

O TIRANO NA REPÚBLICA DE PLATÃO: DIAGNOSTICANDO A LOUCURA

THE TYRANT IN PLATO'S REPUBLIC: DIAGNOSING MADNESS

Sussumo Matsui¹

Resumo

O presente artigo visa compreender a relação que Platão estabeleceu entre o tirano, a cidade governada por ele, a loucura e a alma. Na analítica da *psykhé* e do corpo tomado pela loucura, o autor encontra uma chave para a compreensão das desventuras que acometem os cidadãos sob uma constituição tirânica. Essa chave estava presente na nosologia hipocrática que diagnosticava o paciente com loucura por meio de sintomas tais como violência, gritos, medo, perda do controle, espasmo, dor e delírio. Tais sintomas se manifestam também na cidade, a qual se torna desafortunada. Essa metáfora foi útil para os propósitos da *República*, ao propor uma cidade bela, remodelada pelos filósofos e sob a égide da razão, mas também ela plasmou uma imagem do mau governo que se perpetuou por vários séculos.

Palavras-chave: medicina antiga; Platão; política; loucura; tirano.

Abstract

The purpose of this article is to understand the relationship that Plato established between the tyrant, the city governed by him and madness. In the analysis of the psyche and the body taken by madness, the author finds a key to understanding the misfortunes that affect citizens. This key was present in the Hippocratic nosology that diagnosed the patient with madness through symptoms such as violence, screams, fear, loss of control, spasm, pain and delirium. Such symptoms are also manifested in the city, which becomes unfortunate. This metaphor was useful for the purposes of the *Republic*, by proposing a beautiful city, remodeled by philosophers and under the auspices of reason, but it also shaped an image of bad government that would be perpetuated for several centuries.

Keywords: ancient medicine; Plato; politics; madness; tyrant.

¹ Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília – UNB e doutorando em Metafísica pela mesma instituição. Email: matsui.sussumo@gmail.com

Introdução

Na narrativa dos livros VIII e IX da *República*, Sócrates sustenta que a cidade democrática se mantém dividida em três grandes grupos: os governantes, os pobres e os ricos. Os comandantes tiram dos abastados, doam uma parcela aos necessitados e embolsam outra. Dessa forma, a parte mais opulenta se revolta contra o povo e este busca uma pessoa forte contra aquela. Assim surge o tirano (Pl. R. 564c-565d). Com efeito, os vocábulos *tyrannís*, *tyrannídes* e *tyrannía* conservavam originalmente o sentido de “senhor” durante a Era Arcaica e, no século V, eles adquiriram um sentido pejorativo², e Platão explora essa semântica de *tyrannís* relacionando-a metaforicamente aos distúrbios da loucura. Atendo-se apenas ao texto da *República* por causa da extensão da investigação proposta, esse artigo visa analisar a metáfora da “tirania é política” à luz do texto platônico e sua viabilidade em momentos atuais.

1 - A manía no *Corpus hippocraticum*

A investigação sobre a loucura entre os vetustos médicos não é unânime e apresenta várias lacunas. Começando por uma análise nosológica, as palavras *maniē*, *phrenítis* e *melankholía* não expressam três doenças bem definidas no *Corpus hippocraticum*, embora elas fossem classificadas como tipos concorrentes de insanidade pela tradição médica posterior. O esforço de catalogação, de investigação das derivações e de contextualização semântica de cada um desses termos fora realizado previamente por exímios classicistas³, compete-nos apenas diferenciá-los *en passant* e convergir nossos esforços para o exame diligente da *manía* na medicina grega clássica. Preliminarmente, sublinha-se a inexistência de uma “psiquiatria” antiga perita na loucura e nas doenças

² Segundo Berve (1967, p. 3-13), *týrannos* não é uma palavra grega. Na Antiguidade, ela foi ligada aos Tirrenos e as investigações linguísticas modernas demonstraram que possivelmente ela se relacionava com o deus escravo asiático Tirano. Originalmente, o significado da palavra era provavelmente muito geral, denotando “senhor”, porém o sentido despótico poderia estar implícito desde o início. Esse termo nunca foi usado para um príncipe, caracterizando “senhor” do ponto de vista do servo ou do escravo. O conceito de tirania é antigo, a saber, um tirano é um nobre cavaleiro, cuja ganância por riqueza o seduz a violentar a comunidade, a governar seus membros sem restrições e a escravizá-los brutalmente. No século V, *týrannos* adquire um significado pejorativo, intensificando suas características hediondas. Lanza (1977, p. 33-64; 95-159) confirma a degradação da semântica do vocábulo *týrannos*, demonstrando que no Livro I das Histórias de Herótodo a palavra é empregada sem juízo de valor, entretanto do Livro III em diante, ela se apresenta como o antônimo de *eleuthería*. O classicista declara que o teatro foi o responsável pela configuração e pelo desgaste do conceito do termo *týrannos*, refletindo na obra de Platão.

³ Cf. Pigeaud (2006, p. 71-138); Benedetto (1986, p. 43-67); Perdicoyianni-Paléologou (2009, p. 311-339); Thumiger (2013, p. 61-95).

mentais⁴, em virtude de esses três distúrbios estarem ladeados com outras enfermidades, tais como a angina, a pneumonia, entre outras.

A *phrenítis*, por exemplo, começa com uma dor no *phrén*, região do tórax e do abdômen, gera febre e o enfermo fica fora de si (*ékphōn*), com um olhar fixo e parado (*atenes*). Ela é uma enfermidade passageira, que pode alcançar a *krísis* com a morte ou com a restauração da saúde (Hp. *Morb.* 3.9; Hp. *Aff.* 6-7). A *melankholía* apresenta também maiores características de especificação, a despeito de sua significação tanto como uma doença humoral em *stricto sensu* quanto como um distúrbio psíquico. O autor hipocrático do tratado *Ares, águas e lugares* (Hp. *Aër* 10) afirma que os melancólicos no verão seco sofrem com oftalmia, com febres agudas por causa do ressecamento da parte úmida da bile. Em relação às emoções, o autor de *Aforismos* (Hp. *Aph.* 6.23) sustenta que a *melankholía* se manifesta em sintomas como o medo e a tristeza.

Excepcionalmente, a *manía* é concebida como uma desinência geral para a loucura e está presente na literatura, na filosofia e na medicina gregas. Comparada com a *phrenítis* e com a *melankholía*, ela dificilmente pode ser conceituada⁵. Em *Sobre as enfermidades* (Hp. *Morb.* 1.30), os pacientes afetados pela *phrenítis* se assemelham aos melancólicos, por causa da manifestação do delírio (*paraphrónēsis*) e da loucura (*manía*). Dessa forma, entende-se o vocábulo como um sintoma, ademais, como nota Benedetto (1996, p. 100-106), nos tratados *Sobre as enfermidades*, *Sobre as afecções internas* e *Sobre as afecções* não há um tratamento da *manía* como uma doença definida. Encontramos, entretanto, em meio às parataxes e braquilogias das *Epidemias*, manifestações de indivíduos *maínomai* e, a partir dessas narrativas, podemos construir uma sintomatologia do paciente.

No primeiro livro do tratado *Epidemias* (Hp. *Epid.* 1.8, oitavo enfermo), uma pessoa conhecida pelo nome de Erasino apresentou um estado febril após o jantar e, no segundo dia, com a piora dos sintomas, ele delirou (*parakrouō*) com muito sofrimento (*epíponos*), manifestando espasmos (*spasmós*); no quinto dia, ele enlouqueceu (*ekmaínō*) e não podia controlar (*katékhō*), o seu corpo teve forte rigidez e ficou dolorido (*odýnē*). Já com Críton (Hp. *Epid.* 1.9, nono enfermo), em Tassos, sucedeu uma forte dor (*odýnē*) no pé e à noite ele perdeu o juízo (*paraphronéō*), enlouquecendo (*ekmaínō*) no segundo dia. No terceiro livro (Hp. *Epid.* 3.1.8), um adolescente, na Praça dos Mentirosos, se

⁴ O fato de não haver uma psiquiatria na Antiguidade não significa que não houve um tratamento pelos médicos hipocrático e pelos filósofos para loucura. Sobre esse tratamento, ver Eijk (2013, p. 307-338).

⁵ Pace Pigeaud (2006, p. 100-106). Embora o classicista francês reconheça que *manía* pode ser considerada como um sintoma ou como uma enfermidade, ele aplica o conceito de Areteu e Galeno para interpretar as passagens do CH. Segundo esse conceito, *manía* é “uma loucura sem febre que dura muito tempo”.

exercitou além do costume e foi atacado por uma febre, o ventre foi transtornado com bile e, no segundo dia, ele experimentou problema (*tarakhōdēs*) cognitivo (*gnōmē*). No dia seguinte, surgiu angústia (*aporía*), delírio (*parakroúō*) e morreu no sétimo dia. Em Tasos (Hp. *Epid.* 3.1.4), Filistes sofria com cefaleia durante muito tempo até cair em estado de estupor, prostrando acamado. As febres surgiram por causa do consumo de bebidas e, em seguida, vieram os vômitos de substâncias biliosas. No segundo dia, ele enlouqueceu (*ekmaínō*) com a presença de espasmos (*spasmós*), falecendo ao quinto dia, após um paroxismo.

No quarto livro das *Epidemias* (Hp. *Epid.* 4.1.15.), encontra-se um rapaz enlouquecido (*paraphérō*) que, no oitavo dia, delirou (*parakroúō*), manifestando a licenciosidade (*akólastos*) e, levantando (*anístēmi*) e lutando (*mákhomai*), proferia palavras vergonhosas (*aiskhromythéō*). A causa, escreveu o redator do tratado, foi beber o vinho puro em abundância. Em meio às parataxes apresentadas, nota-se o emprego do verbo *ekmaínō* como sinônimo e intensificador de *maínomai*. *Ekmaínō* possui o sentido de “fazer alguém ficar furioso”, portado uma qualidade acentuada e sugerindo um grau superior de insanidade⁶. Existe uma estreita relação entre esse verbo e os *spasmói* seguidos de dores, além dos delírios, os quais são representados pelo verbo *parakroúō* (*pará* + *kroúō*) que denotava literalmente, “atingir na lateral”, “desencaminhar”. O verbo *krouo* foi empregado com a acepção de lutar ou tocar algum instrumento, então delirar seria bater uma nota errada, enganar-se, ser insano. Analogamente, *paraphérō* (*pará* + *phérō*) designa o “colocar de lado”, “mover-se na direção errada”, “estar louco” e, por vezes, é alusivo à embriaguez⁷. Ressalta-se, finalmente, que no plano da etiologia da *manía* existe uma estreita conexão com o alcoolismo e a produção de bile.

Afastando-se do campo sintomatológico *tout court*, o autor hipocrático do tratado *Sobre as enfermidades* (Hp. *Epid.* 4.1.15) estuda os acessos de *manía* sob a perspectiva patológica. Em *opistótonos*, o enfermo grita (*boáō*), sente fortes dores (*odýnē*), sofre com espasmos, não pode dominar (*katékhō*) a si mesmo, fala coisas sem sentido (*phlyaréō*). Em alguns casos, o paciente perde a voz (*áphōnos*) ou se tornam loucos (*manikós*) ou melancólicos (*melankholikós*). Pode ocorrer também que uma pessoa, ao beber vinho em excesso, se levante e vomite bile, então ela enlouquecerá (*maínomai*) e sucumbirá no quinto dia (Hp. *Morb.* 2.22.). Em adição, no *Sobre as afecções internas* (Hp. *Int.* 29.), o médico sustenta que nas doenças hepáticas, se a bile, o sangue e a fleuma no fígado se

⁶ Cf. Perdicoyianni-Paléologou (2009, p. 311-339); Chantraine (1968, p. 658).

⁷ LSJ (1996, p. 1329).

irromperem, então o indivíduo enlouquece (*maínomai*), torna violento (*aganaktéō*) e fala (*dialégō*) coisas ininteligíveis (*asýnetos*). Isso posto, conclui-se que a insanidade pode ser provocada pela embriaguez, por doenças hepáticas ou por opistótono, quiçá associado com o tétano. Esse exame pormenorizado que os médicos hipocráticos realizaram servirá como base para descrever a cidade tirânica e o tirano.

2 - A fisiologia do tirano: o desejo e a loucura

Da mesma forma que o estudo da democracia demandou uma clareza conceitual sobre os desejos, o exame da tirania reivindica uma analítica do prazer. Essa crítica foi considerada, não sem razão, uma das passagens mais obscuras da *República*⁸. Sócrates (Pl. R. 571a-572b.) anuncia a existência de prazeres não necessários que estão à margem da lei e podem ser encontrados na alma do ser humano, sendo reprimidos pela lei, pelos desejos nobres e pela razão. Contudo, quando a razão (*lógos*) adormece, a parte parva da alma satisfaz todos os seus apetites. Se ela for temperada e se a parte impetuosa for amansada, não permitindo que ela sofra a carência (*éndeia*) ou o excesso (*plēsmonē*), então o elemento racional alcança a verdade e descansa sem perturbações oníricas.

Sócrates (Pl. R. 580d-583a) retoma a tripartição da alma, declarando que existem três formas de prazer (*hēdonē*) e de desejo (*epithymía*) referentes a elas. A parte racional da alma (*logistikós*) ama o aprendizado (*philomathēs*) e a sabedoria (*philosophía*), logo o seu prazer coincide com o conhecimento. Por sua vez, a parte impetuosa (*thymoeidēs*) deseja a vitória (*philónikos*) e as honras (*philótimos*), portanto ela se compraz nas honrarias. A desiderativa (*epithymētikós*), por fim, ambiciona o dinheiro (*philochrēmatos*) e o ganho (*philokerdēs*), então ele se deleita no lucro. Em um debate

⁸ Sobre as obscuridades dessa passagem, cf. Bravo 2009, p. 389-409; Cross, Woosley 1964, p. 264-269; Annas 1981, p. 294-320; Gosling, Taylor 1982, p. 97-128; Wolfsdorf 2013, p. 41-50, 70-74; Pappas 2013, p. 196-202; Nussbaum 1986, p. 136-164. Bravo entende que os livros VIII e IX da *República* devem ser interpretados pelo tema unificador, qual seja, a justiça. Assim, a tese fundamental se manifesta no prazer como parte importante da felicidade. O hedonismo eudemônico dominaria o debate político, psicológico e ontológico. Cross e Woosley defendem que Platão não convence ao dizer que apenas o filósofo seria o critério para determinar quais são os prazeres a serem seguidos, somente porque ele “gosta” dos prazeres intelectuais. Annas, Bravo e Pappas rebatem ao sustentarem que Platão está tirando o “gosto” subjetivo da decisão dos filósofos, ele estaria apelando para a *phrónēsis* destes e, conseqüentemente, para sua experiência de mundo, a qual passa por uma avaliação criteriosa. Gosling, Taylor e Wolfsdorf se sentem desconfortáveis com as provas de Sócrates no Livro IX, visto que ele não esclarece a relação entre desejos mistos, o mecanismo de *plērōsis/kénōsis*, os prazeres espontâneos e a mudança que os prazeres provocam. Nussbaum e Pappas ressaltam a falta de uma ligação entre as ideias desenvolvidas no Livro IV (justiça e razão) e aquilo que se encontra no Livro IX, por exemplo, anteriormente a razão guiava a alma e a parte desiderativa desejava e a justiça consistia que cada um realizava somente a sua tarefa, entretanto no Livro IX, encontramos a razão desejando.

entre os três tipos de pessoas e os três elementos da alma, o único capaz de fornecer critérios alicerçados na experiência, na sabedoria prática e na razão é, indubitavelmente, o filósofo. Assim, os prazeres intelectuais serão mais agradáveis e menos dolorosos.

Em seguida, Sócrates propõe outra demonstração respaldada na definição de *hēdonē*. Ele se posiciona contra a tese implantada por alguns de seus contemporâneos, em que o prazer puro (*katharós*) equivaleria ao afastamento da dor (*lýpē*). Ele arduamente desmonta o argumento ao constatar a presença de um estado intermediário entre o prazer e a dor, em razão de aqueles que experimentam um determinado sofrimento, louvam a ausência e o repouso da agonia, e não a sensação de deleite. Portanto, *hēdonē* e *lýpē* são movimentos na alma e o interposto deles, uma inatividade (Pl. R. 583c-584c). Ora, por meio desses sentimentos, *sōma* e *psykhē* são mutuamente afetados, como por exemplo, uma dor em determinado órgão faz sofrer todo o indivíduo (Pl. R. 462c-d; 584c).

Com efeito, esse não pode ser o único esclarecimento viável para esses fenômenos, porquanto os prazeres do olfato ocorrem espontaneamente sem que antes ou depois da sua manifestação haja uma dor (Pl. R. 584b.). Todavia a maioria dos prazeres está ligada ao esquema cinético, por isso Sócrates (Pl. R. 585e.) aventa tese que o prazer verdadeiro e real seria estar cheio (*plērōō*) daquilo que convém à natureza (*phýsis*). Destarte, ele concilia as duas explicações hipocráticas do deleite, isto é, ele aceita a *hēdonē* como *aísthēsis* e também acolhe o mecanismo fundado na repleção e depleção. Em adição, ele recepciona ambas na filosofia como tipos distintos de prazeres e remodela esta última para atender ao seu propósito argumentativo:

Ἰδὲ γ' οὖν, εἶπον, ἐννόει· οὐχὶ πείνα καὶ δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα κενώσεις τινές εἰσιν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως;
 Τί μήν;
 Ἄγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη ἄρ' οὐ κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὐτῆς ἕξεως;
 Μάλα γε.
 Οὐκοῦν πληροῖτ' ἂν ὅ τε τροφῆς μεταλαμβάνων καὶ ὁ νοῦν ἰσχων;
 Πῶς δ' οὐ;
 Πλήρωσις δὲ ἀληθεστέρα τοῦ ἦττον ἢ τοῦ μᾶλλον ὄντος;
 Δῆλον ὅτι τοῦ μᾶλλον.

De fato, eu disse, reflita no que se segue. Fome, sede e coisas como essas não seriam uma depleção no estado corporal?

Bem, e daí?

A ignorância e a insensatez não são uma depleção no estado da alma?

Certamente.

Então, não os repletaria quem toma refeição e adquire inteligência?

Como não?

A mais verdadeira repleção [resultaria] do que existe em maior ou menor grau?

Claro que é do maior grau. (Pl. R. 585a-b, tradução nossa)

O paralelismo entre corpo e alma serve para investigação do invisível, além de demonstrar a atuação do “psicológico” no “somático”. No nível somático, fome e sede são depleções que se repletam com o alimento e a bebida. No nível “psicológico”, ignorância e loucura constituem a *kénōsis*, sendo preenchidas pela inteligência. Sabe-se que o cuidado da alma possui prioridade em relação ao cuidado do corpo, *ergo* a real repleção da alma ocuparia o grau mais elevado na linha da *hēdonē*:

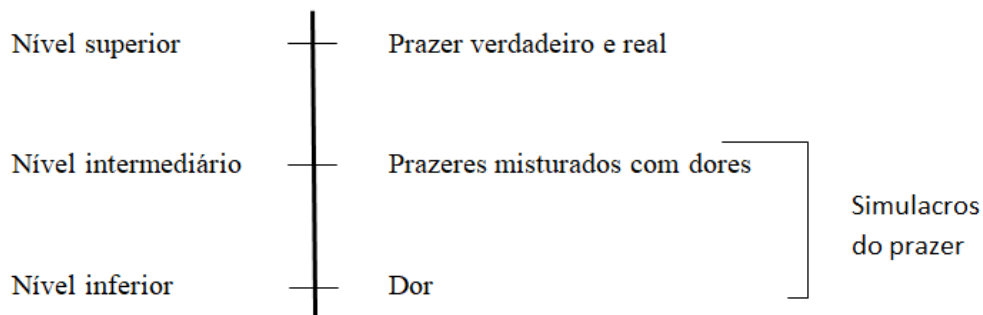


FIGURA 1 – Linha da *hēdonē*
Fonte: Elaborada pelo autor

A fim de que o leitor não se perca no labirinto dialético das palavras, faz-se necessário uma recapitulação. Até esse momento, foi aquiescido que o prazer é o contrário da dor, porém isso não indica que ele seja a simples cessação da dor. A partir de 585a, Sócrates justapõe esse esquema ao nível de realidade e ao mecanismo repleção/depleção (*plērōsis/kénōsis*), cravando-os na Linha da *hēdonē*. No estágio superior, se encontram os deleites *repletos* e saciados com objetos conforme a natureza, qual seja, o conhecimento e a sabedoria. A etapa intermediária parece doce em comparação com a inferior e dolorosa quando contrastada com a parte elevada. Quando um indivíduo passa do baixo para o meio, ele acredita ter atingido os lugares altos. Enfim, na fase ífera, as pessoas são vazias: elas não possuem experiência e não conseguem atingir a saciedade. Elas se dirigem para baixo e quando muito retornam ao ponto central sem, contudo, verterem os olhos para cima (Pl. R. 584a-585e).

Esse esquema se assemelha ao mecanismo do *Sobre as enfermidades IV*. Embora o tratado hipocrático não identifique a depleção com a dor, ele afirma que alguém pode consumir grande quantidade de alimento, mas a saciedade será lograda somente ao ingerir aquilo que ela necessita. Equitativamente, Sócrates (Pl. R. 586b-e) defende que as pessoas

do nível inferior agradam seus desejos sem satisfazê-los verdadeiramente, como por exemplo, uma pessoa pode empanurrar-se e assoberbar-se de honras sem se saciarem (*aplēstía*). Pormenorizando, certo indivíduo experimenta uma *lýpē* denominada de fome, também conhecida como carência de víveres, ao se empanzinar, ele se livra da dor e da *kénōsis*, cogitando que ele atingiu o prazer, mas ele somente atingiu o nível intermediário, isto é, a ausência da dor.

De fato, o filósofo e a alma filosófica ocupam o grau máximo na *Linha da hēdonē* e dessa forma ele colhe os melhores prazeres próprios de cada uma de suas partes. O tirano, de maneira oposta, não exerce domínio sobre sua *psykhē*, o que obriga seus membros a procurarem prazeres que lhes são estranhos. Ele (Pl. R. 586e-587c) se situa em uma região à margem da lei e da ordem, ultrapassando os limites dos desejos moderados, convivendo em esbórnias e adotando comportamentos que vilipendiam a razão, *eo ispo* ele atinge a loucura. Sublinha-se, contudo, a ordem dos fatores: a *República* não sustenta que o insano seja tirano, nem que se deva justificar os atos do tirano alegando a incapacidade mental. Adversamente, ele antepõe a *epithymía*, resolve não seguir os ditames do *lógos* e adentra, agora, na clínica de Platão:

Οὐκοῦν, ὃ φίλε, εἶπον, καὶ μεθυσθεὶς ἀνὴρ τυραννικόν τι φρόνημα ἴσχει;
 Ἴσχει γάρ.
 Καὶ μὴν ὃ γε μαινόμενος καὶ ὑποκεκινηκὼς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ
 θεῶν ἐπιχειρεῖ τε καὶ ἐλπίζει δυνατὸς εἶναι ἄρχειν.
 Καὶ μάλ', ἔφη.
 Τυραννικὸς δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ δαιμόνιε, ἀνὴρ ἀκριβῶς γίγνεται, ὅταν ἦ φύσει ἢ
 ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέρους μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικός καὶ μελαγχολικός
 γένηται.

Então, meu amigo, eu disse, o homem embriagado não teria uma mente tirânica?

Tem, sim.

E mesmo na loucura e na agitação, tenta governar não só as pessoas, mas também os deuses, e supõe ser capaz disso.

Certamente, disse ele.

Meu divino amigo, eu disse, o homem se torna tirânico no sentido preciso quando ou pela natureza ou pelo hábito de vida ou por ambos, se tornou bêbado, erótico e melancólico. (Pl. R. 573b-c, tradução nossa)

Não fortuitamente, a passagem supracitada relaciona o ébrio com o insano, quicá por seu delírio ou por sua etiologia advinda dos escritos hipocráticos ou por ambos. Acrescenta-se também o vínculo entre *manía* e *melankholía*, pois no tirano se materializam os sintomas dos dois transtornos: ele (i) possui um desarranjo mental (*hypokinéō*); (ii) está cheio de loucura (*manía*); (iii) é violento (*biáō*), grita (*boáō*) e tem acessos de fúria (Pl. R. 573e: *oistráō*); (iv) porta todas as espécies de medo (Pl. R. 579b:

phóbos); (v) não tem controle (*akrátōr*) de si mesmo (Pl. R. 579c: *heautoû*); (vi) se encontra repleto (*plērēs*) de medo (*phóbos*), de espasmos (*sphadaismós*) e de dores (*odýnē*), mas é ontologicamente vazio e pobre (Pl. R. 579e). Esses indícios estão presentes nas descrições sintomatológicas e patológicas dos tratados hipocráticos *Sobre as enfermidades*, *Epidemias* e *Sobre afecções internas*.

Sintomas	Hipócrates	Platão
Violência	Hp. <i>Int.</i> 29.	Pl. R. 573e.
Gritos	Hp. <i>Epid.</i> 1.9, nono enfermo.	Pl. R. 573e.
Medo	Hp. <i>Aph.</i> 6.23.	Pl. R. 579e.
Perda do Controle	Hp. <i>Epid.</i> 1.8, oitavo enfermo.	Pl. R. 579c.
Espasmo	Hp. <i>Epid.</i> 1.8, oitavo enfermo; Hp. <i>Epid.</i> 3.1.4.	Pl. R. 579e.
Dor	Hp. <i>Epid.</i> 1.8, oitavo enfermo.	Pl. R. 579e.
Delírio	Hp. <i>Morb.</i> 1.30; Hp. <i>Epid.</i> 3.1.8.	

FIGURA 2 – Tabela de sintomas relacionados à *manía* e à *melankholía*
Fonte: Elaborada pelo autor

Seguramente, no *Corpus platonicum* inexistente uma descrição de todos os sintomas da *manía* e da *melankholía* concentrado em tão poucas páginas como aparece no Livro IX da *República*⁹. Platão observa atentamente os sintomas desses distúrbios para construir a efígie de um tirano descontrolado, ébrio e obcecado por sexo. Esse governante não consegue prezar os laços amorosos da família, pois desrespeita e agride seus pais (Pl. R. 574b-c), além de não conseguir sustentar uma amizade com outrem (Pl. R. 576a). Em adição, ele destrói os relacionamentos dentro de uma cidade, provocando guerras internas ou externas, a fim de que o povo sempre necessite dele (Pl. R. 566e-567b) e, para manter-se no poder, ele irá eliminar aqueles que pensam criticamente ou mantêm uma postura corajosa, temperante e sensata, sejam eles amigos ou inimigos, tornando-se o anti-médico da *pólis*: o terapeuta extrai o pior do corpo, o seu antagonista purga o melhor (Pl. R. 567b-c).

⁹ Sobre a loucura em Platão, cf. Sassi 2013, p. 413-427; Jouanna 2013, p. 97-118; Vogt 2013, p. 177-192. Os classicistas concordam que Platão deve ser considerado ao lado das teorias médicas hipocráticas e não somente como uma pessoa que empregou a medicina como uma figura de linguagem. Eles perseguem no *Corpus platonicum* as diversas manifestações de *manía* e admitem que o processo de cura da alma deveria passar pelo corpo e por tratamentos médicos.

Da mesma maneira, a cidade tirânica possui também as características da loucura. Devemos rememorar que o tirano ascende ao poder sob o pretexto de proteger o povo e, logo em seguida, ele corteja e sorri para todos, nega que seja um *týrannos*, promete muito, distribui terras e liberta os endividados (Pl. R. 566d-e). A população, uma vez percebendo o perigo de seu governante, tenta controlá-lo e não consegue, dado que ele se encontra circunvalado de mercenários fortemente armados (Pl. R. 568e-569b) e desfere seus golpes truculentos contra seus governados. Logo, o mais infeliz de todos os seres humanos torna desventurada a vida de todos aqueles que estão sob o seu governo.

3 - Reavaliando a metáfora da política e da medicina

A tradição filosófica iniciada em Aristóteles considera a metáfora como uma figura de linguagem que se difere da símile por não empregar o “como” (Arist. *Rh.* 1406b-1407a), além de possuir uma natureza obscura (Arist. *Top.* 139b). Ela traz um elemento estranho do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou seria semelhante à analogia (Arist. *Po.* 1457b). Esse paradigma aristotélico foi desafiado por I.A. Richards (1936, p. 92) e Max Black (1962, p. 28-45), os quais aventaram a hipótese de uma interação entre dois elementos da metáfora, o foco e a moldura, que emprestariam o significado de um para o outro e formariam o enunciado metafórico. Em “o homem é um lobo”, o homem é a moldura e o lobo é o foco, a ferocidade e a violência própria de uma visão geral dos seres humanos sobre o lobo lança luz no sentido. Então, não se buscaria o sentido denotativo que o dicionário traz sobre o lobo (isto é, animal peludo mamífero), mas um consenso que a comunidade linguística faz do lobo (ser feroz, carnívoro e traiçoeiro).

Recentemente, Lakoff e Johnson (2003, p. 6-35) elevaram o debate criando a Teoria Conceitual da Metáfora ou CMT (Conceptual Metaphor Theory). Eles romperam completamente com a visão aristotélica e afirmaram que a metáfora não é apenas uma questão de linguagem, mas também de processos do pensamento humano. Isso significa que as expressões linguísticas são possíveis, porque existem metáforas no sistema conceitual de uma pessoa. Outrossim, eles sustentam que as metáforas possuem algumas características próprias, dentre elas, a sistematicidade, a convencionalidade, a assimetria e a abstração. Exemplificando, a sistematicidade de uma expressão ocorre ao se dizer que “a discussão é guerra”, visto que nesse instante coordena-se também uma relação com outras metáforas, tais como “ataque da posição”, “ideia indefensável”, “estratégias de argumentação”, “vencer/perder a discussão”.

Kövecses (2008, p. 380-396) agregou à CMT o processo de mesclagem (*blending*), que ocorre ao estabelecer uma conexão entre os diferentes conjuntos de conhecimentos estruturados pela experiência. Então, em uma frase “o cirurgião é um açougueiro”, entre a fonte (açougueiro, faca, corpo do animal, servir a carne) e o alvo (cirurgião, bisturi, corpo humano, produzir cura) emerge um “espaço genérico” (uma pessoa que emprega algo afiado em um corpo para uma finalidade) e, ulteriormente, a mescla (a incompetência). Kövecses também nota a universalidade da metáfora no pensamento humano, todavia ele se atenta para as formas como as idiosincrasias da cultura influenciam no pensamento metafórico. Desse modo, ele define a metáfora como um fenômeno pertencente à linguagem, ao pensamento, à prática sociocultural, ao cérebro e ao corpo que subsiste em todos esses diferentes níveis ao mesmo tempo (2005, p. 164).

Retomando o debate presente na *República*, a metáfora da cidade doente não foi uma inovação platônica, visto que ela já se encontrava em Sólon, em Píndaro, entre outros. Todavia, enquanto os poetas se limitavam a empregar expressões “chaga na cidade” ou “cidade doente”, Platão constrói uma metáfora bem elaborada, na qual ele reflete dialeticamente em cada elemento das sentenças mesclando seus elementos como podemos constatar na imagem abaixo:

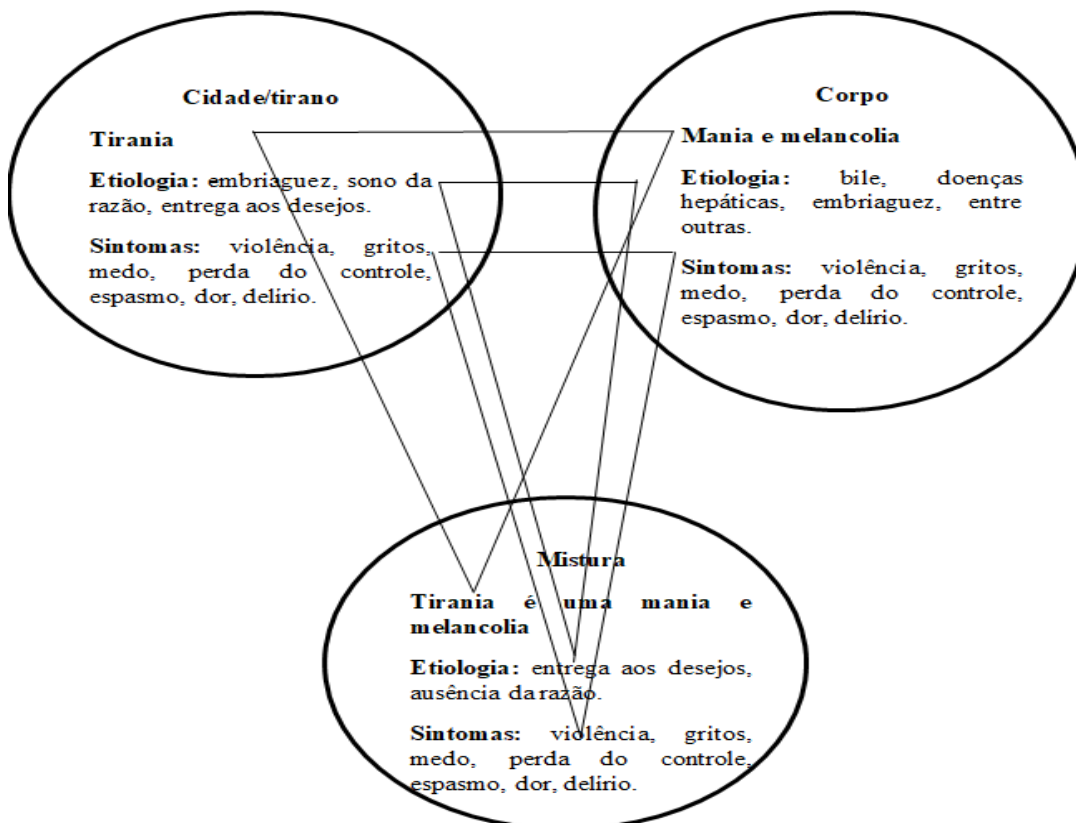


FIGURA 3 – Constituição tirana
Fonte: Elaborada pelo autor

Outrossim, Platão confere uma sistematicidade à metáfora, ao afirmar que se a cidade tirânica é a loucura, então o tirano é o anti-médico-louco e, por conseguinte, as pessoas que estão sob seu governo sofrerão juntamente os sintomas da loucura. Ora, considerar a tirania como loucura, por pior que realmente ela seja – e isso é um fato indiscutível –, pressupõe que o seu contrário (a cidade governada pelos filósofos) possui o monopólio da verdade e da lucidez. Logo, a cidade bem governada é a saúde e o filósofo é o médico-são e, conseqüentemente, os cidadãos experimentarão as benesses da saúde. Essa conclusão só se torna possível por meio da tripartição da alma e pelo conceito de justiça propostos no livro IV da *República*, em que a justiça passa a ser definida pelo processo político-psicológico que a parte racional, seja da alma ou da cidade, governaria conforme a natureza com a anuência das partes impetuosa e desiderativa.

Essa metáfora possui principalmente aspectos conceituais e persuasivos. Em termos conceituais, ela permitiu compreender a relação entre loucura e dissolução social, entre injustiça e desrazão (FEDER, 1983 p. 3-34), além de traçar uma fenomenologia da alma tirânica, como por exemplo, Hitler. Assim como Platão descreve o tirano, o Führer afirma ser o representante e o salvador de um povo humilhado e com o apoio de uma milícia e posteriormente do exército alemão, ele expurgou e assassinou milhares de pessoas, inclusive cientistas e pensadores (KERSHAW, 1993, p. 43-80).

Em termos persuasivos, a metáfora do outro como louco, visa convencer os leitores da *República* a seguirem uma vida racional e escolherem o estudo da filosofia. Desta forma, o tirano é o “outro” do filósofo. Essa imagem do distúrbio mental foi empregada para caracterizar os negros escravizados que fugiam nos Estados Unidos, os dissidentes da antiga URSS e os inimigos de Hitler, levada em últimas conseqüências, ela pode fornecer justificativas para governos totalitários¹⁰. Kövecses (2005, p. 164-165) exorta sobre as conseqüências da metáfora na vida social, ilustrando por meio de uma declaração do ex-presidente dos EUA acerca da guerra contra o narcotráfico. Segundo ele, as drogas eram consideradas doenças e os dependentes químicos eram doentes, como conseqüência eles foram internados compulsoriamente e a sociedade começou a hostilizá-los. Assim também ocorreu com os pacientes soropositivos na década de 80 do século passado.

¹⁰ Cf. Helman (2007, p. 255 - 256).

Decerto, Platão não estava imprimindo um estereótipo em determinada cidade ou líder ou circunstância, como fizeram Hitler, Stalin e Bush. Ao contrário, ele está traçando características gerais da injustiça e do despotismo e as mesclou com a sintomatologia da mania e da melancolia. Ora, isso também não isenta completamente Platão, visto que ainda assim esse molde do tirano-loucura conserva a oposição entre a razão e o desejo e, em seguimento, o racional (filósofo) e o louco (tirano). Logo, o louco permanece o “outro” a ser evitado, condenado e excluído da cidade sã.

In nuce, os médicos hipocráticos descrevem a *phrenítis* como uma afecção que inicia no *phrén*, gerando febre e o transtorno; a *melankholía* como uma doença da bile que causa o medo e a tristeza; a *manía* como um acesso de dores fortes, de espasmos, de violência, de falas desconexas, de gritos. Diante disso, Platão revela o tirano como aquele que escolhe estar sob o domínio dos prazeres e por isso despreza a razão. Como consequência, ele enlouquece apresentando sintomas similares aos da *melankholía* e da *manía*. Esse tipo de governante não consegue prezar os laços familiares, de amizade e destrói os relacionamentos dentro de uma cidade, provocando guerras internas ou externas. Ele servirá como o anti-médico eliminando aqueles que pensam criticamente. Efetivamente, nenhuma metáfora pode ser compreendida apenas como uma mera figura de linguagem e, em razão disso, compreendemos que a metáfora “tirania é loucura” – por mais que esse tipo de governo seja abjeto e que Platão seja recolocado no seu contexto – , é infeliz em razão de empregar o “louco” como algo negativo, como o “outro” da razão.

Referências bibliográficas

- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ARISTOTLE. *Poetics*. Tradução de Stephen Halliwell; W. Hamilton Fyfe; Doreen C. Innes; W. Rhys Roberts. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- ARISTOTLE. *Posterior Analytics. Topica*. Translated by Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- ARISTOTLE. *Art of Rhetoric*. Translated by John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- BENEDETTO, Vincenzo di. *Il Medico e la Malattia: la scienza di Ippocrate*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1986.
- BERVE, Helmut. *Die Tyrannis bei den Griechen*. Erster Band: Darstellung. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), 1967.
- BLACK, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- BRAVO, Francisco. *As Ambiguidades do Prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Ed. Paulus, 2009.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- CROSS, R.C.; WOZLEY, A.D. *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. Hampshire and London: The Macmillan Press, 1964.
- EIJK, Philip van der. Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought. IN: HARRIS, W.V. (ed.). *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 307-338.
- FEDER, Lilian. *Madness in literature*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- GOSLING, Justin Cyril Bertrand, TAYLOR, Christopher Charles Whiston. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- HELMAN, Cecil G. *Culture, Health and Illness: An Introduction for Health Professionals*. 5ª ed. Bristol: John Wright & Sons Ltd, 2007.
- JONES, William Henry Samuel. *Hippocrates. Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics I and III. The Oath. Precepts. Nutriment*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- JONES, William Henry Samuel. *Hippocrates. Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe*. Cambridge: Harvard University Press, 1931.

JOUANNA, Jacques. The Typology and Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing. IN: HARRIS, W.V. (ed.). *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 97-118.

KERSHAW, Ian. *Hitler: um perfil do poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

KÖVECSES, Zóltan. Metaphor and Emotion. IN: GIBBS, R.W. (ed.) *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 380-396.

KÖVECSES, Zóltan. *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LAKOFF, George. JOHNSON, Mark. *Metaphors we Live by*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

LANZA, Diego. *Il Tirano e il suo Pubblico*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1977.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, JONES, W. Henry Stuart (LSJ). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

NUSSBAUM, Martha Craven. *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PAPPAS, Nickolas. *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*. London and New York: Routledge, 2013.

PERDICOYIANNI-PALÉOLOGOU, H. (2009). The vocabulary of madness from Homer to Hippocrates. Part 1: The verbal group of μαίνομαι. *History of Psychiatry* 20, p. 311-339.

PIGEAUD, Jackie. *La Maladie de l'Âme: étude sur la relation de l'Âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. 3^a ed. Paris: Editions Les Belles Lettres, 2006.

PLATÃO. *Platonis Rempublicam*. Texto estabelecido por Simon R. Slings, Oxford: Oxford University Press, 2003.

POTTER, Paul. *Hippocrates. Diseases 3. Internal Affections. Regimen in Acute Diseases*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

POTTER, Paul. *Hippocrates. Affections. Diseases 1. Diseases 2*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

RICHARDS, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1936.

SASSI, Maria Michela. Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato. IN: HARRIS, W.V. (ed.). *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 413-427.

SMITH, Wesley D. *Hippocrates. Epidemics 2, 4-7*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

THUMIGER, Chiara. The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity. *In: HARRIS, W.V. (ed.). Mental Disorders in the Classical World*. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 61-95.

VOGT, Katja Maria. Plato on Madness and the Good Life. *In: HARRIS, W.V. (ed.) Mental Disorders in the Classical World*. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 177-192.

WOLFSDORF, David. *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Recebido em: 10/03/2023.

Aprovado em: 25/06/2023.