

***EROS TYRANNOS*: O PROBLEMA DO DESEJO E O FENÔMENO DA TIRANIA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Richard Romeiro Oliveira

Universidade Federal de São João del-Rei

Resumo: O presente artigo tem como seu principal escopo analisar como, na *República*, Platão procura compreender a gênese da tirania não apenas a partir de certas transformações sociopolíticas ocorridas na ordem externa da cidade, mas também a partir de determinadas modificações psíquicas que alteram a economia interna da alma humana, fazendo com que o elemento apetitivo triunfe definitivamente sobre o princípio racional. Nesse sentido, trataremos de observar de que modo, segundo a argumentação platônica desenvolvida na *República*, a tirania emerge como um regime *sui generis*, que radicaliza e consoma o movimento de emancipação dos desejos levado a efeito no processo de corrupção das formas políticas, engendrando o aparecimento de um tipo de cidade e de ser humano marcado pelo predomínio dos apetites mais bestiais e criminosos.

Palavras-chave: Platão, regime, tirania, democracia, apetites.

Abstract: This article has as its main scope to analyze how, in the *Republic*, Plato seeks to understand the genesis of tyranny not only from certain sociopolitical transformations that occurred in the external order of the city, but also from certain psychic modifications that alter the internal economy of the human soul, leading the appetitive element to definitively triumph over the rational principle. In this sense, we will try to observe how, according to the Platonic argument developed in the *Republic*, tyranny emerges as a *sui generis* regime, which radicalizes and consummates the movement of emancipation of desires carried out in the process of corruption of political forms, engendering the emergence of a type of city and human being marked by the predominance of the most bestial and criminal appetites.

Keywords: Plato, regime, tyranny, democracy, appetites.

1. A novidade do ensinamento da *República* sobre a tirania: o elo entre tirania e democracia e o uso do método psicopolítico

Pode-se dizer que o problema da tirania constitui um dos temas centrais da rica e multifacetada reflexão política levada a efeito por vários escritos platônicos. De fato, do *Górgias* às *Leis*, passando pela *República*, pelo *Político* e pela *Carta VII*, percebemos que a questão do regime tirânico assoma, no contexto do *Corpus* platônico, como um inquietante fenômeno político que

merece, como tal, ser convertido no objeto de uma investigação filosófica atenta e mais rigorosa, a fim de que sua natureza própria possa ser compreendida. Ora, pode-se igualmente dizer que, na execução dessa tarefa filosófica de compreensão da natureza da tirania, a *República* possui, no conjunto das obras de Platão, uma importância inquestionável, de vez que é nas suas páginas que encontramos a abordagem platônica mais ampla e aprofundada desse assunto.¹ É o que nos mostram, decerto, os livros VIII e IX dessa obra, nos quais Platão, procedendo à elaboração de uma genuína teoria ou tipologia dos regimes (πολιτεiai), consagra um espaço privilegiado ao tratamento da tirania. Grosso modo, percebemos que, no contexto dessa tipologia dos regimes elaborada na *República*, a pretensão platônica consiste em tentar nos mostrar o regime tirânico como um fenômeno político dotado de uma perversa radicalidade, na medida em que sua irrupção, desencadeando um tipo de experiência política visceralmente negativa, cujas características põem em xeque os fundamentos mesmos da vida cívica e social, coloca-nos em face do que seria a expressão máxima do mal na esfera da cidade. Isso significa que, de acordo com a abordagem efetivada na *República*, a tirania pode ser compreendida como um regime anódino e mesmo misteriosamente singular no interior do conjunto das formas políticas reconhecidas, porquanto, determinando-se como a perversão extrema do poder, ela representa aquele evento perturbador responsável por conduzir a comunidade política às suas fronteiras e em que a cidade, ao se tornar posse de um só homem e de seus desejos bestiais, acaba por ter sua essência ou natureza própria destruída. Ressaltando esse ponto do ensinamento político da *República* acerca da singularidade e do caráter perturbador da tirania, Bignotto (1998, p. 131) nos explica que, segundo esse diálogo, “a tirania não é (...) um regime como os outros. Ela é o ideal negativo da vida política. Ela marca a fronteira na qual o animal político converte-se em besta, ao acreditar ter-se feito deus”.

Mas é preciso reconhecer que, ao desferir esse ataque contundente à tirania, a *República* não manifesta grande originalidade, de vez que a condenação do governo tirânico como expressão do mal na esfera política era, de certa forma, um lugar comum do pensamento político grego da época.² No

¹ É o que explica Bignotto (1998, p. 86): “[o] tema da tirania aparece em quase todos os escritos políticos de Platão. É, no entanto, na *República* que recebe o tratamento mais extenso”. Sobre esse assunto na *República*, ver também o ótimo trabalho de Aruzza (2019) e os valiosos comentários de Giorgini (2005, p. 423-470).

² É o que observa Aruzza (2019, p. 39): “the description of the tyrant as a moral monster was a widespread commonplace”. A mesma posição é assumida por Giorgini (2019, p. 82). Cf. também Roux (2001, p. 140), para quem “la condamnation de la tyrannie est déjà un lieu commun de la pensée grecque lorsque Platon s’empare du problème”. Vale lembrar aqui, porém, que, embora no tempo de

que diz respeito a esse assunto, a novidade filosófica da *República* jaz, na realidade, alhures. Mais precisamente, ela se localiza no modo deliberadamente polêmico e provocador por meio do qual o diálogo procura explicar a gênese da tirania como uma consequência direta do desenvolvimento de certos princípios e práticas inerentes ao funcionamento da democracia, o que subverte inteiramente a maneira convencional como a questão da tirania era colocada no pensamento grego, pondo em xeque a própria representação que a democracia grega fazia de si mesma. De fato, pode-se dizer que, na *República*, Platão mobiliza os elementos tradicionais de que se valia o discurso democrático em sua caracterização da figura do tirano como a expressão da perversão política radical; porém, diferentemente do que ocorria no âmbito do discurso democrático convencional, em que o recurso à figura do tirano constituía uma estratégia retórica e ideológica utilizada para se afirmar o valor político da democracia,³ a fim de opô-la ao seu “outro” (a tirania), a *República* procurará mostrar que, na verdade, contrariamente ao que considera um certo senso comum político, há um elo profundo entre tirania e democracia, de forma que a própria gênese da tirania não pode ser compreendida senão a partir de certas transformações ocorridas no seio mesmo do regime democrático. Nesse sentido, observamos que a abordagem da tirania na *República* faz parte de um procedimento filosófico mais amplo levado a efeito no interior dessa obra, procedimento que tem como seu escopo fundamental a efetivação de um questionamento profundo da democracia (cf. ARUZZA, 2019, p. 62).

Mas isso não é tudo, porquanto há um outro elemento teórico importante, pertencente ao ensinamento elaborado pela *República* acerca da natureza da tirania, que deve ser aqui desde já mencionado. Com efeito, como se observou acima, a leitura da *República* nos mostra que essa obra, nos seus livros VIII e IX, pretende levar a efeito uma inédita e polêmica demonstração da conexão entre democracia e tirania. Ora, a fim de efetuar essa demonstração, o diálogo se vale de um método ou de um tipo de abordagem

Platão a execração do tirano como uma figura maligna tivesse se tornado uma *communis opinio* da retórica política, a primeva visão grega da tirania não foi essencialmente negativa. Ver a respeito desse ponto as análises de Andrewes (1957, p. 7-19), Newell (2019, p. 54-56) e Giorgini (2019, p. 77). Sobre a evolução semântica do termo τύραννος na língua grega antiga, cf. Parker (1998, p. 145-172). Parker busca evidenciar o fato de que originalmente o termo τύραννος era usado, pelos escritores gregos, de forma positiva e como um sinônimo de βασιλεύς ou ἄναξ, o emprego negativo da palavra para designar um governante autocrático e injusto constituindo, assim, o resultado de um certo desenvolvimento histórico do pensamento político helênico.

³ Sobre isso, ver as explicações de Giorgini (2019, p. 77), que indica que, com a consolidação do regime democrático em Atenas, a tirania veio a ser determinada como a forma de governo que possui “todas as características opostas à democracia”.

que pode ser considerado como igualmente inédito ou original no campo da teoria política. Que método ou tipo de abordagem é esse? Explicando a coisa sem maiores delongas, trata-se daquele que, visando compreender a gênese da tirania e explicar mais adequadamente como se dá a origem desse regime, envolve o recurso a uma *démarche* de caráter nitidamente psicopolítico, a qual, baseada no estabelecimento de uma correspondência entre a alma e a cidade (*Rep.* VIII, 545c-d), busca trazer à luz os complexos mecanismos psíquicos e morais que levam à formação desse singular evento político.⁴ Ora, graças à aplicação desse método de análise psicopolítico, a *República* logra evidenciar, pela primeira vez na história do pensamento político ocidental, como o fenômeno da tirania, longe de ser algo que se elucida apenas por meio das transformações sociopolíticas ocorridas na dimensão coletiva da cidade, constitui, antes, um acontecimento que possui raízes morais e psíquicas mais profundas, que mergulham nos recessos da alma e do caráter humano, o que permite ao diálogo explicar finalmente o aparecimento da tirania como o resultado de uma alteração profunda da ordem ou da economia saudável de nossa psique e de nosso *ethos* – uma alteração cujo resultado é a mais extrema e assustadora forma de infelicidade.⁵ A partir da explicitação desse ponto, a *República* determinará, assim, a irrupção do regime tirânico no interior da pólis, valendo-se de um vocabulário oriundo da medicina, não apenas como uma “doença da cidade” (πόλεως νόσημα),⁶ que subverte inteiramente o funcionamento regular da comunidade política, mas também como uma patologia extrema da alma, derivada da eclosão de uma desordem moral e psíquica que, originando um tipo de *ethos* ou de caráter completamente injusto e depravado, compromete de forma radical aquele que seria o estado mais hígido da natureza do homem, desembocando na produção da mais aterradora forma de desventura.⁷ Trata-se, nesse sentido, de mostrar, por meio da análise

⁴ Na verdade, como se sabe, essa abordagem psicopolítica, baseada na concepção de que há uma correspondência entre a alma e a cidade, é aplicada por Sócrates na *República* não apenas no tratamento da tirania, mas também na explicação de todas as demais formas de governo corrompidas. Voltaremos a esse assunto mais adiante.

⁵ Segundo Giorgini (2005, p. 450), o desnudamento da alma do tirano, mediante o procedimento da análise psicopolítica, constitui o elemento verdadeiramente inovador e extraordinário na abordagem platônica do fenômeno da tirania na *República*.

⁶ Em *Rep.* VIII, 544c, Sócrates se refere, de fato, à tirania como “a quarta e última doença da cidade” (τέταρτὸν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα), consumando o processo de “adoecimento” progressivo da comunidade política iniciado com a timocracia e levado adiante pelo desenvolvimento da oligarquia e da democracia. A presença de um modelo e de uma linguagem médicos na base dessas formulações é um dado inequívoco. Ver as explicações de Giorgini (2005, p. 429).

⁷ Para se compreender adequadamente esse ponto, deve-se lembrar aqui que, em *Rep.* IV, 444c-e, Sócrates, mobilizando o referencial teórico fornecido pela medicina e após um longo argumento, havia desembocado na conclusão de que a virtude e a justiça se confundem com a saúde da alma (ὁυεία τῆς

psicopolítica, que o tirano, apesar de toda sua pompa e poder, constitui o tipo humano mais injusto e desventurado de todos, o qual, justamente por ser o mais injusto e desventurado, funciona como o antípoda do filósofo, o homem perfeitamente justo e feliz.⁸

Pode-se dizer que a abordagem desse assunto cumpre uma função decisiva na economia discursiva da *República*, de vez que uma das principais pretensões filosóficas dessa obra consiste em demonstrar, contra uma visão favorável da tirania presente numa certa opinião popular e nos ensinamentos de sofistas como Cálicles⁹ e Trasímaco, que a vida do homem mais injusto é a vida mais infeliz.¹⁰ Ora, na medida em que a figura do tirano emerge no contexto da *República* como o caso paradigmático do homem mais injusto, mostrar a infelicidade do tirano e contrastar tal infelicidade com a beatitude do filósofo, solapando uma visão complacente e mesmo apologética da tirania presente em uma certa vertente literária e filosófica grega, constitui uma démarche filosófica essencial do diálogo.¹¹

ψυχής), ao passo que a injustiça constitui o estado mórbido ou doentio de nossa psique (νόσος τῆς ψυχής). Como viu Jouanna (1978, p. 84), estamos aí diante de uma característica filosófica presente no tipo de reflexão política desenvolvida por Platão não apenas na *República*, mas em vários outros diálogos, como o *Górgias* e as *Leis*. Nas palavras de Jouanna: "Platon a toujours considéré l'art medical comme un donné qui lui a servi de modèle de l'art politique ou du législateur, dès le premier dialogue de la maturité, le *Gorgias*, jusqu'au dernier dialogue de vieillesse, les *Lois*".

⁸ Cf. Bertmann (1985, p. 152-160), Gigon (1988, p. 129-153) e Giorgini (2005, p. 443-445).

⁹ Cf. *Górgias*, 482c-484c; 491e-492d. Nos passos citados, Cálicles, valendo-se da oposição entre natureza (φύσις) e convenção (νόμος), arvora-se em advogado da ideia de que, de acordo com o direito natural, é justo que os homens que são mais fortes solapem as leis convencionalmente instituídas nas sociedades e se apoderem do poder absoluto, submetendo a multidão dos fracos aos seus desejos e paixões. Como explica Canto (1987, p. 73), para Cálicles, "[l]es lois et les conventions des hommes ne servent qu'à contrarier la force de la nature et à domestiquer le surhomme. L'idéal de la nature, c'est le tyran impitoyable".

¹⁰ Como se sabe, Trasímaco é uma das personagens da *República* e o seu elogio da tirania aparece no interior dessa obra no trecho localizado em 343b-344e. Sobre a defesa da tirania levada a efeito por Trasímaco na *República*, ver os comentários de Bignotto (1998, p. 94-99). A respeito desse ponto, é interessante observar que, no diálogo, as palavras e o comportamento do sofista nos são apresentados como as palavras e o comportamento de um típico tirano: de fato, Trasímaco intervém na cena do diálogo de forma feroz e ameaçadora, como se fora um lobo, manifestando raiva e impaciência em relação aos procedimentos dialéticos de Sócrates; ademais, ele expressa suas opiniões de forma brutal e agressiva, propondo uma visão da política fundada exclusivamente no uso da força; ele recusa, enfim, a experiência do diálogo. Sobre isso, cf. Strauss (1978, p. 74) e Aruzza (2019, p. 102).

¹¹ É o que esclarece Giorgini (2005, p. 425-426), da seguinte forma: "La comparsa sulla scena del tiranno è, si diceva, a lungo preparata e risponde a diverse esigenze del dialogo. Essa conclude la descrizione del declino delle forme di governo e della corrispondente decadenza morale dell'anima umana. La figura del tiranno agisce come 'cartina di tornasole' del destino dell'anima umana e consente di dare finalmente un 'giudizio corretto' (*krinai orthos*: Il 360e) sulla realtà della felicità umana. La sua felicità è ammirata e invidiata, eppure egli è di fatto l'uomo più infelice. La realtà della sua condizione fornisce una risposta definitiva alla veemente richiesta di Glaucone: *aphaireteon de to dokein*, bisogna togliere di mezzo l'apparenza (Il 361b)! Essa mostra come Gige, e chi si impossessa del sommo potere come lui, non

Como é sabido, no registro discursivo dos livros VIII e IX da *República*, a demonstração desse ponto será efetuada a partir da retomada da teoria de que há uma correspondência ou um paralelismo entre aquilo que se passa na alma individual e as estruturas da cidade ou da pólis, com a sua correlata concepção do caráter tripartite da ψυχή (cf. GIGON, 1988, p. 136). Lançando mão desses elementos, o diálogo poderá então, de forma mais precisa, evidenciar de que modo a emergência da tirania como uma patologia extrema da alma constitui o efeito de uma espécie de sublevação ou στάσις intrapsíquica¹², que leva aquele que é o mais baixo estrato ou componente de nosso psiquismo, o elemento apetitivo (τὸ ἐπιθυμητικόν), a ocupar o lugar daquele que é o mais elevado e perfeito, o elemento intelectual (τὸ λογιστικόν), arrastando consigo, nessa sublevação, o elemento ligado ao ânimo (τὸ θυμοειδές) (*Rep.* IX, 586c-587c).¹³ A ideia fundamental aqui, como viu Cooper (2008, p. 18-22), é a de que a *República* pensa o funcionamento do psiquismo ou da alma a partir do modelo político de estruturação da cidade (a alma seria, nessa perspectiva, uma espécie de πολιτεία), e, pensando o funcionamento do psiquismo a partir de um modelo político, considera que, à semelhança do que ocorre na cidade, alma está sujeita internamente a um conflito entre as diferentes forças, partes ou “facções” que a compõem, o que pode levar ao fenômeno da sublevação ou sedição (στάσις) intrapsíquica.¹⁴

abbia una vita felice. La figura del tiranno ha pertanto un fondamentale valore ermeneutico: essa mostra la degenerazione ultima della città perfetta e la condizione più abietta e innaturale dell'anima umana e, nel contempo e per contrasto, illumina sulla realtà della felicità dell'uomo giusto al di là delle apparenze". Vejam-se também as explicações fornecidas por Giorgini (2019, p. 83) e por Aruzza (2019, p. 55).

¹² Como é sabido, o termo στάσις procede etimologicamente do verbo ἵστημι, que significa “colocar em pé”, “levantar”, “erguer”, “erigir”, e designa, pois, em geral, “a ação de colocar em pé ou de erguer” e, daí, a “posição”. No terreno do vocabulário político, porém, esse vocábulo veio a ser usado para se referir ao fenômeno por meio do qual uma parte da cidade se insurge contra a outra, desencadeando, no seio da comunidade política, a experiência da “facção” ou da “insurreição” e, consequentemente, a “guerra civil” ou “intestinal”. Sobre o problema da στάσις entendida como “facção” e “guerra civil” no pensamento político grego, ver as observações de Manica (1982, p. 673-688) e Finley (1988, p. 60-61). Nos diálogos platônicos, o termo στάσις é muitas vezes empregado na acepção de “guerra intestinal” (cf., por exemplo, *Rep.* IV, 444c; V 470b; VIII 547a-b; *Leis* I, 627d-628e; 636b; III 690d); Platão, porém, inova e, a partir da ideia de que o conflito é, no homem, antes de mais nada, uma experiência interior, utiliza-o também de forma metafórica para se referir ao fenômeno da “facção psíquica” por meio do qual os elementos inferiores da alma se sublevam e ocupam o lugar da razão. Sobre isso, cf. as análises de Bertrand (1999, p. 209-224).

¹³ O uso da metáfora da sublevação ou da insurreição (στάσις) para descrever a ruptura da hierarquia psíquica produzida pela injustiça no interior da alma já havia sido feito por Sócrates em 444b.

¹⁴ Nas palavras de Cooper (2008, p. 22): “[t]he soul is a polity whose parts interact in ways that are analogous to the ways in which the city's different classes and factions interact. This is evident both from the city-soul analogy and from the political (which also means, inevitably, military) language Socrates uses to describe various psychic phenomena. If the psyche really is a polity – if it is beset by contending factions, and if its health depends on overcoming this contention – then it calls for the political language,

Ora, com essa genuína sublevação do elemento apetitivo, uma desordem espiritual vertiginosa se instala no âmago do homem tirânico, provocando uma proliferação anárquica dos desejos cujo resultado derradeiro é a mais completa loucura e escravidão. Com tintas sombrias, a *República* descreve, assim, de modo dramático essa loucura e essa escravidão que subjagam o tirano e acabam por convertê-lo num títere de seus desejos descontrolados, dentre os quais os mais temíveis e assustadores têm a ver, como Sócrates nos mostra na obra, com ἔρως, palavra grega que, como se sabe, embora designasse, de forma genérica, qualquer tipo de desejo mais forte ou intenso (relacionado, por exemplo, a comidas e bebidas), era usada preferencialmente no campo das relações amorosas para fazer referência à paixão afrodisíaca provocada por um parceiro sexual (cf. DOVER, 2012, p. 1).¹⁵ Graças a tais formulações, ἔρως aparecerá então, no contexto dessa impressionante análise psicopolítica, como a força psíquica obscura e determinante por trás do advento da tirania,¹⁶ de forma que o tirano, a partir desses elementos, poderá ser definido como o homem completamente erótico, ou como o ἔρως encarnado, ao mesmo tempo em que o próprio ἔρως, por sua força avassaladora sobre a alma humana, poderá ser concebido como um tirano (Ἐρως τύραννος) (*Rep.* IX, 573d).¹⁷

the *structural* language, of separate and contending ‘parts’”. Sobre esse assunto, cf. também as explicações de Bertrand (1999, p. 210-212) e de Craig (2003, p. 16-18). Craig observa argutamente que a ideia do conflito interno, com a correlata concepção de que o *locus* originário da experiência da guerra seja, no fim das contas, a própria alma humana, encontra-se já presente na fala inicial de Céfalos no livro I da *República*, de vez que nessa fala Céfalos, ao elogiar a velhice por essa nos trazer paz (εἰρήνην) e nos libertar do jugo dos apetites eróticos, que assediam e tiranizam nossa alma quando somos jovens, dá a entender que a psique de cada homem é um campo de batalha.

¹⁵ Ver também o que diz Craig (2003, p. 48), que destaca o caráter egoístico e luxurioso de ἔρως: “eros ordinarily refers to the intensely passionate – and profoundly selfish – sort of love whose most familiar manifestation is sexual desire (*aphrodisia*). Thus one would not go terribly wrong in equating it with lust”.

¹⁶ Cf. Giorgini (2005, p. 453): “Eros è il principio della tirannide”. Gigon (1988, p. 137), observa que, em toda a passagem da *República* em que Sócrates efetua o exame do homem tirânico, ἔρως tem uma função realmente fundamental e chama nossa atenção para um dado interessante: na análise socrática, ἔρως é descrito ora de forma metafórica como aquilo que subjuga a alma do tirano como uma força estranha e divina (razão pela qual a palavra aparece grafada nas edições modernas do texto platônico com a inicial maiúscula), ora como a própria licenciosidade da alma do tirano.

¹⁷ Newell (2019, p. 69) chama a atenção para o fato de que esse questionamento radical da tirania efetuado por Platão na *República*, que desemboca na determinação do tirano como “Éros encarnado”, lançou as bases para uma compreensão do fenômeno da tirania cuja influência pode ser percebida até hoje: “o livro nove da *República* apresenta uma crítica da tirania e da vida tirânica que, sob muitos aspectos, continuou sendo o padrão até o presente, com as variações de Salústio, Erasmo e muitos outros”.

2. O problema de *eros* na *República*

Temos nesse ponto, sem dúvida, uma lição que já se encontra antecipada nas páginas iniciais da *República* – lição a que os livros VIII e IX da obra conferem um aprofundamento reflexivo e uma melhor fundamentação filosófica (cf. Craig, 2003, p. 49). Com efeito, no registro do livro I, como é sabido, o provecto Céfalos,¹⁸ venerável anfitrião da casa onde os debates travados na obra serão realizados, é instado por Sócrates a esclarecer o que sucede conosco na velhice e a dizer se as vicissitudes por que passa o homem nessa época tardia da vida são algo fácil ou difícil de suportar. A partir de um pensamento de Sófocles, com quem outrora discutira o assunto, Céfalos então esclarece para Sócrates que uma das maiores dádivas da senectude consiste no fato de que ela apazigua, definitivamente, as nossas paixões, principalmente aquelas de ordem sexual ou afrodisíaca (τὰφροδίσια), “como se nos tivesse livrado de um senhor enfurecido e selvagem” (ὥσπερ λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποδράς). A velhice, na visão de Céfalos, é, pois, o tempo da vida em que se desfruta de grande paz e de liberdade (ἐν τῇ γῆρᾳ πολλὴ εἰρήνη γίγνεται καὶ ἐλευθερία) – uma paz e uma liberdade produzidas, antes de mais nada, pela inevitável decrepitude somática, a qual, aplacando o furor do desejo sexual, nos livra, como diz Sófocles, citado por Céfalos, de “uma multidão de déspotas ensandecidos” (δεσποτῶν πᾶν πολλῶν ἐστι καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι) (*Rep.* I, 329a-d). Strauss (1978, p. 66) ressalta esses pontos fundamentais da discussão que abre a *República*, ao observar que “a primeira consideração do primeiro interlocutor de Sócrates na *República* diz respeito aos males de *eros*. A velhice é, assim, digna de elogios porque ela liberta dos desejos sensuais, ou porque ela traz moderação”.

Pode-se dizer que, de certa forma, essas meditações de Céfalos acerca dos “males de ἔρως” apresentadas no livro I da *República*, meditações que ressaltam a natureza despótica do impulso erótico e sexual,¹⁹ trazem em si, encapsulado, aquele que será um dos temas fundamentais explorados ao longo

¹⁸ Céfalos é descrito por Sócrates no início da *República* (I, 328b), como “muito velho” (μᾶλα πρεσβύτης μοι ἐδόξεν εἶναι). Ele é apresentado também como um homem piedoso, que, com a fronte cingida, acaba de realizar um sacrifício aos deuses no pátio de sua casa. Deve-se observar aqui que nenhum desses elementos concernentes à figura de Céfalos na *República* é inserido por Platão no texto desse diálogo de forma gratuita: de fato, Céfalos, como ancião piedoso e chefe da casa onde as discussões desse diálogo serão realizadas, representa, na obra, a antiguidade e o caráter sagrado do *ethos* tradicional – princípio que constitui, sem dúvida, na perspectiva platônica, o ponto de partida necessário de uma discussão sobre o problema da justiça, mas um ponto de partida a ser superado, tão logo a investigação filosófica sobre tal assunto realmente for encetada. Sobre isso, ver as observações de Strauss (1978, p. 65) e de Bloom (1991, p. 312-313).

¹⁹ Céfalos utiliza duas vezes o termo δεσπότης em sua caracterização de ἔρως.

da obra, a saber: a questão da natureza moral e politicamente problemática de ἔργος, ou, por outra, a questão do caráter radicalmente antinomiano de ἔργος, elemento que torna ἔργος o principal obstáculo para a realização da cidade justa.²⁰ Isso significa, como viu Cooper (2008, p. 16), que a *República*, diferentemente do *Banquete*, aborda a questão de ἔργος de uma perspectiva fundamentalmente política, procurando pensar o problema do desejo à luz das exigências que comandam o funcionamento da cidade. Esse dado explica por que, ao longo de boa parte de seu desenvolvimento discursivo, a *República* encara deliberadamente ἔργος sob uma luz negativa²¹ e, observando ἔργος como um obstáculo às pretensões da cidade de politizar ou comunizar completamente a vida humana, acaba por desvelar o antagonismo vigente entre ἔργος e a cidade. Aqui, o insight platônico consiste em ter percebido o fato de que o erotismo, na sua expressão primeva, é movido por um poderoso e egoístico impulso de posse, o que se choca com a busca de perfeita unidade e a primazia do que é público ou comum (κοινόν) exigidas para o melhor funcionamento da pólis (*Rep.* V, 461e-462e): com efeito, tudo o que desejamos intensamente, queremos possuir e tornar “nosso”,²² a começar por aqueles por quem nos sentimos sexualmente atraídos; ora, o que possuímos e consideramos como “nosso”, constitui, obviamente, um elemento privado, que, como tal, é rebelde à lógica da comunização que rege a vida política, donde o inevitável conflito entre o impulso erótico e aquilo a que visa a cidade.

Esse conflito aparece de modo bastante eloquente na forma como a *República* trata a vida sexual e aquilo que diz respeito à família: com efeito, quando Sócrates dá início ao seu discurso político e descreve as necessidades humanas básicas (χρεῖα) que levam à constituição da cidade, nada nos é dito acerca da sexualidade e da reprodução sexual (*Rep.* II, 369a- 372c); mais adiante, porém, quando o tema da reprodução sexual não pode mais ser posto de lado ou escamoteado, Sócrates submete tudo que se relaciona à sexualidade, aos casamentos e à vida familiar da elite militar e governante da cidade ao mais severo controle político, no intuito de deserotizar, na medida do possível, essa dimensão da vida humana e efetuar a sua radical politização, tendo por

²⁰ Além disso, como foi indicado acima, a partir das observações de Craig (2003, p. 9, n. 14), essas considerações de Céfalo sobre os “males de ἔργος” são igualmente importantes porque elas antecipam uma outra ideia que será desenvolvida por Sócrates ao longo do diálogo, a saber: a ideia de que a alma humana possui um caráter originalmente conflituoso e de que, portanto, o *locus* originário da experiência da guerra é a psique do indivíduo.

²¹ Como observa Cooper (2008, p. 23), “Eros is disparaged throughout the *Republic*”.

²² Cf. *Banquete*, 204c-206a. O argumento apresentado por Diotima nesse momento do diálogo é que todo o desejo é desejo de possuir coisas belas e boas e que aquilo que estimamos como algo belo e bom queremos não apenas ter, mas ter sempre ou de forma perpétua conosco, o que envolve, portanto, uma aspiração à imortalidade. Sobre isso, ver as explicações de Dover (2012, p. 144-145).

objetivo a instauração da mais completa comunidade de mulheres e filhos (κοινωνία τῶν γυναικῶν τε καὶ παίδων) (*Rep.* V, 457b-461e). Bloom (1991, p. 384) sintetiza muito bem o que está em jogo nesse momento do discurso de Sócrates na *República* ao esclarecer que, na *República*, “as relações sexuais dos guardiões e das classes auxiliares são tratadas como se elas existissem apenas em função da produção de crianças para a cidade. Uma tentativa é feita para racionalizar o desejo sexual, tornando-o adequado ao comando da lei.” Isso significa que a realização da cidade perfeitamente justa parece ser impossível, portanto, sem a deserotização ou a politização radical da sexualidade, o que, por sua vez, requer a abolição do que é privado e a comunização dos afetos (ἡ ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία), de forma a fazer com que os cidadãos se sintam como uma única grande família.²³ Dito de outra maneira, a realização da cidade perfeitamente justa parece ser impossível sem a supressão de ἔρως.²⁴

Mas é preciso observar que esse é apenas um lado da questão – o lado que tem a ver com o interesse da *República* em ressaltar, por razões relacionadas à ordem da cidade, o caráter antinomiano, descensional e politicamente problemático de ἔρως. Com efeito, uma leitura mais atenta da *República* nos mostra que o ensinamento desse diálogo acerca de ἔρως não se esgota na condenação de ἔρως como força psíquica obscura e antipolítica, mas aponta também para um outro aspecto de ἔρως – o aspecto que poderíamos chamar de “solar” ou “ascensional” do fenômeno erótico –, que se manifesta como amor intenso do belo, da ordem, do aprendizado e que, por conseguinte, nos volta para aquilo que é mais elevado: o saber ou o conhecimento. É o que nos mostra, de fato, antes de tudo, uma passagem do livro III, em que Sócrates, no contexto de uma discussão sobre a educação musical, após sugerir que não há prazer maior e mais intenso do que os prazeres afrodisiacos (μεῖζω δὲ τινα ὀξυτέραν ἔχεις εἰπεῖν ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια;), aponta para a existência de um “ἔρως reto” que, por natureza, ama de forma temperante e com harmonia o que é ordenado e belo (Ὁ δὲ ὁρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίῳ τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν;), razão pela qual, segundo o filósofo, tudo que se refere à música deve terminar no amor do belo (δεῖ δὲ που

²³ Sobre esse aspecto crucial do ensinamento político de Sócrates na *República*, que explicita o antagonismo entre ἔρως e a vida política, ver as observações de Strauss (1978, p. 111). De acordo com a interpretação straussiana, a cidade delineada por Sócrates na *República* envolve uma surpreendente “abstração de eros”.

²⁴ É o que explica Hyland (1988, p. 333), na esteira de Strauss. Segundo Hyland, “(...) the Republic is extremely austere in its denigration of eros, from old Cephalus’ expression of relief at having escaped the ravages of sexual desire through old age (329a), to the impossibly strict rules governing who shall have sex and when (460a, 546a), to the identification of eros with tyranny in the account of the downfall of successive regimes (573b, d). The Republic, it would be fair to say, recognizes the potential dangers of eros and responds to those dangers with its radical suppression”.

τελευτᾷν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά) (*Rep.* III, 403a). É o que nos apresentam também, posteriormente, os livros V e VI da *República*, na conhecida seção da obra em que Sócrates, buscando justamente caracterizar a figura do filósofo e o modo de comportamento que lhe é próprio, recorre, para tanto, à linguagem erótica e à identificação da existência de uma forma peculiar de erotismo (o erotismo intelectual), levando assim adiante a concepção de um “ἔρως reto”. Nessa perspectiva, o filósofo se nos é então apresentado por Sócrates, no trecho mencionado da *República*, como um homem essencialmente erótico (ἐρωτικὸς ἀνὴρ), que é “desejoso da totalidade da sabedoria e não de uma parte dela” (τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ’ οὐ, ἀλλὰ πάσης), que é “amante do conhecimento” (φιλομαθής) e que “facilmente quer”, como tal, degustar todo tipo de ciência, lançando-se com alegria e sem qualquer fastio à experiência do saber (Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ’ ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον) (*Rep.* V, 473e- 475e). E mais adiante no diálogo, após esclarecer a diferença entre os domínios ontológicos do não-ser, do ser e do que se situa entre o ser e o não-ser (o devir), Sócrates considerará que o que é típico das naturezas filosóficas (τῶν φιλοσόφων φύσεις) é fundamentalmente o fato de que elas “desejam sempre o conhecimento daquilo que pode lhes revelar algo do ser que sempre é e que não circula no reino da geração e da corrupção” (μαθήματος γε αἰεὶ ἐρῶσιν ὃ ἄν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς) (*Rep.* VI, 485a-b). Temos, portanto, nesse ponto do discurso de Sócrates na *República* uma clara indicação de uma outra faceta de ἔρως, uma faceta, por assim dizer, ascensional e associada ao desejo de saber, o que torna possível definir a experiência e o tipo de comportamento que são próprios do filósofo como algo que deriva de um tipo especial de erotismo, o erotismo de caráter cognitivo ou intelectual.

Ora, esses elementos textuais nos mostram que se, na *República*, o tirano representa a encarnação da dimensão sinistra e mais perturbadora de ἔρως, há uma outra figura que, no interior desse diálogo, representa a encarnação da dimensão benfazeja e, por assim dizer, luminosa de ἔρως: o filósofo. O tirano e o filósofo são, assim, conforme as formulações avançadas na *República*, os homens eróticos por excelência e constituem, nesse sentido, as duas manifestações extremas de um mesmo ἔρως,²⁵ o qual atua no interior da

²⁵ Ver sobre esse ponto as ótimas observações de Aruzza (2019, p. 245-249). Cf. também, acerca da proximidade entre o filósofo e o tirano no que diz respeito ao erotismo, as explicações de Craig (2003, p. 54-55) e Cooper (2008, p. 23). Cooper conclui suas observações chamando nossa atenção para o fato de que “in their shared eroticism the philosopher and the tyrant stand together on the other side of a

alma humana como uma força psíquica pervasiva, que, à semelhança de uma correnteza, pode ser canalizada para este ou aquele objeto de desejo. É o que, de resto, Sócrates deixa claro para Glauco, explicando o funcionamento do desejo na economia do psiquismo humano a partir de um modelo hidráulico: “sempre que os desejos”, diz ele, “se inclinam fortemente para um único objeto (Αλλὰ μὴν ὅτῳ γε εἰς ἓν τι αἱ ἐπιθυμῖαι σφόδρα ῥέπουσιν), sabemos de algum modo que para as outras coisas se tornam mais fracos (ἴσμεν πού ὅτι εἰς τᾶλλα τοῦτῳ ἀσθενέστεραι), como uma correnteza desviada para outro lugar (ὥσπερ ῥεῖθμα ἐκείσε ἀπωχέτευμένον)” (*Rep.* VI, 485d).

Pois bem, a partir dos pontos que foram acima ressaltados, é lícito dizer que a reflexão política que encontramos nos livros VIII e IX da *República* constitui um procedimento filosófico que visa tornar patente não a faceta solar do “ἔρως reto”, mas a dimensão politicamente problemática do fenômeno erótico, porquanto o que Sócrates pretende evidenciar nesse momento do diálogo é como o processo de corrupção da cidade, cujo momento derradeiro é representado pelo advento da tirania, pode ser pensado como o efeito perverso de uma emancipação perturbadora da esfera do desejo e dos apetites em relação ao governo interno da razão. De fato, retomando e levando adiante a visão sombria de ἔρως como um déspota da natureza humana avançada por Céfalo no início do debate, essa reflexão procura explicar como o assédio tirânico de um ἔρως desgovernado sobre a psique humana pode ser visto como a causa fundamental que leva à ruptura derradeira que engendra o colapso da ordem política. Ora, ao levar a efeito esse procedimento reflexivo, a *República* chama, assim, a atenção do seu leitor para o perigo representado pela experiência de um erotismo sem freios, evidenciando, pois, que uma completa emancipação do desejo em relação às demandas do *logos* constitui algo incompatível com a vida política enquanto terreno regido pela exigência da ordem e do bem comum. Na sequência do presente texto, procurarei explicitar melhor esses elementos, no intuito de mostrar como, na *República*, Platão pensa a patologia da cidade a partir da problematidade política fundamental relacionada à dimensão antinomiana de ἔρως ou do desejo.

divide from such comparatively unerotic types as the democratic man". Uma visão similar é adotada por Giorgini (2005, p. 451): "Il filosofo e il tiranno sono uomini estremamente 'erotici' (nel *Fedro* 265d Socrate afferma che Eros è il suo 'despota' e l'intero *Simposio* è una celebrazione dell'Eros socratico, in tutte le sue sfaccettature); ma anche dal punto di vista de l'amore il tiranno si rivela l'opposto speculare del filosofo".

3. A lógica da corrupção dos regimes e o advento da tirania como manifestação extrema do processo de emancipação dos desejos

Para compreendermos adequadamente a forma como a *República* pensa o problema da tirania, é preciso, inicialmente, identificarmos qual é a proposta filosófica fundamental subjacente ao discurso levado a cabo por Sócrates no registro dos livros VIII e IX dessa obra. Ora, para dizermos tudo sem mais delongas, o que acontece em relação a esse ponto é, basicamente, o seguinte: nos livros em questão, Sócrates, após descrever para seus interlocutores principais, Glauco e Adimanto, a forma e as estruturas políticas e institucionais da cidade justa ou aristocrática, volta-se para a tentativa de analisar as diferentes espécies de cidades imperfeitas, que se afastam, como degradações políticas, da ordem exemplar constituída pela cidade justa. Como esclarece Vegetti (2005, p. 18), os livros VIII e IX da *República* buscam, porém, efetuar esse procedimento não por meio da elaboração de uma “taxonomia política estática”, como acontece no *Político*, mas, antes, mediante a construção de um relato de caráter genético, que pretende descrever como as diversas formas de governo corrompidas nascem e se deterioram, num movimento de degradação progressiva. Estamos, pois, diante do que poderíamos chamar, seguindo Châtelet (1962, p. 186-187), de uma “lógica da corrupção política”, no interior da qual os diferentes tipos de πολιτεία ou de regime degradados (timocracia, oligarquia, democracia e tirania) são explicados e analisados numa sequência rigorosamente ideal ou abstrata.

Antes de avançar na execução de nossa abordagem, duas coisas precisam ser aqui observadas a respeito desse importante elemento teórico da *República*: em primeiro lugar, que a exposição socrática nos livros VIII e IX desse diálogo não pretende ser uma narrativa histórica fidedigna e não visa, por isso, fornecer uma descrição do que teria sido a sucessão real dos regimes no curso do tempo, buscando, antes, apresentar, conforme explanam Voegelin (2009, p. 183-184) e Barker (2009, p. 176-177), a passagem de uma forma política para outra de maneira teórica e em conformidade com as exigências ideais do raciocínio desenvolvido;²⁶ em segundo lugar, que a tipologia das formas de governo que Sócrates nos oferece no interior da *República* não é fundada em um procedimento intelectual de caráter puramente analítico ou

²⁶ Cf. também as explicações de Bordes (1982, p. 392-393) e de Dixsaut (2013, p. 83-85). Isso não quer dizer, como viu Vegetti (2005, p. 21-23), que o relato dos livros VIII e IX seja uma pura ficção teórica, desprovida de qualquer historicidade. De fato, conforme explica Vegetti, Platão constrói sua descrição dos diferentes tipos de *politeia* a partir de uma observação cuidadosa dos materiais políticos e sociais oferecidos pela história de sua época, alcançando com isso um impressionante entendimento da natureza e da estrutura das principais formas políticas históricas.

descritivo – pelo contrário, assumindo, de antemão, que os referidos regimes são corrupções (ou desvios) da exemplaridade da cidade justa ou aristocrática, Sócrates procede à formulação de sua taxonomia política a partir de um ponto de vista inequivocamente valorativo ou axiológico. Esse último ponto nos mostra, como bem observou Bloom, uma outra característica importante do discurso político que Sócrates elabora nos livros VIII e IX da *República*, qual seja, o fato de que, nesse discurso, a ciência política se nos é apresentada como uma ciência de caráter rigorosamente normativo, a qual opera a partir da dicotomia fundamental entre um regime sadio e suas sucessivas deteriorações patológicas, assumindo, por isso, como seu modelo epistemológico a medicina e não as matemáticas. Nas palavras de Bloom (1991, p. 414), “a ciência política [para Sócrates] deve ser valorativa; tal como um médico deve saber o que é um corpo sadio, um cientista político deve saber o que é um regime sadio”.

Pois bem, como viram inúmeros autores, a grande inovação filosófica que caracteriza essa tipologia ou taxonomia política normativa contida nos livros da *República* acima indicados consiste na metodologia de caráter psicopolítico por meio da qual ela é magistralmente constituída. Dissemos acima que a principal originalidade na reflexão platônica acerca do problema da tirania na *República* encontra-se no tipo de abordagem empregado pelo filósofo para levar a efeito tal reflexão, uma abordagem de natureza genética e psicológica, que busca descrever a formação da tirania a partir da ocorrência de determinadas transformações que alteram a economia dos desejos e das paixões na alma humana, engendrando um *ethos* depravado que se refletirá na forma de governo da cidade. É preciso agora deixar claro, como adiantamos acima, que essa abordagem genética e psicológica não se restringe, na *República*, ao tratamento da tirania, mas é aplicada à explicação de todas as outras formas políticas ou tipos de regime, constituindo, portanto, a base teórica precípua da tipologia política forjada por Sócrates. Não se trata, pois, na *República* de classificar as formas políticas ou os tipos de regime a partir do princípio meramente quantitativo do número de governantes, tal como fazia o pensamento político tradicional,²⁷ mas de compreender a dinâmica psíquica das paixões, dos desejos e das disposições morais subjacente a cada tipo de

²⁷ Cf., por exemplo, Heródoto, III, 80-82, que distinguia, por meio do princípio numérico da extensão do soberano, três sistemas políticos: a monarquia, ou governo de um só, a oligarquia, ou governo de poucos, e a democracia, ou governo da maioria ou da massa, também qualificado de isonomia. Sobre a classificação geral dos regimes no pensamento político grego a partir do princípio numérico da extensão do soberano e sobre as inovações platônicas introduzidas no tratamento desse assunto, cf. Bordes (1982, p. 229-260; 385-432).

cidade ou de πολιτεία.²⁸ O axioma filosófico que sustenta esse procedimento não é senão aquele que fundamenta todo o discurso político construído por Sócrates ao longo do diálogo, a saber, o axioma que proclama a correspondência entre a alma e a cidade, ou entre ψυχή e πόλις, e que nos permite considerar a cidade como um reflexo ampliado da dimensão psíquica do homem. No começo do livro VIII, antes de iniciar a sua discussão das cidades corrompidas, Sócrates retoma esse axioma e, interrogando seu interlocutor Adimanto, estabelece a conexão entre os regimes políticos (πολιτεία), os tipos de caráter humano (εἶδη τρώπων ἀνθρώπων) e as disposições da alma (κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς) da seguinte forma:

Sabes, disse eu, que é necessário haver tantas formas de caráter humano quantas são as formas de regime? (Οἷσθ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἶδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρώπων εἶναι, ὅσα περ καὶ πολιτείων). Ou crês que os regimes surgem de um carvalho ou da pedra e não dos costumes dos homens nas cidades (ἢ οἷε ἐκ δρυὸς ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν), que tudo arrastam para o lado a que se inclinam? – De jeito nenhum, respondeu. Só poderão provir desses costumes mesmos. – Então, se há cinco espécies de cidades, as disposições da alma dos homens particulares também seriam cinco (Οὐκοῦν εἰ τὰ τῶν πόλεων πέντε, καὶ αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πέντε ἂν εἴεν). (*Rep.* VIII, 544d-e).²⁹

Como vemos pelo trecho citado, a abordagem socrática das formas políticas apoia-se na percepção de que a ordem política de uma cidade e o tipo de governo por ela assumido são um reflexo daquilo que se passa no terreno dos costumes e das disposições morais e psíquicas presentes na alma de cada cidadão, constituindo, portanto, um fenômeno que só pode ser compreendido à luz daquilo que tem a ver com a totalidade do “modo de vida” adotado pelos homens na πόλις. Ora, pode-se dizer que, na *República*, todos esses elementos referentes ao “modo de vida” dos homens na πόλις se encontram encerrados

²⁸ Dixsaut (2013, p. 86) ressalta muito bem o papel fundamental da dinâmica dos apetites e desejos na teoria platônica dos regimes elaborada na *República*. Nas palavras dessa autora: “[t]outes les constitutions de la République sont définies par la subordination de certaines espèces de désir à une autre; chaque type (de cité et d'homme) est caractérisé par cette organisation hiérarchique, et expliquer son apparition consiste à déterminer l'espèce de désir qui va prendre en lui et avec lui le pouvoir. (...) Si elles sont assez puissantes, certaines tendances psychiques s'imposent, deviennent collectives puis politiquement déterminantes, et elles entraînent tout 'avec la force d'un courant'. Ce qui est raconté par Platon tout au long est une histoire d'*epithumia* et d'*eros*”

²⁹ Tradução minha. Todas as traduções dos trechos citados da *República* neste artigo são de minha autoria. A edição do texto grego desse diálogo de que me utilizei para tanto é aquela estabelecida por Burnet (1965).

no conceito platônico de πολιτεία, que ocupa, por isso, segundo Bloom (1991, p. 414), o centro da ciência política que Sócrates visa forjar nos livros VIII e IX da obra.

Ora, fazendo da πολιτεία o núcleo de sua reflexão política, Sócrates, nos livros mencionados da *República*, procurará mostrar como se processam a gênese e as modificações (μεταβολαί) dos regimes corrompidos, mediante a explicitação daquelas mudanças morais e psicológicas que alteram a configuração profunda da alma humana. Lançando mão desse procedimento filosófico, Sócrates descreverá, dessa forma, a sucessão desses regimes como uma sequência essencialmente descendente provocada, em última análise, pelas mutações ocorridas no plano interno da ψυχή, as quais alteram radicalmente o ἦθος ou a disposição moral dos indivíduos, principalmente no que diz respeito à sua relação com a esfera dos desejos.³⁰ O discurso socrático assumirá, do ponto de vista formal, o aspecto de um relato da decadência, *i. e.*, de uma narrativa que visa a enunciar a sucessão das formas de πολιτεία como um movimento de degradação progressiva,³¹ que, semelhante ao processo de corrupção corpórea, parte de uma condição hígida ou sadia inicial (a cidade justa ou aristocrática), passa por estados patológicos intermediários (timocracia, oligarquia e democracia), até chegar à patologia extrema, à máxima degradação da cidade representada pela tirania.

Infelizmente, não podemos apresentar, aqui, de uma forma mais pormenorizada, todos os elementos dessa rica construção filosófica elaborada nas páginas da *República*. Limitar-nos-emos a esclarecer o seguinte: se os regimes devem ser vistos como uma ampliação e um reflexo daquilo que se passa no interior da alma, então a alma é, em última análise, o *locus* originário para o qual devemos nos voltar a fim de compreender o significado das transformações políticas e sociais. Ora, conforme o ensinamento de Sócrates no livro IX da *República*, assim como a cidade é dividida em três partes (a parte

³⁰ Cf. as explicações de Bertrand (1999, p. 211-212) e Voegelin (2009, p. 183).

³¹ Como o próprio Sócrates deixa claro no diálogo (546e-547a), tal relato se inspira diretamente na narrativa hesiódica das cinco raças (γέννη) presente em *Trabalhos e dias* (v. 106-201). Ora, essa narrativa hesiódica, como é sabido, constitui um típico mito de queda e descreve de forma pessimista como a história humana se desenvolve como um movimento de decadência e de precipitação no mal, que se inicia com um estado paradisíaco primordial, a era da raça de ouro, em que prevaleciam a justiça e a virtude e os homens viviam na proximidade dos deuses, e paulatinamente avança para um estado de degradação e corrupção cada vez maior, passando pelas eras de prata, de bronze, dos heróis, até chegar à era de ferro, a era atual, em que o mal e a injustiça triunfam em toda parte. Ver, sobre isso, as explicações de Lesky (1989, p. 125-126), que ressalta a procedência oriental do relato de Hesíodo acerca das cinco raças e o fato de que o poeta beócio, com tal relato, apresenta-nos uma concepção sombria da história que contrasta nitidamente com o “otimismo evolutivo” que será característico da época da Ilustração grega.

governante, a parte guerreira e a parte produtora), da mesma forma, em cada indivíduo, há três espécies de alma (ὥσπερ πόλις, ἣν δ' ἐγὼ, διήρηται κατὰ τρεῖς εἶδος, οὕτω καὶ ψυχὴ ἐνός ἐκάστου τριχῆ), quais sejam: aquela pela qual o homem aprende (τὸ μὲν, φαμέν, ᾧ μανθάνει ἀνθρώπος); aquela pela qual ele se irrita ou se encoleriza (τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται); e a apetitiva (ἐπιθυμητικόν). Essa última, segundo Sócrates, assume múltiplas formas e se efetiva como desejo de comida, de bebida, de prazeres sexuais e de tudo mais que acompanha tais coisas (τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα). Contudo, complementa o filósofo, uma vez que as riquezas (τὰ χρημάτα) são o instrumento pelo qual o tipo de desejo acima referido via de regra se realiza, a parte apetitiva pode ser definida por seu amor às riquezas (φιλοχρημάτων) e ao ganho (φιλοκερδές). Já a parte irascível (τὸ θυμοειδές), por ser movida sempre pelo ímpeto de dominar, vencer e obter honrarias (πρὸς τὸ κρταεῖν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν ἅει ὅλον ὥρμησθαι), pode ser dita amiga da vitória e do prestígio social (φιλόνικον καὶ φιλότιμον). Finalmente, arremata Sócrates, a parte pela qual aprendemos, a parte cognitiva, sendo a que menos se preocupa com o dinheiro e a fama, empenha-se inteiramente para conhecer a verdade (πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει πᾶν ἅει τέταται), motivo pelo qual ela pode ser designada como amante do conhecimento e filósofa (φιλομαθὲς δὴ καὶ φιλόσοφον) (*Rep.* IX, 580d-581c).

Como é explicado no diálogo, conforme se estabeleça a supremacia de um ou outro desses elementos no interior da alma, teremos o aparecimento de diferentes tipos humanos e, por conseguinte, a irrupção de diferentes formas de governo. Com base nesse princípio, a *República* avança, então, a exposição das transformações ou μεταβολαί das formas de governo na seguinte linha de progressão decrescente: em primeiro lugar, temos a cidade perfeitamente justa e aristocrática, que se caracteriza por estabelecer, na alma dos governantes, uma ordem racional e sadia, fundada na supremacia do princípio intelectual sobre o elemento irascível e apetitivo, e que tem o saber como seu valor mais elevado; em segundo lugar, temos o regime timocrático, primeira corrupção derivada do declínio do melhor regime, sistema político em que a ordem racional da melhor πολιτεία é subvertida e em que o desejo das honras, de vitórias e êxitos guerreiros, impulsionado pelo ânimo (θυμός),³²

³² O termo θυμός, que cumpre um papel decisivo na teorização psicológica e política elaborada na *República*, dispõe de uma rica valência semântica e é de difícil tradução para o vernáculo. Seja como for, na reflexão desenvolvida pela *República* sobre a natureza da alma, tal termo designa uma capacidade psíquica específica, diferente da racionalidade e do desejo, capacidade vinculada ao domínio do “ardor”, da “ira” e da “animosidade” (os estudiosos e tradutores de Platão anglófonos frequentemente vertem esse vocábulo por “spiritedness”). Como elemento da alma ligado ao “ardor”, à “ira” e à “animosidade”, o θυμός é o princípio que faz um homem reagir em situações em que sua

substitui, na elite dirigente, a racionalidade e o amor ao saber como valor supremo da cidade; em seguida, temos a oligarquia, corrupção da timocracia, regime em que o desejo de riquezas ou a cupidez pecuniária se sobrepõe às honras e aos valores guerreiros; em quarto lugar, surge a democracia, sistema político proveniente da degradação da oligarquia e caracterizado pela liberdade desenfreada e pela proliferação dos desejos supérfluos; e, por fim, a tirania, perversão máxima oriunda do declínio do sistema democrático, na qual triunfam o crime e os desejos ilícitos e mais bestiais.

Como se vê pelos elementos apresentados acima, todo o processo de corrupção dos regimes é explicado por Sócrates nos livros VIII e IX da *República* como um movimento de decadência política desencadeado, em última análise, naquilo que ele possui de mais profundo, por uma alteração patológica na economia ou dinâmica do desejo humano, alteração que, subtraindo o desejo à tutela benfazeja da razão, produz uma emancipação progressiva dos impulsos apetitivos que, quando levada ao seu termo, é responsável pela irrupção da tirania na cidade (SCHOFIELD, 2006, p. 107). Na óptica dessa “lógica da corrupção política” apresentada pela *República*, o desejo se manifesta, pois, como um problema político realmente fundamental, na medida em que ele evidencia uma natureza antinomiana que, sendo rebelde às exigências políticas que presidem o funcionamento da cidade, é potencialmente destrutiva para a ordem comunitária. Ora, como nos mostra Sócrates, a tirania não é senão a expressão mais catastrófica dessa lógica perversa que rege a dinâmica do desejo emancipado ou entregue a seu próprio ímpeto antinomiano. De forma paradoxal, observamos que Sócrates descreve, porém, no trecho da *República* em análise, a gênese do regime tirânico como uma consequência direta da exacerbação da democracia e do princípio por esse regime entronizado: a liberdade (ἐλευθερία) (*Rep.* VIII, 562b-c). Eis aí algo que subverte aquela que é a compreensão política ordinária do problema da tirania. Como viu Aruzza (2019, p. 62; 249-250), o procedimento socrático-platônico é deliberadamente provocador e revela a intenção polêmica que guia o pensamento de Platão nesse momento da *República*: trata-se de associar estreitamente a democracia à gênese da tirania e de, por aí, denunciar as

integridade física e moral se encontra em perigo e aquilo que o move na busca da vitória e do reconhecimento. Sobre isso, ver o rico e penetrante estudo de Frère (2004). Cornford (1945, p. 63), levando em conta essa complexidade semântica da palavra θυμός, observa acertadamente: “this term covers a group of impulses manifested in anger and pugnacity, in generous indignation allied to a sense of honour, and in competitive ambition”. Mesma ideia em Craig (2003, p. 64): “[v]irtually by definition, spiritedness is that basic something which makes a person courageous, aggressive, strong-willed, competitive (a ‘lover of victory’), tenacious, impervious to fear and bodily pain, but also inordinately sensitive to status”.

mazelas democráticas a partir da explicitação da corrupção tirânica. Na consecução desse intento, a *República* procurará mostrar, de fato, que a máxima opressão representada pela tirania brota, paradoxalmente, da mais desenfreada liberdade (ἡ ἄγαν ἐλευθερία) efetivada pela democracia. Dentro dessa reflexão política, a antítese política da tirania não é, pois, a democracia, como se tornou comum considerar na tradição do pensamento político ocidental posterior, mas a aristocracia (ou monarquia), caracterizada pelo governo racional e virtuoso dos filósofos.

Não podemos aqui, como dissemos acima, desenvolver uma análise pormenorizada de todos os elementos presentes no relato acerca das transformações das formas políticas nos livros VIII e IX da *República*. Nosso interesse, nesse momento, será mais específico e concentrar-se-á na tentativa de observar como Sócrates, na *República*, explica a passagem da oligarquia para a democracia e dessa, finalmente, para a tirania, pois é nas modificações sofridas por esses regimes que poderemos vislumbrar melhor aquilo que constitui o objeto fundamental de nossa abordagem no presente artigo, a saber, as relações problemáticas do desejo com o funcionamento da vida política, relações que alcançam a sua expressão mais dramática no contexto da tirania.

Pois bem, tendo em vista a consecução do escopo mencionado, se nos voltamos inicialmente para a oligarquia, veremos que o que caracteriza essa forma política, do ponto de vista psicológico e comportamental, segundo a explicação socrática, é justamente o fato de que em seu interior o princípio apetitivo ou relacionado ao desejo (τὸ ἐπιθυμητικόν) torna-se, pela primeira vez, hegemônico, sobrepujando o ânimo ou o princípio da impulsividade (θυμός) que havia prevalecido na forma política anterior, a timocracia, o que torna possível que o amor às riquezas se sobreponha, na alma dos governantes, à aspiração por honras militares e aos valores guerreiros entronizados no âmbito do sistema timocrático (cf. STRAUSS, 1978, p. 130-131). Na verdade, Sócrates deixa claro que o elemento da cupidez já se encontra presente, de certo modo, na alma do homem timocrático, pois o θυμός que rege o comportamento desse homem é um θυμός já contaminado pela influência do elemento apetitivo. O homem timocrático, com efeito, esclarece Sócrates, tendo o seu caráter comprometido por uma educação inadequada, fundada essencialmente na ginástica e no desenvolvimento de qualidades físicas, em detrimento da música e da filosofia, é dominado, por inteiro, pela ambição de ser reconhecido e pelo desejo desenfreado de status e honras; como tal, ele não pode deixar de acumular riquezas às ocultas, reconhecendo tacitamente no dinheiro um importante fator de poder e prestígio social (*Rep.* VIII, 548a-b).

Quando o amor ao dinheiro, cultivado secretamente pelo homem timocrático, espalha-se por toda a cidade, a valorização das riquezas sobrepuja definitivamente a virtude, fazendo com que um novo tipo de homem se torne preponderante: o homem oligárquico (*Rep.* VIII, 550d-551a). Tal tipo humano, diz Sócrates, tendo uma educação ainda mais precária do que a do tipo timocrático que o antecede, alijará qualquer tipo de pudor em relação ao dinheiro e, ao assim fazer, transformará inteiramente o desejo de honras (*φιλότιμον*) em desejo da aquisição de riquezas (*φιλοχρημάτων*). Ora, com a ascensão do homem oligárquico ao poder, um novo sistema político emerge ou vem à luz, sistema político em que a cupidez pecuniária domina a alma e o caráter dos homens e em que os cargos públicos e relacionados ao governo da cidade são ocupados apenas pelos mais ricos, mediante um rigoroso mecanismo censitário que coloca os pobres inteiramente à margem do poder (*Rep.* VIII, 550c-551b). A oligarquia é, assim, de acordo com a explanação socrática, essencialmente uma plutocracia ou o governo dos argentários, e o homem oligárquico é aquele que, derribando do trono de sua alma a razão (*λογιστικόν*) e o desejo de honrarias (*φιλότιμον*), tem seu caráter dominado pelo elemento apetitivo (*ἐπιθυμητικόν*) e pelo amor ao dinheiro (*φιλοχρημάτων*), vendo na acumulação de riquezas o valor supremo (*Rep.* VIII, 553 b-d).

No entanto, Sócrates constata que a cidade oligárquica, ao conceder, em sua tábua de valores, um primado axiológico ao dinheiro e concentrar o poder e as riquezas nas mãos de uma só classe, produz uma cisão social que desestabiliza todo o corpo político. Segundo o filósofo, isso faz que a cidade oligárquica “seja não uma cidade una, mas dupla, a dos pobres e a dos ricos, que habitam no mesmo local e conspiram sem cessar uns contra os outros” (*μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ, αἱ ἐπιβουλεύοντες ἀλλήλοις*) (*Rep.* VIII, 551d). No sistema oligárquico, ricos e pobres têm, pois, a sua alma dominada pelo elemento apetitivo, pela cupidez; porém, na medida em que apenas os ricos têm efetivamente acesso às riquezas e ao poder, os pobres paulatinamente passam a invejar a condição dos ricos, ambicionando se apossar do lugar por eles ocupado. Isso significa que a cidade oligárquica, alimentando um desejo exacerbado de riquezas em seus cidadãos, não pode deixar de fomentar uma tensão política permanente entre ricos e pobres, o que a torna uma estrutura política frágil e permanentemente vulnerável à eclosão da sedição ou guerra civil (*στάσις*).

Ora, a democracia vem à tona, segundo Sócrates, quando os pobres, cuja alma se encontra também contaminada pela cupidez, decidem se reunir para colocar fim à dominação dos ricos e levam a cabo um movimento de

sedição ou sublevação na cidade, por meio do qual chegam ao poder e abolem o sistema censitário e as antigas hierarquias políticas, instaurando um regime baseado no uso do sorteio para a distribuição dos cargos públicos e na liberdade irrestrita de todos os cidadãos (*Rep.* VIII, 556e-557b). O princípio fundamental entronizado pela democracia como seu bem supremo é, dessa forma, o princípio da liberdade (*Rep.* VIII, 557b-c)³³ e numa cidade democrática, segundo Sócrates, a liberdade penetra necessariamente em todos os meandros da estrutura social (ἄρ' οὐκ ἀνάγκη ἐν τοιαύτῃ πόλει ἐπὶ πᾶν τὸ τῆς ἐλευθερίας ἰέναι;) (*Rep.* VIII, 562d-e). Do ponto de vista moral e psicológico, o elemento crucial que a argumentação socrática buscará, porém, evidenciar em relação à democracia é o fato de que o regime democrático radicaliza e leva adiante o processo de emancipação dos desejos desencadeado originalmente pela oligarquia, instaurando um tipo de πολιτεία em que o primado do apetite se intensifica (cf. SCHOFIELD, 2006, p. 112). Para tornar isso claro, Sócrates recorre, nesse momento de seu discurso, na *República*, a uma rápida distinção entre dois tipos de desejos: os necessários e os supérfluos (-Βούλει οὖν, ἦν δ' ἐγὼ, ἵνα μὴ σκοτεινῶς διαλεγώμεθα, πρῶτον ὀρισώμεθα τὰς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μὴ; -Βουλομαι, ἦ δ' ὅς) (*Rep.* VIII, 558d). Os primeiros, diz ele, são aqueles dos quais não podemos nos abster e que nos são úteis; os segundos são aqueles cuja satisfação podemos evitar e que não nos propiciam nenhuma utilidade real (*Rep.* VIII, 558d-558a).

Pois bem, aplicando essa dicotomia àquilo que se passa em uma oligarquia e em uma democracia no que diz respeito à questão dos apetites e ao caráter dos cidadãos, Sócrates formula os seguintes esclarecimentos: na oligarquia, o elemento apetitivo, como foi observado, havia já se desvencilhado, na alma, do controle racional. No entanto, observa o filósofo, pode-se dizer que no homem oligárquico o apetite ainda estava submetido a uma certa disciplina ou princípio de coerção, visto que o homem oligárquico, prezando a acumulação de riquezas, era parcimonioso e avarento, e, sendo parcimonioso e avarento, reprimia parte de seus apetites, limitando-se a satisfazer apenas os desejos necessários (*Rep.* VIII, 554a). Segundo Sócrates, o homem democrático desconhecerá tal parcimônia e, aproveitando-se do clima de irrestrita liberdade promovido pela democracia, procurará satisfazer não apenas os seus desejos necessários, mas também os desejos supérfluos, vinculados ao luxo, ao bem-estar e aos mais variados tipos de prazer e de divertimento (*Rep.* VIII, 559d-562a). Em outras palavras, enquanto o homem

³³ Cf. também *Rep.* VIII, 562b, passo em que Sócrates afirma que, para uma democracia, "o mais belo bem" (τὸ κάλλιστον ἀγαθόν) é a liberdade, de forma que todo aquele que seja naturalmente livre deve viver apenas numa democracia (ἐν μόνῃ ταύτῃ ἄξιον οἰεῖν ὅστις φύσει ἐλεύθερος).

oligárquico apresentava ainda alguma forma de continência e moderação, o homem democrático ignorará qualquer tipo de moderação e se comportará como o tipo humano dos desejos múltiplos, inconstantes e variados.

Essa radicalização do processo de emancipação dos desejos, que é específica do modo de vida implantado pela democracia, está, porém, intimamente conectada, de acordo com a visão exposta na *República*, com a atmosfera de liberdade irrestrita promovida por esse regime, o que termina por instaurar uma situação de anomia e licenciosidade em todos os planos da vida social (cf. Aruzza, 2019, p. 131). A cidade democrática, diz Sócrates, nesse sentido, se embriaga em demasia com o “vinho da liberdade”:

Creio que quando uma cidade governada democraticamente e sedenta de liberdade (ὅταν οἷμαι δημοκρατουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα) por acaso tem à sua frente maus escanções, embriaga-se além do que é devido dessa liberdade sem mistura (καὶ πορρωτέρω τοῦ δεόντος ἀκράτου αὐτῆς μεθύσθη) e então pune os governantes, caso esses não sejam dóceis e propiciem bastante liberdade, acusando-os como criminosos e oligarcas (τοὺς ἄρχοντας δὴ, ἂν μὴ πάνυ προῖαι ὧσι καὶ πολλὰν παρέχωσι τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει αἰτιωμένη ὡς μακροὺς τε καὶ ὀλιγαρχικοὺς). (*Rep.* VIII, 562d).

Há, pois, de acordo com o diagnóstico da *República*, uma relação intrínseca, no contexto do regime democrático, entre a proliferação dos desejos na alma humana e a entronização da liberdade como bem supremo. A ideia apresentada por Sócrates, na obra, quanto a isso é que o regime democrático, promovendo a mais completa e desenfreada liberdade nos costumes dos cidadãos, torna possível que cada homem disponha do direito de falar livremente (παρρησία) e goze da permissão para fazer o que quiser (*Rep.* VIII, 557b), entregando-se a todas as atividades de acordo com os seus desejos e humores momentâneos. Isso significa, segundo a análise socrática, que a democracia fomenta o aparecimento de todos os tipos humanos e dá origem a uma sociedade variegada ou multicor, em que todos os modos de vida são possíveis (*Rep.* VIII, 557b-d), diferentemente do que acontecia nos regimes anteriores, em que havia a prevalência de apenas um único tipo humano (na timocracia, por exemplo, o tipo humano competitivo e ávido por honrarias e distinções; na oligarquia, o tipo humano parcimonioso e amante do dinheiro).³⁴

³⁴ Ver, sobre esse ponto, as explicações de Schofield (2006, p. 113). Esse autor esclarece que, segundo a teorização proposta pela *República* acerca da natureza do regime democrático, a democracia se determina, em última análise, como o que chamaríamos hoje de uma sociedade essencialmente pluralista.

Todavia, esse sistema político produzido pela democracia dispõe, na perspectiva de Sócrates, de um caráter problemático, porquanto, ao efetuar uma exacerbação do princípio da liberdade, ele instaura um laxismo difuso e ubíquo, tornando os cidadãos avessos à disciplina e servos da arbitrariedade de seus apetites (*Rep.* VIII, 561c-d). Ora, como nos mostra o discurso socrático, esse laxismo engendrado pela democracia possui um efeito político patológico, uma vez que faz da democracia um regime radicalmente anômico e anárquico (ἀναρχία), vale dizer, um regime em que, no limite, os indivíduos não reconhecem mais nenhuma forma de norma (νόμος) e de autoridade (ἀρχή). De fato, Sócrates nos mostra que na democracia os homens, julgando-se inteiramente livres, tornam-se insolentes e já não manifestam nenhum respeito pelo poder e pela lei: os filhos arrostando os pais, os jovens afrontam os anciãos, os mestres temem seus alunos, os governantes são subservientes aos governados (*Rep.* VIII, 562d-563d). Toda ordem é, dessa forma, subvertida, todas as hierarquias e distinções, solapadas, o que equivale a dizer que, na democracia, o princípio da autoridade é suprimido. Com isso, a permissividade se espraia pelos mais variados recessos da vida comunitária, comprometendo a estabilidade cívica e tornando a legalidade um princípio obsoleto. A atmosfera política e moral criada pelo excesso de liberdade (ἡ ἄγαν ἐλευθερία) desemboca, portanto, em um estado de licenciosidade (ἐξουσία) (*Rep.* VIII, 557b; 557d),³⁵ que, gerando um vácuo de autoridade, levará finalmente ao aparecimento do tirano e ao regime da mais completa e selvagem escravidão (δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη). Na visão exposta por Sócrates na *República*, isso significa que a mesma lógica que levou à derrocada da oligarquia encontra-se presente no processo que leva ao colapso da democracia: de fato, em sua explanação, se a oligarquia sucumbiu em virtude da exacerbação do princípio mesmo que lhe servia de base, a saber, o amor às riquezas, a democracia vem abaixo em virtude da exacerbação de seu bem mais fundamental, qual seja, a liberdade (cf. Roux, 2001, p. 147-148). Eis como Sócrates apresenta esse ponto paradoxal de seu ensinamento político no diálogo:

A mesma doença, disse eu, que, na oligarquia, uma vez surgida, destruiu esse regime (Ταῦτόν, ἦν δ' ἐγώ, ὅπερ ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ νόσημα ἐγενόμενον ἀπώλεσεν αὐτήν), tornando-se maior e mais forte na democracia a partir da licença, reduz

³⁵ O significado primário da palavra ἐξουσία está relacionado às ideias de “liberdade”, “faculdade”, “poder” (como na expressão ἐξουσίαν ἔχειν τοῦ ποιεῖν [“ter a liberdade de fazer alguma coisa”]). No entanto, o termo pode designar também, em certos contextos, de forma negativa, o abuso dessas coisas. É o que acontece no registro da argumentação desenvolvida por Sócrates no livro VIII da *República*, em que o termo ἐξουσία é usado para designar a “liberdade exacerbada” e, portanto, a “licença”.

esta última à escravidão (τοῦτο καὶ ἐν ταύτῃ πλέον τε καὶ ἰσχυρότερον ἐκ τῆς ἐξουσίας ἐγγενόμενον καταδουλοῦται δημοκρατίαν). E, realmente, fazer algo em excesso tende a provocar como resposta uma grande mudança em sentido contrário (καὶ τῷ ὄντι τὸ ἄγαν τι ποεῖν μεγάλην φιλεῖ εἰς τοῦναντίον μεταβολὴν ἀνταποδίδοναι), seja nas estações, nas plantas, nos corpos e não menos nos regimes políticos. – É provável, disse. – Parece que o excesso de liberdade se transforma em nada mais do que excesso de escravidão, seja no âmbito particular, seja na cidade (Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτῃ καὶ πόλει). – É provável, de fato – É verossímil, por conseguinte, que a tirania não se estabeleça a partir de outro regime que a democracia (Εὐκότως τοίνυν, εἴπων, οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννὺς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας), e creio que da extrema liberdade nasce a mais completa e selvagem escravidão (ἐξ οἷμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη) (*Rep.* VIII, 563e-564a).

Do ponto de vista político-social, Sócrates, na sequência do texto, procurará explicar que a passagem da democracia à tirania se dá gradativamente e sem que haja a instauração de uma verdadeira ruptura, por meio da própria dinâmica social que é característica do regime democrático.³⁶ Segundo ele, de fato, a cidade democrática não abole completamente a diferença entre pobres e ricos. Esses continuam, portanto, a lutar uns contra os outros no seio da democracia, insuflados por uma terceira classe, a dos ociosos, agitadores políticos e demagogos que, como “zangões”, proliferam no regime democrático e atuam preferencialmente como bajuladores dos apetites do povo (*Rep.* VIII, 564c-565c). Devido ao clima de tensão ocasionado por essa situação, explica Sócrates, o povo, sem disciplina nem lei, temendo que os ricos mais prepotentes promovam uma insurreição e o escravizem novamente, resolve então escolher para si, entre os “zangões”, um “líder” ou “protetor” (προστάτης) (*Rep.* VIII, 565c-d).³⁷ Tal “líder” ou “protetor”, assumindo o

³⁶ Mais uma vez, ver as análises de Roux (2001, p. 150), que considera que esse procedimento platônico constitui algo verdadeiramente original na abordagem da questão da tirania avançada na *República*.

³⁷ O termo προστάτης deriva etimologicamente do verbo προστατέω, que significa tanto “presidir” ou “estar à frente de” quanto “proteger”. Um προστάτης é, pois, um “chefe” ou alguém que lidera e protege um determinado grupo. Como explica Giorgini (2019, p. 83), por meio dessas formulações Platão pretende deixar patente o caráter demagógico do tirano e a base de apoio popular a partir da qual ele ascende ao poder, apoderando-se do governo da pólis sob o pretexto de proteger as camadas mais pobres da cidade contra os ricos: “[l]a tirannide (...) costituisce il gradino più basso nella progressiva degenerazione della città perfetta: essa nasce dall'eccessiva libertà presente nella città democratica, dalla lotta tra la fazione popolare e quella dei ricchi spossessati che induce il popolo a cercarsi un 'protettore' (*prostates*) che inevitabilmente si trasformerà in tirano. Per platone, dunque, la base politica del tiranno è costituita dal popolo: egli è un demagogo, il leader del popolo contro i ricchi”.

controle de uma multidão inteiramente manipulável (λαβὼν σφόδρα πειθόμενον ὄχλον), com o pretexto de cumprir sua missão de defesa do povo e livrá-lo da escravidão, logo envereda pelo terreno do comportamento violento e não hesita em derramar o sangue de sua própria raça e promover exílios e expurgos, ludibriando ao mesmo tempo a turba que o apoia com promessas de abolição de dívidas e de redistribuição das terras. Ora, tendo degustado o sangue de seus próximos e se convertido agora em lobo, de homem que era (λύκῳ ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι), esse indivíduo, para manter sua segurança em face de seus opositores, providenciará para si, com o apoio da população, uma guarda pessoal e, após perseguir os ricos e derrubar seus muitos adversários, estabelecer-se-á finalmente na carruagem da cidade como tirano consumado em vez de protetor (ἔστηκεν ἐν τῷ δέλρῳ τῆς πόλεως, τύραννος ἀντὶ προστατοῦ ἀποτετελεσμένος) (*Rep.* VIII, 565d-566d).³⁸

Como explica Sócrates, nos primeiros tempos de seu governo, o tirano envidará todos os esforços para ocultar a sua natureza lupina e não parecer o que realmente é: dessa forma, ele sorrirá e acolherá a todos que encontrar, multiplicará suas promessas, seja em público, seja na esfera privada, e, como bom demagogo, tratará de perdoar as dívidas e repartir as terras com o povo e com os seus partidários, afetando ser benévolo e gentil com todos (πᾶσιν ἕως τε καὶ πρὸς εἶναι προσποιεῖται) (*Rep.* VIII, 566d-e). Contudo, complementa Sócrates, à medida em que o novo regime se consolida, o tirano acabará por revelar sua verdadeira face, exibindo sua natureza despótica e o desejo insaciável de domínio sobre a cidade que o consome. Nesse sentido, esclarece o filósofo, o tirano procurará sempre, antes de mais nada, mover guerras contra outras cidades, para que o povo continue a necessitar de um chefe ou de um líder (πρῶτον μὲν πολέμους τινὰς αἰεὶ κινεῖ, ἵν' ἐν χρεῖα ἡγεμόνος ὁ δῆμος ᾗ) (*Rep.* VIII, 566e). Ao mesmo tempo, ele empobrecerá a população por meio da instituição de impostos, a fim de que os cidadãos, reduzidos assim à pobreza, sejam compelidos pela necessidade em que se encontram a se preocupar apenas com sua sobrevivência e não disponham de tempo para conspirar contra ele (*Rep.* VIII, 566e-567a). Finalmente, ele eliminará todos aqueles que, por serem ricos ou por disporem de um caráter magnânimo e virtuoso, constituam uma ameaça ao seu governo, expurgando a cidade dos

³⁸ Vale a pena notar aqui que a imagem do tirano como um homem dotado de uma natureza lupina já havia sido mobilizada no interior da *República*, mais precisamente no livro I, no passo 336d. Com efeito, nesse trecho, no contexto de uma discussão com Sócrates, Trasímaco, o ardoroso defensor da tirania, por seu comportamento agressivo, havia sido comparado pelo filósofo com um lobo. Sobre os elementos tirânicos no comportamento de Trasímaco, ver o que explicamos supra, p. 4, n. 9. Em relação ao uso da imagem do lobo para caracterizar o caráter do tirano na *República*, ver as observações de Aruzza (2019, p. 200-201; 206-209).

seus melhores elementos (*Rep.* VIII, 567a-c). Ao fim desse processo, afirma Sócrates, o tirano se verá odiado por todos e sem amigos, numa tenebrosa situação de isolamento social e convivendo apenas com os mercenários ignóbeis que o protegem (*Rep.* VIII, 567d-568a). Mas isso, de acordo com a explicação socrática, ainda não é tudo: com efeito, nota Sócrates, caso o povo ouse sair de sua letargia e, movido pelo sentimento da injustiça sofrida, decida destituí-lo, o tirano não pensará duas vezes em agir como um parricida (*πατρалоια*), ousando fazer violência contra o pai que o engendrou (*τολμήσει τὸν πατέρα βιάζεσθαι, κἂν μὴ πειθῆται, τύπτειν ὁ τύραννος*), *i. e.*, contra o próprio povo. Eis então como o povo, arremata Sócrates, temendo ser escravizado pelos cidadãos livres, se entregou aos cuidados de um protetor e acabou por ser submetido à mais dura e amarga escravidão, aquela promovida pelos próprios escravos (*Rep.* VIII, 568e-569c).

Descrito o processo político que leva da democracia à tirania, Sócrates, no livro IX, dará um passo adiante em sua análise e nos mostrará então o mecanismo psicológico que explica o “perfil moral” do homem tirânico. Para tanto, ele estabelecerá, no interior dos desejos e prazeres desnecessários (*μὴ ἀναγκαῖοι ἡδοναὶ τε καὶ ἐπιθυμῖαι*), uma nova dicotomia, separando os desejos desnecessários que são lícitos e os desejos desnecessários que são ilícitos ou criminosos (*παράνομοι ἐπιθυμῖαι*).³⁹

Quanto aos apetites, quais e quantos são, não me parece que eles tenham sido distinguidos satisfatoriamente (*Τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν, οἷαι τε καὶ ὅσαι εἰσὶν, οὗ μοι δοκοῦμεν ἱκανῶς διηρησθαι*). Faltando isso, a pesquisa acerca do que investigamos permanecerá pouco clara. – E nyo estamos no momento oportuno para tanto? – Certamente. Observa entyo o que, sobre os apetites, quero saber. I o seguinte: dentre os desejos e apetites nyo necessários, alguns me parecem ser clandestinos (*τῶν μὴ ἀναγκαῖων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν δοκοῦσι τινὲς μοι εἶναι παράνομοι*), os quais podem se formar em todos nós (*αἱ κινδυνεύουσι μὲν ἐγγίγνεσθαι παντί*); porém, refreados pelas leis e pelos desejos superiores acompanhados pela razão, eles, em algumas pessoas, ou desaparecem completamente, ou subsistem em pequeno número e fracos (*κολαζόμεναι δὲ ὑπὸ τε τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου ἐνίων ἀνθρώπων ἢ παντάπασιν ἀπαλλάττεσθαι ἢ ὀλίγαι λείπεσθαι καὶ ἄσθενεῖς*), ao passo que em

³⁹ O adjetivo παράνομος, usado por Sócrates no passo da *República* que estamos analisando para caracterizar o tipo de desejo que dominará a alma do tirano, significa literalmente “o que é contra a lei”, entendida essa numa acepção ampla, *i. e.*, tanto como “lei política” quanto como lei que abarca a “ordem moral”, donde a significação de παράνομος como “ilícito”, “clandestino”. Sobre isso, ver Giorgini (2005, p. 434).

outros se tornam mais fortes e numerosos (τῶν δὲ ἰσχυρότεροι καὶ πλείους).
(*Rep.* IX, 571a-c).

Pois bem, uma vez estabelecida essa diferenciação no âmbito dos desejos desnecessários, separando-se os desejos que são lícitos ou permitidos dos que são ilícitos ou criminosos, Sócrates procurará, na sequência imediata de sua reflexão, dar-nos uma ideia da natureza desses apetites proibidos que acabam por ter livre curso no comportamento do homem tirânico. Para tanto, ele esclarece que os desejos de caráter ilícito que se busca agora compreender são justamente aqueles que afloram durante o sono (Τᾶς περὶ τὸν ὕπνον), quando a parte da alma de caráter racional, dócil e apta ao governo adormece, e a parte bestial e selvagem, empanturrada de comidas e bebidas fortes, irrompe para buscar a sua satisfação (*Rep.* IX, 571c). Numa antecipação surpreendente de algo que será desenvolvido séculos depois pela psicanálise, Sócrates observa então que, nesse estado de sono, quando se afrouxam as restrições que vigoram na vigília provenientes da vergonha (αἰσχύνη) e da sabedoria (φρονήσις), tais desejos saem do estado de latência em que ordinariamente se encontram e vêm à tona de modo assustador, alguns deles apresentando uma natureza nitidamente incestuosa.⁴⁰ Nas palavras do filósofo:

Nesse estado [de sono], a alma ousa fazer tudo, por ter se liberado de toda vergonha e sabedoria (οἷσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιοῦτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὥς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως). Ela não hesita, de fato, em tentar se unir com a própria mãe (μητρὶ τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι) ou com qualquer um dos seres humanos, dos deuses e dos animais (ἄλλῳ τε ὁττοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων), nem se abstém de nenhum alimento. Numa palavra, não há irracionalidade nem impudência que ela deixe para trás (καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας). (*Rep.* IX, 571c-d).

Como se vê pelo trecho citado, os desejos perturbadores que, segundo Sócrates, serão emancipados com a emergência da alma tirânica têm a ver principalmente com certos impulsos sexuais proibidos pela lei e pela ordem moral, e é justamente esse elemento que permitirá que o tirano seja identificado por Sócrates, ao longo do desenvolvimento discursivo do livro IX, como o próprio Ἔρως encarnado. Mas, como Sócrates trata também de mostrar, o tirano só pode ser determinado como Ἔρως encarnado porque sua

⁴⁰ Sobre o recurso, nesse trecho da *República*, à análise do que se passa nos sonhos para se compreender o caráter dos desejos clandestinos que dormitam no interior da alma, ver as considerações de Marques (2011, p. 510-511).

alma foi antes tiranizada inteiramente por Ἔρως: Ἔρως é, pois, o verdadeiro tirano (*Rep.* IX, 573d; 574e). Percebe-se, nesse ponto da argumentação da *República*, o interesse do diálogo em ressaltar a peculiaridade dos desejos eróticos e o fato de que tais desejos possuem uma intensidade e uma força incomuns, podendo assumir um caráter avassalador, o que os torna particularmente perigosos para a ordem política e social. Bloom (1991, p. 423) chama a nossa atenção para esse ponto, ao observar que, de acordo com a explicação socrática no livro IX da *República*, “*Eros* é o mais perigoso e poderoso dos desejos, um anseio infinito que consome todos os outros afetos com seu calor”. É verdade, como o filósofo deixa claro, que esse tipo de apetite, de caráter terrível, selvagem e anômico, está presente em cada um de nós (δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστι), parecendo existir mesmo no interior daqueles de nós que são moderados (καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι), como a coisa fica patente no caso dos sonhos (τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὕπνοις γίγνεται ἔνδηλον) (*Rep.* IX, 572b).⁴¹ Mas é particularmente na psique tirânica que a sua plena eclosão se verifica, em virtude do completo colapso da racionalidade e do pudor ocorrido nessa espécie de alma. Nesse sentido, o tirano é, portanto, aquele cuja ordem psíquica foi inteiramente subvertida e que, avassalado por uma paixão sexual insaciável, solapa os últimos limites estabelecidos pelo νόμος, mergulhando ensandecido numa espiral de crime e de desvario desencadeada por um erotismo sem freios. Assumindo essa concepção, o que Sócrates tratará de mostrar na sequência de sua reflexão é que a psique do homem tirânico, insuflada pela licença democrática, é justamente aquela que ousa dar o último passo no processo de emancipação do desejo que engendra o colapso dos regimes, sendo arrastada, por isso, por uma volúpia desenfreada que suprime qualquer vestígio de temperança (σωφροσύνη) e se converte, no seu estágio derradeiro, em loucura (μανία). Isso significa que o homem tirânico, com seu comportamento, leva às últimas consequências o movimento de desregramento apetitivo que se desencadeou com a queda da cidade aristocrática, originando, quando logra aceder ao poder, um tipo de πολιτεία inteiramente dominado pelo frenesi erótico.

⁴¹ Como viu Giorgini (2005, p. 434), isso se aplica à própria alma do filósofo que, como alma dos demais homens, abriga em si, de forma latente, apetites clandestinos, os quais são mantidos sob controle, no caso do filósofo, por meio da educação e pela hegemonia de apetites mais elevados: “[n]ell’immagine del tiranno si rivela così tutta la complessità della concezione platonica dell’anima. L’anima del tiranno svela, infatti, il groviglio di appetiti e passioni potenzialmente presenti in tutti gli esseri umani, tenuti a freno o da una sorte fortunata (*theia moira*: VI 492a, 493a) o dall’educazione. Nessuno, nemmeno il filosofo, si sottrae a certi desideri che fanno parte della natura umana; essi, tuttavia, vengono sottomessi dalle leggi, dal prevalere di desideri più elevati e dall’opera della ragione e dell’educazione”.

Ao descrever a gênese do homem tirânico, Sócrates compara a atuação de ἔρως sobre o seu psiquismo à ação de um imenso zangão alado (ὕπόπτερον καὶ μέγαν κηφῆνά τινα) que atormenta alma desse homem com um zumbido ensurdecador de apetites e prazeres, a ponto de fazer com que ele expulse de si qualquer vestígio de temperança e se encha finalmente de loucura (μανίας δε πληρώσῃ ἐπακτοῦ), o que acaba por torna-lo ébrio, voluptuoso e melancólico (μεθυστικός τε καὶ ἔρωτικός καὶ μελαγχολικός γένηται) (*Rep.* IX, 572b-573c).⁴² Espicaçado pelo zangão erótico, o tirano alucina na ânsia do prazer corpóreo e, para se satisfazer, entrega-se a toda sorte de crimes, terminando por fazer ousadamente em estado de vigília o que outros homens fazem apenas em sonho (*Rep.* IX, 573d-575a).⁴³ Mediante essas formulações, Sócrates mostra assim que o que é característico da psicologia do homem tirânico é realmente a completa tiranização de sua alma por um erotismo avassalador e vertiginoso, algo que Sócrates procura aproximar de certa forma de um fenômeno de possessão.⁴⁴ O resultado desse processo funesto consiste no fato de que o tirano acaba por abolir, em seu comportamento, a fronteira entre sono e vigília, trazendo para a plena luz do dia os impulsos apetitivos mais sombrios e criminosos que pululam nos subterrâneos da psique desordenada.

Considerações finais

Como se vê, o tirano aparece, portanto, no contexto do discurso socrático construído no livro IX da *República*, como uma figura profundamente anômala e afetada pela mais extrema desordem psíquica e moral; como tal, ele

⁴² Segundo Gigon (1988, p. 135), o termo μελαγχολικός que ocorre neste passo da *República* é um termo técnico (*ein Kunstwort*) derivado da teoria fisiológica dos humores e que é usado por Platão em sua obra apenas duas vezes: no trecho da *República* do qual estamos falando e em *Fedro*, 268e. A significação do vocábulo está associada ao estado psíquico de tristeza e de abatimento decorrente de um excesso de “bile negra” (μέλας χόλος) no organismo.

⁴³ Marques (2011, p. 507), ressalta o efeito delirante exercido por um ἔρως descontrolado sobre o tirano: “o homem tirânico”, diz ele, “mais do que qualquer outro, delira sob o efeito de apetites e paixões eróticas”.

⁴⁴ É o que explica Craig (2003, p. 49): “[b]ut the philosopher as much as identifies the tyrannic inclination in human beings – the will to tyranny *per se* – with unbridled *eros*, contending that the tyrant is himself tyrannized, ‘maddened by desires and loves’ (578a), infested by a love (*erota*) that is a ‘great winged drone’ (572ea; cf. 552c-e, 474d, 360b-d). This has strange and perplexing implications. ‘Is it for this reason’, he wonders, ‘that Eros has from antiquity been called a tyrant?’ (573b). It is worth noting that all six references to a deified *Eros* appear in the midst of the philosopher’s description of the tyrannical nature, which he in effect treats as a case of daemonic – if not downright diabolic – possession (573d, 574d-a; cf. 617de). The problem would seem to call for an exorcist”.

é o mais infeliz dos homens e a antítese mesma do filósofo ou do tipo humano que, tendo realizado em si uma perfeita ordenação racional de sua vida interior, é o mais feliz ou bem-aventurado dos mortais.⁴⁵ Ora, é fácil perceber que, quando um indivíduo de natureza tirânica consegue se apossar do governo da cidade, a vida política não pode deixar de se converter numa espécie de pesadelo coletivo, engendrando uma cidade que, à semelhança da alma do tirano, é necessariamente escrava, pobre, dominada pelo medo e maximamente infeliz (*Rep.* IX, 577c-578b). Com esse ensinamento, a visão avançada por Céfalo no começo do diálogo recebe então uma corroboração filosófica: o triunfo completo de Ἐϋς τὸ πολίτευος é, de fato, seja na alma, seja na cidade, o triunfo do mais insano e temível despotismo.

Como observou Koyré (1995, p. 146), a análise psicopolítica por meio da qual Platão nos mostra a gênese da tirania constitui um feito filosoficamente impressionante. “Nada é mais belo”, diz ele, nesse sentido, “nem mais profundo ou atual do que as páginas nas quais Platão nos descreve o nascimento da tirania, a qual é engendrada inevitavelmente pela embriaguez da democracia incapaz de se disciplinar a si mesma”. No contexto dessa análise filosófica impressionante e paradoxal (de vez que nos acostumamos a pensar a tirania como a antítese da democracia), aquele que é, como explicamos, um dos temas fundamentais da *República* vem à tona de forma contundente, qual seja: o tema da natureza politicamente problemática de ἔϋς, ou, por outra, do caráter antinomiano do desejo em face das exigências políticas e morais que comandam o funcionamento da cidade. Ἐϋς, de fato, emerge, no contexto da abordagem dos livros VIII e IX da *República*, como um impulso obscuro que dormita nos subterrâneos da alma humana e que, quando liberado por meio do processo de emancipação dos desejos que comanda a lógica da corrupção política, produz necessariamente a tirania que destrói a ordem da alma e da cidade, arrastando a vida humana em comum para a sua derrocada final. Nessa elaboração, o fenômeno da corrupção política é explicado como um efeito de uma patologia psíquica e moral que, levada às últimas consequências pela liberdade excessiva da democracia, submete os homens à escravidão oriunda do turbilhão dos desejos ilícitos, instaurando enfim, no seio da cidade, o reino do mal mais assustador. Ἐϋς, no interior desse esquema filosófico, acaba, pois, por se manifestar verdadeiramente como um tirano e como o principal obstáculo à consecução de uma vida política justa e ordenada, revelando-nos que a utopia de uma sociedade libertária e sem disciplina almejada por alguns

⁴⁵ Cf. a longa argumentação construída por Sócrates para demonstrar isso em *Rep.* IX, 577b-588a. Para uma explicação da oposição radical entre o tirano e o filósofo a partir do processo de desestruturação da ordem psíquica, ver Frère (2004, p. 137).

autores contemporâneos não pode passar, no fim das contas, de uma aspiração política ingênua e, no limite, perigosa.

Mas é preciso dizer que, no campo da filosofia política platônica, não temos nessa extraordinária formulação dos livros VIII e IX da *República* senão um aspecto da questão, porquanto, como explicamos mais acima, a visão sombria de ἔρως que encontramos nesse momento da obra nos oferece apenas um entendimento parcial do assunto. De fato, se dirigimos nosso olhar para outros trechos da *República* (como os que pertencem aos livros V e VI, por nós citados anteriormente), e, principalmente, se nos voltamos para aquele outro diálogo platônico em que ἔρως aparece como um tema fundamental, a saber, o *Banquete*, verificamos um outro tipo de abordagem, a qual nos mostra que, ao lado de um ἔρως tirânico e sombrio, há também um ἔρως de tipo socrático e solar, o qual, deslocando-se, a partir da hábil canalização educativa da paixão sexual, para a visão do que é verdadeiramente belo e bom, assume um caráter mais luminoso e benfazejo, funcionando como um princípio psíquico capaz de alimentar o entusiasmo que promove a ascensão da alma humana em direção à dimensão noeticamente superior da vida intelectual e filosófica.⁴⁶ Ἐρως se manifesta, assim, no interior dessa complexa reflexão proposta pelos diálogos, como um fenômeno psíquico e antropológico constitutivamente ambíguo, uma vez que, em suas expressões mais extremas, ele pode conduzir a alma humana seja para os cumes da filosofia, seja para o abismo da tirania.⁴⁷ Levando em conta esse fato, percebemos, portanto, que o drama fundamental de ἔρως explicitado pelos diálogos platônicos é, em última análise, o drama da própria dualidade do erotismo humano, o qual se manifesta como uma força psíquica misteriosa e ubíqua que atravessa toda a nossa alma e que, de acordo com o tipo de cuidado que a ele dedicamos, pode nos tornar filósofos ou tiranos.

⁴⁶ Sobre a diferenciação entre um ἔρως tirânico e um ἔρως filosófico, ver as explicações de Bloom (1991, p. 423) e Marques (2011, p. 508-510). Cf. também sobre essa questão as observações de Craig (2003, p. 54-55).

⁴⁷ Voegelin (2009, p. 186) esclarece esse ponto fundamental do ensinamento platônico sobre a questão erótica do seguinte modo: "Eros tyrannos é o duplo satânico do Eros socrático. O *enthousiasmós* do Eros socrático é a força positiva que carrega a alma para além de si mesma em direção ao *Agathón*. O Eros tyrannos é alado como o deus Eros, mas parasita (o Zangão); ele não tem um *enthousiasmós* produtivo, mas um ferrão (*kentron*) que consome insaciavelmente a substância. Ainda assim, ambos os Eros são modos de mania. O desejo que volta a alma para o Bem e o desejo que sucumbe ao fascínio do Mal estão estreitamente relacionados (...)".

Referências

- ANDREWES, A. *The Greek Tyrants*. Londres: Hutchinson's University Library, 1957.
- ARUZZA, C. *The Wolf in the City*. Tyranny and Tyrant in Plato's *Republic*. New York: Oxford University Press, 2019.
- BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Mineola, New York: Dover Publications, 2009 [1959].
- BERTMAN, M. A. "Plato on Tyranny, Philosophy, and Pleasure". In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 19, n. 2, 1985, p. 152-160.
- BERTRAND, J.-M. "De la stasis dans les cités platoniciennes". In: *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 10, 1999, p. 209-224.
- BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. 2nd. ed. New York: Basic Books, 1991.
- BORDES, J. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982. (Collection des Études Anciennes).
- BURNET, J. *Platonis Res publica*. Oxford: Clarendon Press, 1965 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- CANTO, M. "Introduction". In: PLATON. *Gorgias*. Traduction inédite et notes par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1987 (Collection GF).
- CHÂTELET, F. *La naissance de l'histoire*. La formation de la pensée historique en Grèce. Paris: Minuit, 1962.
- CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. New York/London: Oxford University Press, 1945.
- COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche*. The Politics of Infinity. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008.
- CRAIG, L. H. *The War Lover*. A study of Plato's *Republic*. Toronto: University of Toronto Press, 2003 [1994].
- DOVER, K. *Plato. Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 [1980].
- DIXSAUT, M. "De l'homme démocratique à l'animal grégaire. De Platon vers Nietzsche et retour". In: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n. 37, 2013, p. 81-95.
- FINLEY, M. *Democracia antiga e moderna*. Tradução de Waldéa Barcelos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRÈRE, J. *Ardeur et colère*. Le thymos platonicien. Paris: Kimé, 2004.
- GIGON, O. "Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat (577 C–588 A)". In: *Museum Helveticum*, v. 45, n. 3, 1988, p. 129-153.

- GIORGINI, G. “Il tirano (536e-576b)”. In: PLATONE. *La Reppublica*. Libri VIII-IX. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 423-470.
- _____. “Tyrannie antiche e moderne”. In: *Teoria Politica*. Nuova serie Annali [Online], 9, 2019, p. 75-93, consultato il 26 mai 2020. URL: <http://journals.openedition.org/tp/787>.
- HYLAND, D. “Taking the Long Road: The Irony of Plato’s *Republic*”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, 1988, p. 317-335.
- JOUANNA, J. Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon. In: *Ktema*, n. 3, 1978, p. 77-91.
- KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi de Entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard, 1995 [1962].
- LESKY, A. *Historia de la literatura griega*. Versión española de José Maria Diaz Regañón y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1989 [1969].
- MANICA, P. T. “War, Stasis, and Greek Political Thought”. In: *Comparative Studies in Society and History*, v. 24, n. 4, 1982, p. 673-688.
- MARQUES, M. P. “A encenação do poder tirânico”. In: PALUMBO, L. (org.): *Lógon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione*. Studi in onore di Giovanni Casertano. Napoli: Loffredo Editore, 2011, v. 1, p. 539-561.
- NEWELL, W. R. *Tiranos: uma história de poder, injustiça e terror*. Tradução Mário Molina. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2019.
- PARKER, V. “Τὸ τυραννικόν. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle”. In: *Hermes*, 126. Bd., H. 2, 1998, p. 145-172.
- ROUX, S. “Entre mythe et tragédie: l’origine de la tyrannie selon Platon”. In: *Revue des Études Grecques*, v. 114, n. 1, 2001, p. 140-159.
- SCHOFIELD, M. *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- VEGETTI, M. “Introduzione”. In: PLATONE. *La Reppublica*. Libri VIII-IX. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 13-26.
- VOEGELIN, E. *Ordem e história*. Vol. III. Platão e Aristóteles. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2009.

Email: richardromeiro@hotmail.com

Recebido: 10/2025
Aprovado: 12/2025