



A República de Riobaldo: metafísica platônica no Grande sertão

Riobaldo's Republic: Platonic Metaphysics in Grande sertão

Marcela Macedo Diniz Mapurunga

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF / Brasil

marcelamdiniz@hotmail.com

Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF / Brasil

gabriele.cornelli@gmail.com

Resumo: O presente artigo analisa o romance *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, e a *República*, de Platão, para promover um diálogo entre a “cidade da religião” e a *kallipolis*, a “bela cidade”, ambas discursivamente construídas pelos personagens Riobaldo, protagonista do romance de Rosa, e Sócrates, figura central do diálogo platônico; com o intuito de refletir sobre a necessidade urgente de um “novo homem” e uma “nova sociedade”, expressas por essas duas importantes obras. Ambas revelam uma tensão dramática: o sertão e a *polis* encontram-se em estado de confusão e injustiça e é preciso imaginar um outro lugar em que seja possível para o homem cuidar de sua alma.

Palavras-chave: Guimarães Rosa; Platão; *Grande Sertão: Veredas*; *República*; Literatura e filosofia.

Abstract: This paper analyzes the novel *Grande Sertão: Veredas*, by João Guimarães Rosa, and Plato's *Republic*, to promote a dialogue between the “city of religion” and the *kallipolis*, the “Beautiful city”, both discursively built by Riobaldo, Rosa's novel main character, and Socrates; It aims to reflect on the claim of the urgent need of a “new man” and a “new society”, expressed by these two important works. Both show a dramatic tension: the *sertão* and the *polis* are in a state of disarrangement and injustice and it is necessary to imagine another place where it could be possible for humankind to take care of the soul.

Keywords: Guimarães Rosa; Plato; *Grande Sertão: Veredas*; *Republic* (Politeia); Literature and philosophy.

1 Preliminares

Riobaldo, o protagonista da obra *Grande Sertão: Veredas* (1956), de João Guimarães Rosa (1908–1967), manifesta em alguns momentos do romance o desejo de ver estabelecida uma nova ordem entre os homens, uma cidade na qual o Mal, personificado na figura do Diabo, não teria autorização para existir. Neste lugar, as pessoas viveriam rezando, pediriam perdão a Deus pelos pecados do mundo e agiriam corretamente até o fim de suas vidas para chegarem, então, ao Céu. Se, na *República*, de Platão, a “bela cidade” defendida por Sócrates é o modelo de “cidade da justiça”, regida por filósofos e voltada para a *eudaimonia* (felicidade) de seus cidadãos; em *Grande Sertão: Veredas*, o lugar pleiteado por Riobaldo é o modelo de “cidade da religião”, regida por homens de fé e voltada para a salvação do mundo.

Suspeitamos que em *Grande Sertão: Veredas* temos, através de Riobaldo, a expressão de convicções pessoais de Guimarães Rosa sobre a importância dos assuntos “da alma” e preocupações metafísicas que remontam à filosofia antiga, notadamente aos escritos platônicos. A suspeita é motivada por declarações do próprio escritor, como esta, registrada em correspondência com um dos tradutores de sua obra, na qual Rosa se classifica como um homem:

[...] profundamente, essencialmente religioso, ainda que fora do rótulo estrito e das fileiras de qualquer confissão ou seita. [...] E especulativo, demais. Daí, todas as minhas constantes preocupações religiosas, metafísicas, embeberem meus livros. Talvez meio existencialista-cristão (alguns me classificam assim), meio neoplatônico (outros me carimbam disso), e sempre impregnado de hinduísmo (conforme terceiros). Os livros são como eu sou. (BIZZARRI, 1980, p. 57)

Em *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo pode ser caracterizado como um personagem religioso, mas que não está ligado especialmente a nenhuma confissão ou seita – “bebo água de todo rio” (ROSA, 2001, p. 39). Além disso, é “especulativo demais” – “feita a folga que me vem, me inventei nesse gosto de especular ideia” (ROSA, 2001, p. 32). Criatura à semelhança do criador e, como tal, veículo de expressão de suas ideias e de sua visão do mundo. Não acaso a defesa que o autor fazia da necessária coerência entre a obra e a vida de um escritor emerge como um elemento central para a compreensão de toda a obra de Rosa:

“Legítima literatura deve ser vida. Não há nada mais terrível que uma literatura de papel [...] O escritor deve ser o que ele escreve” (ROSA, 2009, v.1, p. LII).

Percorrendo nas estantes de nossos clássicos da literatura um antecedente deste mesmo compromisso do escritor com a realidade, encontramos a celebre Carta VII, de Platão. Ao ser convidado para ir a Siracusa para colocar em prática seus ideais de governo, transformando o governante, Dioniso de Siracusa, em filósofo, assim confessa Platão:

Com estes propósitos e com esta determinação, me pus a viajar: não pelas razões que alguns suspeitavam, mas por sentir vergonha de mim mesmo, por parecer somente palavra frente a mim mesmo, e incapaz de me envolver em alguma ação (Pl. *Ep. VII* 328d)

Então, no espelho do ofício secular da filosofia, que é o de se debruçar sobre os escritos platônicos – que não são apresentados no formato de tratados de filosofia, mas como representações literárias de um método filosófico¹ – para compreender as ideias de um homem-chave para o pensamento ocidental; da mesma forma aqueles que se dedicam hoje ao estudo de Guimarães Rosa e de sua obra – que, reconhecidamente, é influenciada por textos religiosos e filosóficos, inclusive os de Platão – procurar buscar um entendimento melhor sobre a visão de mundo de um homem-chave para a Literatura brasileira contemporânea.

Com esse intuito, o presente artigo empreende aproximações entre a *República* e o *Grande Sertão: Veredas* para promover um diálogo entre a “bela cidade” e a “cidade da religião” enquanto alternativas pensadas por seus autores para a formatação de um “novo homem” e uma “nova sociedade”. Tais alternativas não seriam cogitadas se as formas de organização social voltadas para a satisfação de interesses individuais estivessem se mostrando capazes de garantir a felicidade dos cidadãos. De fato, Platão critica tanto os regimes antidemocráticos quanto os democráticos de seu tempo pelo fato de não enxergar, nos detentores de poder político, verdadeira preocupação com o bem-estar de seu povo ou com virtudes como a justiça e o motivo principal parece ser a colocação

¹ Casertano (2011) assinala que a forma dialógica dos textos platônicos permite encenar a dinâmica da construção de um conhecimento: “[...] os diálogos de Platão não são tratados de filosofia, mas são uma representação real de ‘como se faz filosofia’” (CASERTANO, 2011, p. 07)

de seus interesses acima dos interesses de seus governados. A *República* surge como uma “resposta original” ao momento político ateniense dos séculos V e IV AEC, revelador de “um clima de derrota ética da cidade, marcada pela sensação de que o mundo da política estava ‘de cabeça para baixo’” (CORNELLI, 2011, p. 153). Retomando a experiência das cidades pitagóricas, baseadas na escuta da filosofia e na partilha de bens, Platão elabora o seu próprio projeto de cidade, a partir das exigências de um novo modelo de educação e de uma mudança radical de comportamento para os governantes e para o conjunto da sociedade.

Guimarães Rosa, nascido em Cordisburgo, interior de Minas Gerais, no início do século XX, exerceu a atividade de médico também no interior mineiro e, certamente, testemunhou os efeitos de um Estado ausente na vida da população mais pobre, em uma época em que o acesso à educação e a serviços básicos ainda era restrito a uma elite. Como diplomata, também presenciou os horrores promovidos por um Estado totalitário, enquanto trabalhou no consulado brasileiro em Hamburgo, na Alemanha, entre 1938 e 1942, tendo ajudado Aracy de Carvalho Moebius (que depois viria a ser sua segunda esposa) a salvar judeus da perseguição nazista, facilitando sua migração para o Brasil (em uma época em que a política de Getúlio Vargas era a de restringir a entrada de judeus no país).

O trabalho no Itamaraty proporcionou o conhecimento da política de outros países, como a França e a Colômbia, e nenhuma dessas experiências foi capaz de mudar a opinião do escritor mineiro sobre a política. Em carta endereçada a seu amigo de diplomacia e compadre, Antonio Azeredo da Silveira, Guimarães Rosa escreve: “A política é o demônio, suas obras, sua desordem. Vamos ler Platão. Lá está tudo!” (SILVEIRA, [s.d.], p. 39). A correspondência é de 1956, ano de lançamento de suas obras, *Corpo de Baile*, conjunto de novelas, e *Grande Sertão: Veredas*, seu único romance.

Apesar da ojeriza pela prática política de seu tempo, Guimarães Rosa não afasta por completo a possibilidade de ser uma *outra* espécie de político:

Talvez eu seja um político, mas desses que só jogam xadrez, quando podem fazê-lo a favor do homem. Ao contrário dos ‘legítimos’ políticos, acredito no homem e lhe desejo um futuro. Sou escritor e penso em eternidades. O político pensa apenas em minutos. Eu penso na ressurreição do homem. (ROSA, 2009, v. 1, p. XLVI)

O escritor mineiro coloca, deste modo, a política em um patamar mais amplo: o da ação em benefício do homem, em contraponto com a prática do exercício do poder de um grupo pequeno sobre um maior. Sendo assim, todos podem agir politicamente em prol do ser humano, incluindo os escritores. Quando afirma pensar “na ressurreição do homem”, optando por essa expressão de cunho religioso, Rosa demonstra que seu desejo de ver o homem reavivado está ligado a uma ideia religiosa. E, como ele defende a coerência entre vida e obra, é de se esperar que haja, em suas narrativas, a representação desse homem renovado e, por extensão, de uma nova sociedade renovada, a partir de uma ótica religiosa. Costa (2014) percebe, em Guimarães Rosa, “um compromisso para salvar a cultura e o homem do que os aprisiona e os reifica” (COSTA, 2014, p. 63). Ressalta, também, que no caso de *Grande Sertão: Veredas*, o escritor promove um encontro entre suas inovações estilístico-linguísticas, a tradição literária grega (notadamente, Homero) e as reflexões da filosofia antiga, em um caso de “entrelaçamento da radicalidade vanguardista de um romance com o diálogo necessário com a própria tradição, da qual ora se afasta, ora se aproxima.” (COSTA, 2014, p. 62). Seguindo as pegadas de Guimarães Rosa, o presente ensaio se propõe aprofundar o diálogo com a tradição, notadamente a tradição utópica do pensamento ocidental, inaugurada por Platão.

2 Um mundo “muito misturado” ou Por que Riobaldo quer fundar uma nova cidade?

Diz Céfalo, no primeiro livro da *República*, que a pessoa que se aproxima da idade na qual começa a sobrevir o pensamento sobre a própria morte, passa a preocupar-se com a expiação das faltas cometidas em vida e “enche-se de desconfiança e temores” (Pl. R. 330e) sobre seu destino no Hades, lugar para onde vão as almas depois de terem se separado do corpo, conforme crença disseminada entre os gregos da Antiguidade. Céfalo diz acreditar que, para suportar a velhice com retidão e alimentar “a doce esperança” (Pl. R.331a) de não ter nada a temer no além, é preciso não mentir ou enganar ninguém, fazer sacrifícios aos deuses e não ficar em dívida com os homens (Pl. R.331b), ações que caracterizariam uma vida “justa” e para o cumprimento das quais a posse de riquezas muito ajuda. A partir da apresentação dessas ideias, Sócrates questiona Céfalo e, depois, os outros interlocutores, sobre o que é a

justiça. Diante de definições que não parecem corretas, passa a imaginar uma cidade onde se pudesse enxergar a justiça de modo ampliado, para que, depois, fosse possível enxergá-la na alma do homem (Pl. *R.* 368d)².

Riobaldo, como Céfalos, está no “limiar da velhice” (Pl. *R.* 328e) e, na longa narrativa que faz sobre sua vida a um interlocutor não identificado, também empreende uma espécie de exame de consciência: “Tormentos. Sei que tenho culpas em aberto” (ROSA, 2001, p. 188). Entre os temores do ex-jagunço, o que mais incomoda é o suposto pacto com o Diabo, afinal, o pagamento do acordo seria sua alma após a morte. Riobaldo procura, então, argumentos para se convencer de que não houve pacto algum e, portanto, não haveria para ele tão indesejado destino. Um deles é a ideia de que a alma, por ter origem divina, não é comercializável:

Se tem alma, e tem, ela é de Deus estabelecida, nem que a pessoa queira ou não queira. Não é vendível. O senhor não acha? Me declare, franco, peço. Ah, lhe agradeço. Se vê que o senhor sabe muito, em idéia firme, além de ter carta de doutor. (ROSA, 2001, p. 50)

O argumento mais frequente, no entanto, no qual o próprio Riobaldo precisa acreditar, é o da não-existência do Diabo: “Eu, pessoalmente, quase que já perdi nele a crença, mercês a Deus; é o que ao senhor lhe digo, à pureza” (ROSA, 2001, p. 31). Dizer que o “Demo” não passa de credice do povo é uma das estratégias no processo de autopersuasão; mas, demonstrando não estar muito certo disso, o protagonista pede, insistentemente, para que o seu interlocutor – pessoa “com toda leitura e suma doutoração” (ROSA, 2001, p. 38) – confirme essa hipótese, como se o parecer de alguém “instruído” pudesse ser a prova cabal da inexistência do demônio e, conseqüentemente, do pacto. No entanto, a ausência do “comprador” não apaga, totalmente, a culpa do “vendedor”: “o diabo não existe, não há, e a ele eu vendi a alma [...]

² A preocupação com a alma é um dos temas centrais nos escritos platônicos, pois, para Platão: “1) o homem é essencialmente a sua alma, e 2) conseqüentemente, seus valores ético-espirituais, que dizem respeito precisamente à alma, são superiores aos materiais e corpóreos” (TRABATTONI, 2010, p. 134). Para uma discussão mais aprofundada da descoberta da alma por parte de Platão cf. Iglesias (1998) e para o debate antigo sobre a alma cf. Robinson (2010).

Medo meu é este, meu senhor: então, a alma, a gente vende, só, é sem nenhum comprador...” (ROSA, 2001, p. 601). Assim, mesmo com o sucesso no processo de autoconvencimento sobre a inexistência do diabo, o que liberaria a consciência de Riobaldo para o cultivo de uma “doce esperança” sobre seu destino, o ex-jagunço teria de “prestar contas” sobre o desejo havido de vender algo que só pertenceria à Deus. E é para tentar apagar culpas remanescentes que Riobaldo acredita ser necessário sofrer durante a vida.

O ex-jagunço manifesta o desejo de se dedicar o tempo todo à reflexão de seu destino após a morte, mas reconhece a dificuldade de se fazer isso diante de um cotidiano de urgências “mundanas”: “Como é que se pode pensar toda hora nos novíssimos, a gente estando ocupado com estes negócios gerais?” (ROSA, 2001, p. 394). No entanto, estando no limiar da velhice, Riobaldo já se reconhece em momento mais propício ao pensamento; diferente do que ocorria em sua juventude:

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp’ro, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia. (ROSA, 2001, p. 32)

A atividade especulativa de Riobaldo também é expressa na frase: “Eu quase que nada não sei, mas desconfio de muita coisa” (ROSA, 2001, p. 38), tipo de paráfrase do dito socrático “só sei que nada sei”, mas que ressalta a importância da *desconfiança* na construção de um entendimento sobre as coisas: “Quem desconfia fica sábio” (ROSA, 2001, p.185). Para Costa (2014), o narrador-protagonista tem “momentos recorrentes de ignorância dissimulada, em que se enfeixam tendências cétricas e socráticas” (COSTA, 2014, p. 66), entendimento que aproximaria Riobaldo a tendências filosóficas relativistas, que afirmam que nenhum conhecimento absoluto é possível e, portanto, todo conhecimento é relativo. No entanto, em outras passagens, é possível notar uma tensão mais intensa no sentido da procura de uma verdade consistente, como veremos adiante, no trecho que demonstra o desejo de Riobaldo de definir melhor as coisas. Na economia de nosso ensaio, é suficiente, por hora, assinalarmos a natureza filosófica de seus questionamentos.

De fato, ao narrar a sua vida, Riobaldo medita sobre questões acerca da alma, do bem e do mal, do acaso e do destino; e manifesta o

desejo de obter, a partir dessas reflexões, algum conhecimento verdadeiro sobre as coisas. De jagunço, Riobaldo se descobre filósofo:

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. (ROSA, 2001, p.140)

As meditações filosóficas, assim como o pensamento nos “novíssimos”, não deixam de ser, também para Riobaldo, um aprender a morrer: “A vida filosófica consiste em exercício para morrer facilmente” (Pl. *Phd.* 81a), afirma Sócrates em seu diálogo no corredor da morte. Isto porque, para ele, a morte não seria o fim, mas o começo de um desejo ilimitado pelo saber (ERLER, 2013, p. 214). Mais adiante, veremos que, também para o ex-jagunço, a morte significa a entrada em um nível superior de conhecimento, desde que a alma vá para o Céu. Só que, para chegar lá, o homem tem de percorrer um tortuoso caminho terreno, viver em um mundo onde o bem e o mal estão misturados e onde nenhuma certeza parece possível.

O drama do conhecimento, o problema epistemológico do critério da verdade, assola igualmente Riobaldo e Sócrates/Platão. Em ambos o catalizador da crise do conhecimento, isto é, o que temos a dificuldade de distinguir entre verdade e falsidade, é principalmente ético: sem um critério epistêmico, é impossível distinguir o bem do mal. Assim, o mote “viver é perigoso”, reiterado durante todo o relato riobaldiano, deriva tanto da existência do acaso como definidor “externo” dos rumos que uma vida pode tomar, quanto da insegurança de não se saber, nos momentos em que o próprio indivíduo pode decidir sobre algo importante, se ele está escolhendo o caminho “de Deus” ou o “do Diabo”. “Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar” (ROSA, 2001, p. 40), reflete Riobaldo, para quem a própria natureza mostra que o mal pode se revelar em qualquer coisa, a qualquer tempo: a macaxeira “mansa” e comestível pode, de uma hora para a outra, se tornar mandioca “brava”, tóxica; as pedras do fundo de um poço que envenenam a água: “o diabo dentro delas dorme”, diagnostica o ex-jagunço, que questiona: como é possível viver em um mundo assim, em que o mal perverte até as pedras? O homem, sendo também criatura do sertão, vive sob igual regulamento: “o diabo vige

dentro do homem” (ROSA, 2001, p. 33). Riobaldo desconfia, inclusive, que “quem de si de ser jagunço se entrete, já é por alguma competência entrante do demônio. Será não?” (ROSA, 2001, p. 32). Mais adiante, ele pondera: “Neste mundo tem maus e bons – todo grau de pessoa. Mas, então, todos são maus. Mas, mais então, todos não serão bons?” (ROSA, 2001, p. 395). Assim, a “mistura” do mal com o bem aparece, em *Grande Sertão: Veredas*, como uma espécie de origem da confusão que impera no sertão. Riobaldo manifesta o desejo de enxergar um mundo com definições mais claras:

[...] eu careço de que o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado... (ROSA, 2001, p. 286)

Nos escritos platônicos, essa mesma “mistura” aparece o tempo todo como um drama, que Platão apreende constantemente seguindo as sugestões do teatro ateniense, de maneira especial da tragédia. Aprende desta frequentação atenta do teatro uma concepção do ser humano profundamente lacerada, dividida em seu âmagó, e representa esta mesma ideia na concepção tripartite da alma/indivíduo, que resulta em uma composição instável de desejos, vontades e racionalidade. Riobaldo, ao querer “demarcar” os “pastos” e apartar os contrários, expressa um desejo de ultrapassar a condição dramática humana caracterizada por essa “confusão”.

É característico da natureza dos filósofos, diz o personagem de Sócrates na *República*, a paixão pelo saber “que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção” (Pl. R.485b). Em *Grande Sertão: Veredas*, a mutabilidade, a transitoriedade e o estado de confusão aparecem como características desse ambiente que é o cenário ao mesmo tempo narrativo e ontológico da obra: o próprio sertão, que não oferece certezas senão misturadas a novas dúvidas. A imagem do “diabo na rua, no meio do redemunho” (ROSA, 2001), que aparece em vários momentos da narrativa, ilustra esse turbilhão que, girando, dissimula o que vai “no meio” dele, no sentido de nunca permitir uma distinção clara de sua

forma – as formas esquivas do mal. De outro lado, as características de permanência, imutabilidade e clareza de visão (e, portanto, de conhecimento, como veremos mais adiante) são atribuídas por Riobaldo a Deus: “Deus é definitivamente; o demo é o contrário” (ROSA, 2001, p. 71). Só que, no “plano” do mundo-sertão, é tão difícil enxergá-lo quanto distinguir o diabo no redemoinho, de tal modo que se precisaria parar o mundo (na linguagem sertaneja, “esbarrar” o mundo) para poder ver Deus: “Mas tudo vai vivendo demais, se remexendo. Deus estava mesmo vislumbrante era se tudo esbarrasse, por uma vez” (ROSA, 2001, p. 394). E parar o mundo significaria, também, parar a ação do diabo, pois o estado da movimentação frenética é, segundo Riobaldo, próprio do demo: “*redemunho* era d’Ele – do diabo” (ROSA, 2001, p. 315). Assim, Deus aparece em *Grande Sertão: Veredas* como a unidade imóvel e imutável escondida na multiplicidade movente e mutável do mundo-sertão, onde o Diabo em tudo se mescla. Só que, como pontua o próprio ex-jagunço, “o diabo vige, mas não rege” (ROSA, 2001, p. 132) e, portanto, em última instância, seria de Deus o comando desse mundo. Algo do conceito antigo de *arché*, do princípio que sustenta e explica a realidade e suas configurações, tão caro à filosofia grega em suas origens, parece ecoar nessas colocações ontológicas de Deus e do Diabo. Rosa parece estar mesmo desenhando em finos tratos, nas páginas de seu romance, uma metafísica do sertão, em que o Diabo desempenha um papel central, mas sempre “à sombra” da figura divina, sendo, inclusive, instrumento de Deus para a evolução da alma:

[...] quem sabe, a gente criatura ainda é tão ruim, tão, que Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do *diá*? Ou que Deus – quando o projeto que ele começa é para muito adiante, a ruindade nativa do homem só é capaz de ver o aproximado de Deus é em figura do *Outro*? [...] Deixa o mundo dar seus giros! (ROSA, 2001, p. 68)

De fato, ao afirmar que a vida “é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero” (ROSA, 2001, p. 286), Riobaldo ressalta o bem que está presente na “mistura” do mundo: se o mal imiscuído no bem o perverte, sendo capaz de criar peçonha em cândida pedra; o bem amalgamado no mal o redime, “transtrazendo” a esperança em momento de desespero, qual dádiva no fundo da caixa de Pandora. Só que, ainda, essas consolações aparecem misturadas aos

tormentos e, o que o nosso protagonista deseja, de fato, é uma resolução permanente para as dúvidas de sua alma. Ao incluir os homens, os bichos, as pedras e tudo o mais nesta “mistura” confusa do bem com o mal, Riobaldo acaba por “globalizar” o problema de sua consciência individual: aí, então, resolver a questão do diabo – ou seja, negar sua inexistência – passa de inquietação egoísta a preocupação coletiva, pois significará salvação não só para ele, mas para todo o mundo.

Na *República*, a metáfora das letras grandes e pequenas (Pl. *R.* 368d) é usada por Sócrates para afirmar que a noção de justiça poderia ser melhor visualizada se projetada sobre uma estrutura maior, a cidade; para que, depois, se pudesse projetá-la sobre uma menor, a alma do indivíduo. Esta correspondência entre alma e cidade é ao mesmo tempo a afirmação de uma correspondência entre ética e política, obviamente. A partir daqui o filósofo é o único que pode ser responsável por construir, discursivamente, a *kallipolis*, a “bela cidade” onde a virtude teria cidadania. Em *Grande Sertão: Veredas*, a preocupação individual de Riobaldo com o destino de sua alma também adquire uma amplitude maior quando projetada sobre o problema do Mal, comum a todos. O ex-jagunço passa, então, a imaginar uma realidade alternativa:

Olhe: o que devia de haver, era de se reunirem-se os sábios, os políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção – proclamar por uma vez, artes assembléias, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranquilidade boa à gente. Por que o Governo não cuida? (ROSA, 2001, p. 39)

A primeira ideia é a resolução do problema de forma “política”, via consenso entre autoridades que decretariam a inexistência do demônio, aliviando a consciência de Riobaldo e fazendo desaparecer o mal no mundo. Entretanto, logo em seguida, é o próprio Riobaldo, qual Sócrates de si mesmo, que aponta a ingenuidade da ideia e a refuta:

Ah, eu sei que não é possível. Não me assente o senhor por beócio. Uma coisa é pôr idéias arrançadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias... Tanta gente – dá susto se saber – e nenhum se sossega: todos nascendo, crescendo, se casando, querendo colocação de emprego, comida, saúde, riqueza, ser importante, querendo chuva e negócios bons... De sorte que carece de se escolher: ou a gente se tece de viver no safado comum, ou cuida só de religião só. (ROSA, 2001, p. 39)

Neste trecho, Riobaldo constata que há um abismo entre teoria e prática quando o assunto é “consertar” o mundo, pois os homens são muitos e diversos em suas ideias e desejos: “Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo” (ROSA, 2001, p. 40). Riobaldo abandona esta primeira ideia e passa, então, a imaginar uma outra realidade, espécie de “retiro” espiritual permanente, uma cidade apartada do “safado comum” e dedicada, exclusivamente, à religião.

Quando fala de “religião”, Riobaldo, apesar de uma tônica cristã, nunca limita a sua crença à uma corrente religiosa em particular; ao contrário: evocando a imagem dos rios, afluentes que terminam por se juntar e desaguar em um mesmo ponto, ele amplia o entendimento de religião, procurando abarcar o domínio mais amplo da busca do homem por uma religião (*religare*) com uma origem divina:

Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. (ROSA, 2001, p. 39)

A mesma vocação ecumênico-sincrética desenha a primeira página da *República* de Platão: Sócrates está descendo ao porto de Atenas para participar das festas a uma nova divindade, trazida da longínqua Trácia nos navios comerciais: a deusa Bendis (Pl. R.327a). “Tudo é Bíblia”, é realmente o caso de dizer, também para Sócrates.

Assim, a religião, enquanto espaço amplo e socialmente reconhecido para o cultivo das relações entre o homem e o que ele considera ser a sua origem divina, aparece como o pilar “natural” sobre o qual será construída a cidade imaginada por Riobaldo, uma vez que ela seria voltada para a superação do demônio, o perdão de Deus e a salvação do mundo. Mas além disso, a “reza” tem também a função de fármaco³

³ Na *República*, Sócrates reserva à classe dos governantes o uso de mentiras como remédios necessários para as “doenças” da cidade, que são os desequilíbrios passíveis de acontecer quando entram em cena os interesses pessoais dos homens de classes

que livrará a cidade imaginada por Riobaldo da insanidade generalizada que caracteriza a sociedade: “todo-o-mundo é louco”, diz o ex-jagunço, para, em seguida, argumentar: “Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura” (ROSA, 2001, p. 39). Para ele, “tudo o que não é oração, é maluqueira” (ROSA, 2001, p. 601). E, quase no fim do romance, Riobaldo reitera o pensamento, adicionando à “loucura” a ideia de impureza, característica das coisas não divinas, conforme a tradição religiosa: “Quando estou rezando, estou fora de sujidade, à parte de toda loucura” (ROSA, 2001, p. 745). Essa purificação é necessária, pois o que Riobaldo deseja é a religação com Deus, a retomada dos laços com o divino. Como diria Sócrates, na *República*, “não há amigos dos deuses entre delirantes e loucos” (Pl. *R.382e*). Neste sentido, e em diálogo irônico com o texto platônico, devotar-se à religião equivaleria a dedicar-se à uma vida filosófica, já que ambas levariam a um domínio da racionalidade sobre os impulsos irracionais do homem. Como veremos mais adiante, a cidade pleiteada por Riobaldo é habitada por “gente sã”.

3 A *kallipolis* de Riobaldo

Vejamos, agora, como o discurso de Riobaldo passa a “dar forma” a esse espaço de “retiro” espiritual:

Às vezes eu penso: seria o caso de pessoas de fé e posição se reunirem, em algum apropriado lugar, no meio dos gerais, para se viver só em altas rezas, fortíssimas, louvando a Deus e pedindo glória do perdão do mundo. Todos vinham comparecendo, lá se levantava enorme igreja, não havia mais crimes, nem ambição, e todo o sofrimento se espriava em Deus, dado logo, até à hora de cada uma morte cantar. (ROSA, 2001, p. 90)

Temos, aí, as linhas gerais do que seria esse lugar retirado do “safado comum”, com a observação sobre o tipo de pessoa que o fundaria – gente “de fé” e de “posição” – e com a definição de que não seria um

diferentes, em detrimento do benefício global: “Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as outras pessoas não devem provar desses recursos.” (Pl. *R. 389b8-10 c1*) Em *Grande Sertão: Veredas*, a “reza” aparece como fármaco a ser “tomado” por todos, indiscriminadamente, sem o monopólio de sua manipulação por um grupo específico.

lugar de crimes ou ambições, ou seja, ali não caberiam os “países de pessoas” desassossegadas das quais Riobaldo falara anteriormente, gente desejava de riqueza e de “ser importante”. A cidade idealizada pelo ex-jagunço demandaria outro tipo de habitante: indivíduos desapegados, devotados a rezas e louvores, que aliviariam seus sofrimentos na esperança do perdão de Deus ao mundo, até a hora da morte:

Todo assim, o que minha vocação pedia era um fazendão de Deus, colocado no mais tope, se braseando incenso nas cabeceiras das roças, o povo entoando hinos, até os pássaros e bichos vinham bisar. Senhor imagina? Gente sã valente, querendo só o Céu, finalizando. (ROSA, 2001, p. 91)

O lugar, antes indeterminado, ganha agora a definição de “fazendão” com roças sendo cultivadas e, além disso, com uma localização mais definida: está no mais alto (“no mais tope”). Tanto essa informação de localização quanto a que foi dada na citação anterior – “no meio dos gerais” – possuem sentidos simbólicos: “meio” pode ser entendido como o ponto equidistante em relação aos marcos inicial e final de um caminho. É onde Riobaldo situa o “real”, na trajetória humana: “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 2001, p. 97). É, também, o lugar de Deus: “Travessia, Deus no meio” (ROSA, 2001, p. 391)

E o lugar mais “alto”, além de lembrar a hipótese da *kallipolis* platônica como um “paradigma no céu” (Pl. R. 592b), coloca o fazendão idealizado por Riobaldo perto do céu “físico”, plano superior que simboliza o Céu “metafísico” – indicado pelo “c” maiúsculo – que é o “fim” desejado por Riobaldo e, no entendimento dele, também por todas as outras pessoas: “O inferno é um sem-fim que não se pode ver. Mas a gente quer Céu porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo” (ROSA, 2001, p. 93). A relação entre o sentido da visão e o conhecimento é muito presente na filosofia de Platão e, na *República*, ela aparece bem detalhada na metáfora do Sol (Pl. R. 508-509d) e na famosa alegoria da caverna (Pl. R. 514-518). “A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão no corpo pelo qual aprender” (Pl. R.518c), diz Sócrates sobre a visão em relação com o conhecimento. Em *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo modula a atenção do interlocutor com o mote “mire e veja”, repetido várias vezes durante a narrativa. Se entendermos a visão como metáfora do

conhecimento, teríamos algo como um “olhe e conheça”, um chamado para a visão das essências e, portanto, da verdade. O inferno, segundo ele, é onde nada se vê; o Céu, é onde tudo se vê. Esse “ver” equivale a “conhecer”: após o “fim”, ou seja, após a morte, a alma tem acesso a um nível superior – Céu – de conhecimento. Por isso, o homem, no entendimento de Riobaldo, deseja o “fim”, mas um fim com um “depois” em que ele possa conhecer o que agora desconhece. “Fim” também pode ser entendido no sentido de *finalidade*: o homem vive *a fim de* buscar o Céu, o lugar do conhecimento; o sentido de sua vida seria essa busca: “Qual é o caminho certo da gente? Nem para a frente nem para trás: só para cima” (ROSA, 2001, p.132). Note-se, aí, a semelhança dos motivos centrais da *República* que, como pontua Sócrates, indaga não sobre um tema qualquer, mas sobre “a regra de vida que devemos adotar” (Pl. R.352d) e lembra, já no final do diálogo, que “seguiremos sempre o caminho para o alto” (Pl. R.621c).

A imagem a que recorre imediatamente é aquela da célebre caverna de Platão, onde se destacam os olhos do filósofo, seu olhar para dentro e para fora, entre cegueira e luz. Os prisioneiros na caverna podem enxergar somente sombras. Mas há uma ação acontecendo na Caverna: o prisioneiro libertado das correntes pode subir e enxergar. Esta ascese, este movimento de subida pela Caverna é a novidade aqui. Presumivelmente, é o filósofo (Sócrates, na lógica dramática) quem liberta, a partir da prática filosófica que destrói as correntes.

Na lógica da imagem platônica, todavia, a libertação/subida não significa fuga do mundo porque os filósofos libertos e que puderam volver seus olhos para cima, são agora convidados a olhar para baixo (para os saberes e a política dos homens) e voltar para a Caverna, para libertar os outros:

Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós que é uma realidade e não um sonho, como atualmente acontece na maioria delas, onde combatem por sombras uns contra os outros e disputam o poder, como se ele fosse um grande bem (Pl. R. 520c-d)

O inferno de Riobaldo, por sua vez, parece ser mais um estado de alma do que um estágio pós-morte, afinal, ao dizer que o inferno é um “sem-fim”, Riobaldo pode estar querendo se referir a um sofrimento indefinidamente prolongado ou um estado de cegueira e, portanto, de desconhecimento, comparáveis à própria vida no mundo-sertão, enquanto lugar de padecimentos e incertezas do homem.

Há um dado ainda mais específico sobre a localização do “fazendão de Deus” nesta outra passagem do romance, onde temos, enfim, a denominação do lugar como “cidade da religião”:

Por que é que todos não se reúnem, para sofrer e vencer juntos, de uma vez? Eu queria formar uma cidade da religião. Lá, nos confins do Chapadão, nas pontas do Urucuia. O meu Urucuia vem, claro, entre escuros. Vem cair no São Francisco, rio capital. (ROSA, 2001, p. 392)

A “cidade da religião” é fundada por gente “de fé” e “posição”, mas todos são convidados a nela se reunir para “sofrer e vencer juntos”. E ela tem sede em Minas Gerais, onde nasce o rio Urucuia, um dos afluentes do rio São Francisco. Em *Grande Sertão: Veredas*, o Urucuia é chamado por Riobaldo de “rio das montanhas” (ROSA, 2001, p. 541), de “meu rio” (ROSA, 2001, p. 709) e de “rio meu de amor” (ROSA, 2001, p. 107) e está constantemente presente na narrativa como uma referência dos “Gerais”. Em um ponto mais adiantado da narrativa, Riobaldo lembra de uma pergunta retórica feita por seu colega jagunço, o Quipes, que demonstra a centralidade desse rio: “O Urucuia não é o meio do mundo?” (ROSA, 2001, p. 603). Com estas indicações, já é possível definir onde deverá estar a “cidade da religião”: no meio do mundo, no alto Urucuia, o rio “claro entre escuros”, que verte suas águas para o rio principal, o São Francisco. Aqui, novamente, a simbologia do rio que deságua, sendo o “Velho Chico” o único “mar” que banha Minas Gerais. A “cidade da religião” quer o Céu, está perto do céu, mas tem local certo na Terra.

3.1 Os cidadãos: “gente sã e valente”

Passemos, agora, a analisar o perfil que deverá ter o morador da “cidade da religião”, afinal, um novo tipo de cidade demanda um novo tipo de cidadão. Os habitantes desse novo lugar, pelo que Riobaldo descreve, não devem ter “ambição”, nem cometer crimes; devem ser “gente sã e valente”, cidadãos dispostos a “sofrer e vencer juntos”. Nesta lista de

exigências, estão contempladas as virtudes da “bela cidade” platônica: *sophrosyne* (temperança); *dikaiosyne* (justiça); *andreia* (coragem); e *sophia* (sabedoria). Vejamos cada uma delas:

Não possuir ambição pode ser interpretado como não desejar riquezas ou honrarias (“ser importante”, no dizer de Riobaldo), mantendo o domínio sobre o desejo de acumular coisas para si – e, portanto, exercitando a *temperança*, como o exigido do habitante da *kallipolis*: “Tal indivíduo será moderado, e de modo algum ambicioso” (Pl. R.485e). A ambição por posses é, tanto na Atenas de Sócrates quanto no sertão de Riobaldo, a origem da divisão do local em dois: o lugar dos ricos e o dos pobres; o que leva à infelicidade da maioria, enganada por uma minoria com poder: “O senhor sabe: tanta pobreza geral, gente no duro ou no desânimo. Pobre tem de ter um triste amor à honestidade” (ROSA, 2001, p. 106). Renunciar à ambição teria, então, também este objetivo de estabelecer, na cidade imaginada, uma realidade diferente daquela vivida no sertão, lugar de abismos sociais e econômicos.

Não cometer crimes, segunda exigência aos habitantes da “cidade da religião”, seria uma busca pela retidão, um não desvio da lei e uma decisão pessoal de não prejudicar os outros; o que colabora para alcançar um estado de *justiça*, enquanto ordem e harmonia entre todos. Chegar a esse estado indicaria a total superação da jagunçagem, uma vez que jagunço é “criatura paga para crimes, impondo o sofrer no quieto arruado dos outros, matando e roupilhando” (ROSA, 2001, p. 285). Bom lembrar que o Riobaldo que narra a história é um homem transformado, que busca exercitar a retidão e que já deixou para trás a sua existência jagunça. Tanto que, para afirmar-se como essa *outra* pessoa, procura negar a vida pregressa: “O jagunço Riobaldo. Fui eu? Fui e não fui. Não fui! – porque não sou, não quero ser” (ROSA, 2001, p. 280).

A valentia, *coragem*, é mais do que o destemor nas batalhas; é uma força inabalável diante das vicissitudes da vida: “força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias de opinião recta e legítima, relativamente às coisas temíveis e às que não são” (Pl. R.430b). Temos, no romance, o personagem exemplar de Diadorim que, desde a primeira aparição, como o Menino, enfatiza a necessidade dessa virtude: “Carece de ter coragem” (ROSA, 2001, p. 147) e “Carece de ter muita coragem” (ROSA, 2001, p. 150) são frases recorrentes dessa personagem que

recebeu do pai, Joca Ramiro, esse mandamento.⁴ E, de fato, o personagem de Diadorim é descrito por Riobaldo como “o mais corajoso” (ROSA, 2001, p. 459). A coragem é, para o nosso protagonista, a virtude mais importante que alguém deve ter para enfrentar a vida:

O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza! Só assim de repente, na horinha em que se quer, de propósito – por coragem. (ROSA, 2001, p. 402)⁵

Por fim, a gente que habitará a cidade imaginada por Riobaldo é “sã”. Como vimos anteriormente, a “sanidade” da qual o ex-jagunço fala está ligada à ideia de superação de um estado de irracionalidade por meio da prática religiosa. A analogia com a *sabedoria* estaria no exercício da racionalidade para o domínio das partes irascível (aspecto negativo dos naturais afetos) e concupiscível (aspecto negativo dos naturais desejos) da alma. A “gente sã” que habitará a cidade de Riobaldo é aquela que pratica a religião como filosofia de vida e busca manter em si essa ordenação harmônica de suas partes. A parte racional é, nas palavras de Sócrates, aquela que “possui a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma” (Pl. R.442c). Poderíamos dizer, no entendimento que deriva da fala de Riobaldo, que o que convém ao “conjunto” das almas dos homens é a *salvação* em Deus e, por isso, a parte racional das suas almas deve buscar isso. Mas o estado de sanidade racional que ele acredita ser proporcionado pela religião não nega as necessidades das outras partes da alma, que naturalmente almejam a *felicidade* e os *prazeres*: “Ah, para o prazer e para ser feliz, é que é preciso a gente saber tudo, formar alma, na consciência; para penar,

⁴ O termo “mandamento” parece adequado para caracterizar a autoridade religiosa exercida por Joca Ramiro sobre seus jagunços. Certa feita, Riobaldo critica a devoção dos companheiros que tratavam o chefe como se ele fosse “Cristo Nosso Senhor” (ROSA, 2001, p. 66). Morto à traição por Hermógenes, o assassino e seus comparsas passam a ser chamados de “judas”.

⁵ A ideia de coragem como afirmação da alegria nas horas mais tristes também está presente no ensinamento do moribundo Dito para o irmão, Miguilim, na novela “Campo Geral”, da obra *Corpo de Baile*, lançada por Guimarães Rosa em 1956, mesmo ano do lançamento de *Grande Sertão: Veredas*.

não se carece: bicho tem dor, e sofre sem saber mais porquê” (ROSA, 2001, p. 395). A vida feliz, também para Platão, inclui os prazeres e não exclui a coletividade:

Para os pré-socráticos e também para Platão a vida feliz é aquela em que o prazer se integra numa harmoniosa disposição do indivíduo [...] Mas a felicidade não é só uma disposição “estática”, por assim dizer, da alma: não é só um “estar bem”, mas é também, talvez principalmente, um agir bem. E, no agir bem, estão implicados outros valores, além do prazer. (CASERTANO, 2011, p. 71)

3.2 O lugar de Riobaldo na *kallipolis* do sertão

A cidade ideal desenhada por Sócrates na *República* seria governada por reis-filósofos; na *kallipolis* dos Gerais, nem temos essa definição de quem deve exercer o poder e nem o poder político é propriamente definido. No entanto, se fôssemos pensar em uma autoridade para o lugar, teríamos de considerar o próprio Riobaldo, que é quem, por assim dizer, “molda” a nova cidade por meio de seu discurso e quem diz possuir uma natural inclinação para o comando, seja na paz, seja na guerra: “Eu podia ser: padre sacerdote, se não chefe de jagunços; para outras coisas não fui parido” (ROSA, 2001, p. 39). A experiência de liderar jagunços, Riobaldo a teve quando virou o chefe “Urutu-Branco”, depois de ter ido às “Veredas Mortas” firmar o pacto com o diabo. Agora, “arrenegando” o demo, Riobaldo quer o Céu, mas não abre mão de uma função de autoridade, que ele acredita ser a certa para a sua natureza:

Fui o chefe Urutu-Branco – depois de ser Tatarana e de ter sido o jagunço Riobaldo. Essas coisas larguei, largaram de mim, na remotidão. Hoje eu quero é a fé, mais a bondade. Só que não entendo quem se praz com nada ou pouco; eu, não me serve cheirar a poeira do cogulo – mais quero mexer com minhas mãos e ir ver recrescer a massa... (ROSA, 2001, p. 673)

Assim, se imaginássemos uma liderança para a “cidade da religião”, Riobaldo seria aquele que teria nascido com “ouro” misturado à sua essência, para utilizar a imagem proposta no mito que teria autorização para ser contado à gente da *kallipolis* platônica (Pl. R. 415a). Se a harmonia da cidade e sua justiça derivassem do fato de cada um

reconhecer o seu lugar nela e ater-se ao desempenho da tarefa para a qual é naturalmente inclinado, Riobaldo teria de estar entre os elegíveis para governá-la, pois, como observa Sócrates, o resultado é “mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras” (Pl. R.370c). Além disso, Riobaldo apresenta as características propícias para governar. Imaginemos um diálogo dele com Sócrates:

– “Ora dá-se o caso de o nosso guardião ser guerreiro e filósofo” (Pl. R.525b), diria Sócrates;

– “Mas, hoje, que raciocinei, e penso a oito, não nem por isso não dou por baixa minha competência, num fogo-e-ferro.” (ROSA, 2001, p. 49), retrucaria o ex-jagunço;

– “Precisam, meu caro, ter agudeza de espírito para o estudo e não ter dificuldade em aprender.” (Pl. R.535b), seria a tréplica do filósofo;

– “Ah, não é por falar: mas, desde do começo, me achavam sofismado de ladino. E que eu merecia de ir para cursar latim, em Aula Régia – que também diziam. Inda hoje apreço um bom livro, despaçado. [...] Eu gosto muito de moral. Raciocinar, exortar os outros para o bom caminho, aconselhar o justo. [...] O senhor saiba: eu toda minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. [...] Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte na minha frente uma ideia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!” (ROSA, 2001, p. 38), finalizaria Riobaldo.

Gostamos de pensar que Sócrates, que muito usa a comparação com os “cães de raça” quando descreve a classe dos guardiões, teria ficado persuadido por essa última imagem evocada por Riobaldo.

3.3 “Sofrer e vencer juntos”

Por falar em guardiões, o modelo da *kallipolis* de Platão, imaginada pelo personagem de Sócrates na *República*, foi criticado por muitos filósofos, a partir de Aristóteles, por prescrever à essa classe, de onde deveriam sair os governantes da “bela cidade”, a proibição de posses (Pl. R.416d-e) e de uma família privada (Pl. R.457d), coisas consideradas comumente desejos naturais e não extirpáveis no ser humano. Privá-los desses anelos seria, segundo esse raciocínio crítico, impossível na prática, a menos que o coletivo se impusesse de forma a violentar o elemento individual, coisa concebível apenas em regimes

tirânicos. Assim, ou a cidade platônica seria uma tirania, se pendesse para esse tipo de violência; ou seria uma utopia, se tendesse para o lado da quimera. Se entendermos essas exigências como os padrões de uma sociedade nova e de um cidadão novo, aceitaríamos mais facilmente a ideia de que elas estariam colocadas naturalmente como forma de desenvolver, entre os guardiões, o sentimento de que não há na cidade algo de “meu” a ser defendido ou desejado acima do benefício geral da coletividade (Pl. R.463e). Ou, melhor, que “meu” passe a ter um sentido ampliado: “os nossos cidadãos terão sobretudo em comum aquilo a que aplicam o nome de ‘meu’. E, tendo isso em comum, partilharão acima de tudo de penas e prazeres” (Pl. R.464a). Nessa vida comunal, portanto, o “meu” passa a ser sinônimo de “nosso”:

Esta “revolução” no modo de ser e de existir comporta naturalmente também uma revolução no modo de pensar e, por conseguinte, de falar. [...] Abolindo a propriedade da terra e qualquer outra propriedade privada [...] a mesma palavra “meu” passará a indicar não algo pessoal, mas algo de todos. (CASERTANO, 2011, p. 85)

Assim, para Casertano (2011), a demanda por um novo tipo de homem para um novo tipo de sociedade implica nessa revolução de modos de ser, de existir e de se expressar. Dizer que uma sociedade como essa não é possível porque é impossível que o homem “real” cumpra todos os requisitos demandados é não entender que a proposta, aqui, é, justamente, ultrapassar o homem “real” de hoje por meio de um novo projeto sócio-político-educacional, capaz de dar origem a uma geração completamente diversa da atual:

O valor do “modelo” platônico mede-se exatamente nesta oposição: *contra* uma concepção do homem visto como individualidade oposta a outras individualidades em relação aos seus interesses, paixões, desejos e pensamentos; *contra* uma concepção que vê a sociedade como uma tentativa de conciliar estas individualidades opostas numa ordem política que procura mantê-las juntas em modo – também constitucionais, diferentes, salvaguardando, porém, a sua irredutível “privacidade”, Platão oferece um modo completamente diverso. (CASERTANO, 2011, p.83)

Na visão de Platão, na *República*, não ter posses e ter tudo em comum é cortar, pela raiz, as dissenções entre os homens:

Ora pois! Não desaparecerão processos e acusações recíprocas por si mesmos, por assim dizer, devido ao facto de ninguém possuir nada em particular, senão o corpo, e tudo mais ser comum? De onde resulta que eles não conhecerão dissenções, daquelas que surgem entre os homens devido à posse de riquezas, filhos, parentes? (Pl. R.464e)

E, por outro lado, as exigências feitas à classe de onde saem os governantes assegurariam uma distinção clara entre o poder político e o poder econômico, reforçando o aspecto de que cada um deve fazer, em prol da ordenação do Estado, a tarefa que lhe cabe por natureza:

Em um estado bem organizado, o poder econômico e o poder político devem ser separados, porque quem se interessa pelos bens materiais inevitavelmente terminará por sobrepor esse interesse ao bem comum. A divisão de classe não deveria, por isso, criar nenhum ódio ou inveja recíprocos, porque nada seria subtraído de ninguém, e todos estão no lugar onde desejariam estar. (TRABATTONI, 2010, p. 178)

Acompanhando nesse sentido a narrativa de Riobaldo, a pobreza do sertão existe porque, de um lado, o Estado é ausente e, de outro, a riqueza está na mão de poucos que, para mantê-las ou ampliá-las, contratam jagunços para proteger seus interesses ou tomar de outros fazendeiros suas posses. No caso de Riobaldo, os episódios mais marcantes de sua vida adulta (o pacto com o demo, a chefia do bando, a morte de Diadorim) foram todos determinados pelo desejo de vingar a morte do pai de Diadorim, Joca Ramiro, por amor a ela. Assim, a posse de riqueza e as questões de família aparecem como determinantes da sina dos sertanejos, pelo viés da coletividade, e do próprio Riobaldo, no aspecto individual. Mas, como tudo no mundo é “misturado”, foi também graças a esses elementos que o ex-jagunço conheceu o amor, o companheirismo, a beleza dos Gerais, os nomes de bichos e plantas, os caminhos das águas... e foi conduzido, em travessia que continua, ao presente estágio filosófico de vida. O personagem Zé Bebelo, que queria ser deputado e elegeu como bandeira a guerra contra a jagunçagem (mas que acabou virando chefe jagunço), disse o seguinte: “A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro” (ROSA, 2001, p. 354). Ao pensar uma cidade, no meio dos Gerais, onde se possa “sofrer e vencer juntos”, Riobaldo está, justamente, propondo

“sair” do sertão sem dele sair, de fato, para tomar conta dele a partir de seu interior. Se a salvação é, na opinião do nosso protagonista, algo desejado por todos os sertanejos (assim como Platão parte do princípio de que todos desejam a felicidade⁶), não há porque submeter-se a um regulamento que privilegia interesses pessoais de poucos fazendeiros, em detrimento dessa meta compartilhada. Na “cidade da religião”, as “rezas fortíssimas” e o sofrer espraído “em Deus” seriam para conseguir, deste, o favor do “perdão do mundo”. Benefício pessoal para Riobaldo, atormentado pelo fantasma do pacto, mas também benefício geral, desejado pela coletividade.

Na *República*, o discurso de Sócrates não é um relato do tipo riobaldiano, onde o interlocutor não aparece e só é notado por certas pontuações responsivas do narrador. Pelo contrário: os interlocutores do diálogo têm presença marcante e apresentam contrapontos importantes às ideias desenvolvidas pelo filósofo. A definição de “justiça” como o “útil do mais forte”, apresentada por Trasímaco ainda no primeiro livro, por exemplo, é robusta porque é baseada na experiência do cotidiano, na visão do homem comum. Diria Riobaldo: “O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (ROSA, 2001, p. 43). Para que se consiga aderir ao ponto-de-vista de Sócrates, nesta argumentação, é preciso entender que ele fala de um porvir, um mundo “como deve ser”, não “como é”. Isto é, da utopia.

Em *Grande Sertão: Veredas*, o interlocutor não oferece contraponto à reflexão de Riobaldo sobre a necessidade de o homem se dedicar somente às rezas e aos louvores a Deus, em local definido, no meio do sertão. A única refutação ao projeto da “cidade da religião” veio do Compadre Quelemém, depois do protagonista ter-lhe contado sua ideia, como relata o próprio Riobaldo: “Raciocinei isso com compadre meu Quelemém, e ele duvidou com a cabeça: – ‘Riobaldo, a colheita é comum, mas o capinar é sozinho...’ – ciente me respondeu.” (ROSA, 2001, p. 90). A ponderação de Quelemém pode ser interpretada à luz da observação de Sócrates, no fim do Livro IX, da *República*, depois de ter admitido a possibilidade da *kallipolis* nunca ser constituída na terra

⁶ “Platão parte do pressuposto –

– diga-se de passagem, muito comum em todo o pensamento grego – de que todos os homens desejam ser felizes [...] e que esta verdade não admite exceções” (TRABATTONI, 2010, p. 30).

devido à falta de interesse dos verdadeiros filósofos que, como tais, estariam ocupados com o justo governo de si mesmos. Admitida essa possibilidade, Sócrates argumenta que talvez a “bela cidade” possa ser “um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo” (Pl. *R.* 592b). A ponderação de Quelemém vai no sentido de valorizar essa “constituição de si mesmo”: o “capinar sozinho” é o que garantirá os frutos que serão colhidos por todos na “colheita comum”.

4 Conclusão

Ao aproximar, neste estudo, a “cidade da religião” de Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*, e a *kallipolis* de Sócrates, na *República*, verificamos que, em que pese a separação temporal entre o escritor brasileiro, Guimarães Rosa, e o escritor-filósofo grego, Platão, a insatisfação com a prática política, além de comum aos dois autores, é motivada pelo testemunho da sucessão de governos violentos, gananciosos, corruptos, sem ética ou real preocupação com os interesses do povo. Na experiência de Rosa, o testemunho de um Estado capaz de matar seus próprios cidadãos, só por causa de suas origens. Na experiência de Platão, o testemunho de um Estado capaz de matar o seu melhor cidadão, só por causa de suas ideias. Não à toa, Rosa diz que política é o diabo e recomenda que o amigo leia Platão, porque “está tudo lá”. Em Platão, Sócrates recebe conselhos divinos de seu *daimon* e este o aconselha a se abster da política: teria Platão recebido conselho parecido? Só que a abstenção de Platão se limita à política tal como era praticada em sua época, pois ele, com seus escritos, operou uma ação também política, só que voltada para o pensamento adiante, um projeto de radical mudança da sociedade e, conseqüentemente, do indivíduo, por meio da educação e sob o comando da filosofia. A felicidade comum é a meta. Rosa admite a possibilidade de ser político, mas só se for para atuar em benefício do homem, o que, de novo, o aproxima do filósofo, em intenção: quer um futuro para o homem e quer esse homem renascido.

Outro ponto em comum entre os textos analisados comparativamente é a demanda por um cidadão diferente, que exercite virtudes como a coragem, a temperança, a justiça e a sabedoria; e que saiba dominar seus impulsos por meio da racionalidade, para que nenhum desequilíbrio afete a saúde da *kallipolis*. Na cidade riobaldiana, a doença a ser evitada

é a “loucura” em que os homens estão imersos; para ela, a “cura” é a “reza”. O que Riobaldo deseja com a prática religiosa é purgar suas faltas, uma vez que se encontra no caminho da velhice e se preocupa com os “novíssimos”; além disso, ele precisa se persuadir da não existência do Diabo, para deixar para trás o temor de ter vendido sua alma e alimentar a esperança da salvação. Mas a “cidade da religião” não é voltada somente para essa necessidade pessoal, pelo contrário: é para todos sofrerem e vencerem juntos, com vistas a alcançar, depois da morte, um Céu, instância que representa não só a salvação da alma, mas a obtenção de um conhecimento de natureza superior. São estes os motivos centrais da narrativa da subida para fora da caverna em Platão.

Tanto na *kallipolis* platônica quanto na “cidade da religião” riobaldiana, vemos o desenho de uma realidade onde a política assume um valor ético inegável, onde o indivíduo e suas escolhas desvelam o tecido dramático da política. Ambos autores parecem apostar reconhecimento da importância de se pensar a realização pessoal não como desejo puramente egoísta de “vencer sozinho”, mas como anelo vinculado a metas coletivas, a sonhos compartilhados, estejam eles expressos em termos de “salvação”, “felicidade” ou outros. Mensagem que ecoa desde a Grécia Antiga, e mantém hoje sua atualidade: capinar é duro, cansativo, monótono e solitário, mas é o esforço individual necessário para produzir bons frutos, com vistas a uma vitoriosa colheita comum.

Referências

BIZZARRI, E. J. *Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. 2. ed. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-brasileiro, 1980.

CASERTANO, G. *Uma introdução à República de Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2011.

CORNELLI, G. Refundar a cidade: do projeto filosófico-político das cidades pitagóricas à utopia projetual da *República* de Platão. In: CORNELLI, G.; XAVIER, D. G. (Org.) *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

COSTA, G. G. da. Ensaio sobre hospitalidade e recepção em Guimarães Rosa. In: CORNELLI, G; COSTA, G. G. da (Org.). *Estudos clássicos III: cinema, literatura, teatro e arte*. Brasília: Cátedra UNESCO Archai, UNESCO Brasil; São Paulo: Annablume Editora; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. v. 1, p. 61-69.

ERLER, M. *Platão*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume, 2013.

IGLESIAS, M. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do CPA 14*, Campinas, n. 5/6, p. 13-60, jan./dez 1998.

PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROBINSON, T. N. *As origens da alma*. São Paulo: Annablume, 2010.

ROSA, J. G. Diálogo com Guimarães Rosa. In: ROSA, J. G. *Ficção completa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009. v. 1. Entrevista concedida a Günther Lorenz.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SILVEIRA, F. A. (Org.). *24 cartas de João Guimarães Rosa a Antonio Azeredo da Silveira*. [S.l.]: Éditions FAdS. [s.d.]. Disponível em: <http://www.editionsfads.ch/pdf/layout_24_cartas.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2017.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

Recebido em: 2 de abril de 2018.

Aprovado em: 13 de junho de 2018.