, salvaria também os da comunidade” (497a2-5). Ou seja: o autoexílio do filósofo é lícito no atual contexto, mas não é a melhor das hipóteses. É apenas a segunda melhor, dadas as circunstâncias terríveis que o envolvem. Esse passo, portanto, gira em torno do difícil nó, que perpassa a obra platônica, da relação entre vida ativa e vida contemplativa, prática e teoria, política e filosofia (pólos que nunca deveriam ser vistos como dissociáveis, segundo o pensamento platônico, mas que por vezes devem ser analisados separadamente). Aqui, a famosa digressão do *Teeteto* faz sentido e ganha em peso e ambiguidade: por um lado, Sócrates dá razão à escrava trácia (e junto com ela à multidão e a Aristófanes); ela tem mesmo motivos para chamar Tales de inútil e para rir dele. Por outro lado, em uma cidade adoentada, os filósofos têm razão em não se misturar com os negócios da *polis* e em não frequentar os tribunais. O que fica claro na passagem citada, por conseguinte, é que o fato de os filósofos se apartarem da política deve-se, não à natureza da política e muito menos à natureza da filosofia, mas à realidade deturpada e degenerada das *poleis* efetivas¹⁶, oriunda, dentre outras coisas, de uma má compreensão da própria política.

Esse 'segundo maior erro' de Aristófanes, portanto, é desculpável, na medida mesma em que seria lícito chamar os filósofos de inúteis e criticá-los por não tomarem parte nos negócios públicos, caso os negócios públicos estivessem à altura de uma política mais digna. Há, entretanto, um outro erro de Aristófanes, provavelmente o maior para olhos platônicos. Prosseguindo na aplicação da defesa platônica da filosofia ao drama cômico, é possível dizer que o maior erro de Aristófanes foi precisamente o de não ter percebido a diferença entre filósofos inúteis e perversos – contribuindo com isso para algo tão grave política e filosoficamente quanto a condenação de Sócrates. Se, de acordo com a visão geral, são úteis os bons e inúteis os maus, Aristófanes se deixa levar por tal concepção, tendendo a nivelar perversos e inúteis, ou pelo menos a forjar um vínculo necessário entre ambos. O que resulta em uma incapacidade de discernir verdadeiros filósofos (que não se tornam úteis, mais por um defeito da cidade do que deles mesmos) de imitadores de filósofos (que, como vimos, são usurpadores do posto de filósofo, pois tomam-no quando este é deixado vago pelos que tiveram suas naturezas filosóficas corrompidas), confundindo aqueles que querem apenas inverter os argumentos e fazer o discurso injusto ganhar do justo com aqueles que querem pensar com argumentos (*logoi*) em busca da verdade. O comediógrafo, na perspectiva platônica, se deixou levar pelas aparências. Misturou-os a todos – filósofos inúteis e imitadores perversos – no mesmo caldeirão, e deu-lhes o sugestivo nome de Sócrates.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ARISTOPHANE. *Comédies*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

FOLEY, H. "Tragedy and Politics in Aristophanes' Acharnians" In: *The Journal of Hellenic Studies*, v. 108 (1988), pp. 33-47.

* **Luisa Buarque é professora do Departamento de Filosofia da PUC-RIO.**

¹ Rep. 487c4-d5. Para as citações da *República*, utilizo a tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

² Em realidade, a grande controvérsia em relação à metáfora é sobre a identificação do dono do navio, já que marinheiros e verdadeiro piloto são identificados pelo próprio Sócrates como sendo, respectivamente, os governantes (ou aspirantes a tal) e o filósofo. A tradição costuma identificar a personagem do dono, ou armador, com o povo, mas certos intérpretes assinalam dificuldades relacionadas a tal interpretação, sobretudo pelo fato de que, durante a narrativa parabólica, Sócrates diz que os marinheiros tentam neutralizá-lo de várias formas, ou até matá-lo. A contradição gerada pela ideia de que o povo seria assassinado pelo (aspirante a) governante faz com que alguns arrisquem interpretações alternativas. Esse detalhe, entretanto, não influencia o escopo de minha retomada da metáfora.

³ Rep. 488d4-489.a.2

⁴ Esses homens possuidores de uma natureza filosófica, mas que foram corrompidos, tornam-se de fato perversos. Porém, nem essa perversidade é causada pela filosofia (afinal, eles deram as costas para ela), e nem mesmo é atribuída a ela pelos detratores da filosofia (já que os corrompidos exercem outras profissões, tornando-se geralmente políticos ou gerais). Quem são os pretensos filósofos acusados de perversos é o que se verá a seguir.

⁵ Estou aqui adotando o ponto de vista platônico apenas para acentuar a sua necessidade de resposta ao que lhe parece ser uma “confusão”. No entanto, claro que poderíamos dizer também, e talvez com maior razão, que o fato de Platão ter feito tanta força para diferenciar tais atividades aponta muito mais para sua proximidade e semelhança do que para as suas possíveis diferenças.

⁶ A tradução portuguesa de Maria de Fátima de Souza e Silva, que utilizarei aqui para citar Aristófanes, opta por ‘verborrêia’. *Aristófanes – Comédias I*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

⁷ Eis alguns importantes exemplos de *Nuvens: meteora pragmata*, as coisas celestes, no v. 229, exatamente na célebre entrada de Sócrates, em que ele descreve o teor de suas investigações; a mesma expressão, *meteóron pragmaton* no v. 1282; *meteorosophiston*, sabedor das coisas celestes, no v. 362 e também *metoronphénakas*, no v. 335, vigaristas dos astros.

⁸ Segundo alguns intérpretes, é possível ver em Sócrates uma figura mais neutra, que apenas “faz o seu serviço”, que é por sua vez distorcido e voltado para más ações pelo protagonista. A crítica a Sócrates, nesse sentido, recairia muito mais sobre sua apoliticidade, ou seja, pelo fato de ele retirar-se da vida da polis, deixando que seus ensinamentos sejam mal utilizados. Ainda que seja assim, penso que perpassa a obra cômica, no mínimo, a ideia de que a filosofia se presta muito bem aos malfeitos, e que, caso não se preste a isso, não se presta a mais nada. De que, portanto, o pensatório só é residência útil para aqueles que querem fazer o mal, tornando-se meramente inútil para aqueles que não o desejam. Os filósofos são, portanto, altamente criticáveis, ora por um problema, ora por outro.

⁹ É claro que, do ponto de vista de Strepsíades, essas pesquisas inúteis soam como promessas de grande utilidade, a saber: precisamente para seus fins perversos. Isso é o que se verá a seguir.

¹⁰ Cf. NEUMANN, H. “Socrates in Plato and Aristophanes: in memory of Ludwig Edelstein”. *The American Journal of Philology*, v. 90, n. 2 (apr. 1969), pp. 201-214. Nesse artigo, analisando o personagem de Céfalos, o autor enfatiza a relação entre esses dois fatores. Segundo ele, para a maior parte dos gregos é o receio da punição no Hades que gera o anseio pela justiça e a preocupação com a piedade e a generosidade. Se não crêem mais nos mitos antigos e nas crenças tradicionais, não mais há o receio da punição no Hades, e nem há mais motivos para serem justos. Consequentemente, a perversidade pode se instalar. É claro que essa argumentação é altamente questionável, mas de alguma forma parece estar explícita ou implicitamente envolvida nas discussões da época, como mostra precisamente a fala de Céfalos no primeiro livro da *República*.

¹¹ Ver, por exemplo, Tucídides, *História*, II, 40, parágrafos 1-3: “Nós somos os únicos a considerar o homem que permanece estrangeiro aos negócios do Estado como um cidadão, não tranquilo, mas inútil...” Ao que Maria de Fátima Souza e Silva observa: “A acumulação de uma atividade privada com a intervenção pública constitui a dupla face de um cidadão pleno; a própria diversidade da experiência de cada um responde às carências, também múltiplas, do coletivo. Ao cidadão que se mantém alheio ao contencioso social, a opinião pública não gratifica com o epíteto elogioso de ‘pacífico ou despreocupado’; esse é, pelo contrário, o exemplo da inutilidade ou de uma espécie de parasitismo social”. “Da democracia à *politeia*”. In: *O que nos faz pensar*, n. 34, (2014), p. 7.

¹² É interessante notar que parece haver aqui uma espécie de procedimento em cascata: Aristófanes critica a filosofia em nome de uma concepção de utilidade e justiça. Platão defende a filosofia da acusação aristofânica utilizando muitos dos procedimentos com os quais Aristófanes defendia sua própria obra cômica, mas invertendo muitas de suas concepções, para identificar aqueles que, em sua visão, são verdadeiramente os úteis inutilizados.

¹³ Uma possível indicação, dentre muitas outras, de que parte disso já era dito, é o testemunho de Aristóteles na *Retórica* (1391a), segundo o qual Simônides de Ceos pronunciava um julgamento negativo acerca dos filósofos pelo fato de que eles adulariam os ricos. ARISTÓTELES. *Rétorique*. Paris: Librairie Générale Française, 1991.

¹⁴ Mas também se não mudarmos tais parâmetros, já que, segundo Aristóteles, a sabedoria de Tales era útil também do ponto de vista do lucro. Refiro-me ao fato de que, como conta o estagirita, tendo previsto em suas observações astronômicas uma boa colheita de azeitonas para o ano seguinte, Tales arrendou por um valor irrisório prensas de azeite, e as sublocou por valor muito mais alto no ano seguinte, tendo lucrado enormemente com isso. Logo, nesse aspecto, haveria inclusive uma utilidade do ponto de vista mesmo de Strepásiades, isto é, do tipo interessado em ganhar dinheiro. Mas, segundo Aristóteles, o foco da anedota de Tales não é o dinheiro, ou seja, ele estava mais interessado em provar a eficácia de sua sabedoria do que em ficar de fato mais rico. Claro que não há meios nem motivos para julgar a veracidade da anedota. Apenas, ela serve aqui como mais um dos inúmeros símbolos desse confronto entre os cidadãos e a filosofia, e também da pretendida afirmação de um novo saber face aos já enraizados.

¹⁵ Devo dizer que o fato de que eu aplique a defesa socrática à acusação de Aristófanes não significa que eu concorde com aquela. Apenas, este é o momento de analisar de volta o procedimento platônico na *República*. Quanto a Aristófanes, pelo contrário, parece-me que ele se coloca muito frequentemente na posição de enfrentamento de um público largamente hostil, como em *Acarnenses*, onde Diceópolis (para muitos representando a situação do próprio Aristófanes) irá inspirar-se no *Télefo* de Eurípidés porque tal papel casa particularmente bem com a situação de defesa contra detratores e inimigos em geral. Não por acaso, é também em tal peça que veremos o poeta difamado e injustiçado defender o valor da comédia para a sociedade, bem como sua capacidade de dizer coisas justas, embora a multidão não o ouça (v. 641 e sqqs). O que eu quero dizer com isso é que o discurso de Platão é próximo ao de Aristófanes em muitos pontos, mas muda seu direcionamento e o ressignifica. Ver, quanto a isso, SAETTA-COTTONE, R. "Aristophane et le théâtre du Soleil: le dieu d'Empédocle dans le chœur des Nuées". In: LAKS, A.; SAETTA-COTTONE, R. (orgs.) *Comédie et philosophie: Socrate et les "Présocratiques" dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Rue D'Ulm, 2013.

¹⁶ CHASE GREENE, W. "The Spirit of Comedy in Plato". In: *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 31. (1920), pp. 63-123: "Even when the world was young, the philosopher had the reputation of being an unpractical star-gazer who had little in common with his fellow-men" (p. 63). A seguir, na página 110, nota 3, ele relaciona a digressão do *Teeteto* justamente à defesa do filósofo contra a acusação de inutilidade da *República*. Segundo ele, "humor plays about the whole digression, but the philosopher has much the best of it. One face in the caricature of the philosopher should be noted. The philosopher does not care to join in the ordinary occupations of men; he is 'measuring earth and heaven and the things which are under and on the earth and above heaven, interrogating the whole nature of each and all in their entirety, but not condescending to anything which is at hand' (*Teeteto*, 173e). And the jest about the blindness of the star-gazer Thales is applicable to all philosophers; for the philosopher is wholly unacquainted with his next-door neighbor, but is occupied in searching into the essence of man (*Teeteto*, 174ab). It is clear that Plato intends the phrase about the astronomical activities of the philosopher to be taken chiefly in a metaphorical sense. [...] Aristophanes wilfully treats metaphor as fact, since dramatic effect is to be gained".