

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CURSO DE POS-GRADUAÇÃO (STRICTO SENSU) EM FILOSOFIA

VERDADE E PALAVRA CANTADA: O ESTATUTO DA LINGUAGEM POÉTICA
NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Flaubert Marques da Cruz

São Cristóvão

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE POS-GRADUAÇÃO (STRICTO SENSU) EM FILOSOFIA

Flaubert Marques da Cruz

VERDADE E PALAVRA CANTADA: O ESTATUTO DA LINGUAGEM POÉTICA
NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do título de Mestre em Filosofia,
no Programa de Pós-graduação (*stricto
sensu*) em Filosofia pela Universidade
Federal de Sergipe.

Orientador: Cícero Cunha Bezerra

São Cristóvão

2014

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

C957v Cruz, Flaubert Marques da
Verdade e palavra cantada: o estatuto da linguagem poética na
República de Platão / Flaubert Marques da Cruz; orientador Cícero
Cunha Bezerra – São Cristóvão, 2013.
80 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de
Sergipe, 2013.

1. Mimese na literatura. 2. Poesia. 3. Filosofia. I. Platão. II.
Homero. III. Bezerra, Cícero Cunha, orient. II. Título

CDU 1:81

A meu pai, pela compreensão e incentivo ao longo de minha formação escolar e a paciência em todos os momentos de desafio, especialmente por não ter conseguido acompanhar o término dessa fase de minha formação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que colaboraram e me apoiaram para a construção desta tese, oferecendo-me o incentivo necessário, e, em especial, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e a FAPITEC pela oferta de bolsa de estudo, sem os quais este trabalho não se realizaria.

Agradeço ao meu Orientador, Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra por ter tido paciência e dedicação em sua orientação; aos professores Constança Terezinha Marcondes Cesar e Romero Júnior Venâncio Silva por fazerem parte da banca de qualificação e por terem contribuído para o melhoramento da pesquisa.

Agradeço também a todos os meus amigos que se dispuseram a me ajudar no que fosse necessário não apenas ao longo do mestrado mas também de toda minha formação acadêmica. Em especial, cito Sidhney Boreas e João Paulo que tiveram participação necessária em minha convivência com o universo filosófico ao longo de minha graduação e pós-graduação.

De uma maneira geral, à Universidade federal de Sergipe, ao Departamento de Filosofia, tanto pelo incentivo quanto pela compreensão e tolerância aos meus inúmeros pedidos. Em especial, ao professor Oliver Tolle que, quando ocupava a chefia do departamento de filosofia se mostrou acessível e sempre disposto a auxiliar os alunos diante dos problemas acadêmicos dos mais diversos, sem o qual não conseguiria concluir minha licenciatura em tempo hábil para ingressar no mestrado.

EPIGRÁFE

“A poesia está guardada nas palavras – é tudo que eu sei”.
(Manoel de Barros)

RESUMO

Platão no livro X da *Politéia* realiza uma ação pouco observada ao longo das análises da crítica platônica aos poetas, a saber: a recondução dos mesmos à cidade ideal. Sua crítica, portanto, segundo a interpretação dos comentadores selecionados, se pauta nas necessidades oriundas das transformações que operaram durante o transcorrer dos séculos V e IV a. C., período no qual ocorreu, além da dissolução da *pólis*, a transição da cultura oral, típica de sociedades tradicionais, para o mundo da escrita e dos manuscritos em que o *logos* em contraposição ao *mythos* exigia uma mudança substancial nos modos da formação educacional do cidadão, visando à constituição de homens justos e que prezassem pela sabedoria dialética. Nesse trabalho nos propomos analisar a crítica platônica ao modelo mimético-poético, sua pertinência para uma formação educacional proposta por esse mesmo autor e a readequação do poeta e das suas obras para a sua reentrada na “cidade ideal” ocupando uma nova função e abordando novas temáticas.

PALAVRAS CHAVES: Mímeses. Paidéia. Platão. Homero. Poesia. Filosofia.

TRUTH AND WORD CRUSH: THE STATUTE OF LANGUAGE POETRY IN THE REPUBLIC OF PLATO

ABSTRACT

Plato in Book X of *Politeia* performs an action rarely observed over the analysis of Plato's criticism of poets, namely: the reappointment of the same ideal city. His criticism, therefore, according to the interpretation of selected commentators, is guided in the coming needs of transformations that operated during the course of the fifth and fourth centuries B. C., period in which occurred, beyond the dissolution of the polis, the transition from oral culture, typical of traditional societies, to the world of writing and manuscripts where the logos as opposed to mythos required a substantial change modes of educational training of citizens, aiming at the establishment of righteous men and which have the dialectical wisdom. In this paper we propose to analyze the Platonic critique the poetic-mimetic model, its relevance to an educational training proposed by the same author and the adequacy of the poet and their works for reentry the "ideal city" taking up a new function and addressing new issues.

KEYWORDS: Mimesis. Paideia. Plato. Homer. Poetry. Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
------------	----

CAPITULO I

1. A LINGUAGEM MÍTICA: TRADIÇÃO E VERDADE	20
1.1. MITO E MEMÓRIA	30
1.2. AS ORIGENS DA FORMAÇÃO EDUCACIONAL NA GRÉCIA E O LUGAR DAS EPOPÉIAS HOMÉRICAS	33
1.3. VIRTUDE, FORÇA E NOBREZA: OS ELEMENTOS BÁSICOS DA PAIDEIA HOMÉRICA	35
1.4. HOMERO COMO EDUCADOR	38

CAPITULO II

2. DO MITO AO <i>LOGOS</i> OU DE HOMERO A PLATÃO	44
2.1. PLATÃO: ELEMENTOS LITERÁRIOS NA POLITÉIA	51

CAPÍTULO III

3. PLATÃO E A ANÁLISE DAS FUNÇÕES DA POESIA E DE SEUS COMPONENTES EDUCACIONAIS NA GRÉCIA	59
3.1. OS GÊNEROS DA POESIA E O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE MÍMESES	64
3.2. PHILOPOETAS: UM CONVITE AOS POETAS	70

CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
----------------------	----

BIBLIOGRAFIA	78
--------------	----

INTRODUÇÃO

Nossa linguagem é como a sombra projetada do inteligível sobre o sensível: ela recorta e reconhece, nomeando-as, as formas eternas cuja movente configuração se projeta sobre o devir. (GRIMALFI, Nicolas, 2006, p. 43)

O alvo de Platão parece ser exatamente a experiência poética como tal. (HAVELOCK, 1996, p. 21)

Nesse trabalho, pretendemos apresentar considerações pertinentes ao papel da poesia e, portanto, da literatura e da escrita literária, na filosofia platônica, especificamente na obra *A República*. É evidente, em especial devido desenvolvimento e escolha da forma dialógica para compilação de sua obra e do exercício pedagógico-filosófico de sua obra e exposição de suas concepções filosóficas, que Platão não desprezava a forma literária, seus recursos e supostas qualidades no trato da exposição de teses e na formação do aspirante a filósofo. Porém, o desafio que se impõe é o de identificar como coadunar essa opção pela forma literária com o ataque desferido desde suas obras iniciais não apenas à figura do poeta, mas, também, ao *status* da épica e da poesia trágica assim também como em relação à própria escrita e transmissão de conhecimento via o texto em contraposição à exposição oral ao debate sob a estrutura dialética. Visto que o verdadeiro filósofo para Platão era encarnado justamente pelo ofício dialético. Platão escolhe como principal alvo de sua crítica os maiores expoentes da literatura grega, em especial Homero e as epopeias a ele atribuídas, a *Ilíada* e a *Odisséia*.

Quais recursos literários-poéticos seriam imprescindíveis para Platão na exposição escrita de sua filosofia e o porquê da opção pelos mesmos, e o recurso aos *mythos*, são algumas das perguntas que tentaremos responder ao longo do nosso trabalho, tendo em vista sempre o problema das doutrinas não escritas de Platão, tema em voga nos círculos mais elevados da discussão do platonismo clássico.

Nosso trabalho focará na interpretação daquela que é considerada uma das obras platônicas mais importantes, a saber: *A Politéia* (A República). Buscamos interpretar a crítica platônica inserida no projeto maior de sua filosofia, evidenciando, assim, a amplitude complexidade dessa obra não como um simples tratado sobre política, a

primeira a expor de forma pormenorizada um projeto utópico de sociedade, mas considerando-a como uma obra com motivações muito mais radicais. Principal indicador do carácter reformador do sistema platónico diante da paidéia grega, não apenas pertinente a elementos relativos a constituição da *pólis*, mas sim da paidéia, ou seja, da formação num sentido mais amplo do homem grego. *Politéia* é termo que faz referência a formação do cidadão e ao modo como ele se relaciona com a constituição da *pólis* (não deixemos de lembrar que o termo *pólis* não servia para designar a cidade propriamente dita mas sim a agremiação política entre os cidadãos que a constituíam). Se a tradição de leitura e de comentários a essa obra (*A Politéia*) não nos apresenta muitos elementos favoráveis à concepção do autor em relação à literatura e aos poetas, sendo famosa a passagem da mesma na qual Sócrates expulsa os poetas da “cidade justa” por não encontrar função para os mesmos (607b). Não apenas por não encontrar espaço para os mesmos, mas por constatar que denigrem a formação dos guardiões, a qual se deve pautar pela justiça e pela virtude (*aretê*), não compreendida sob a perspectiva cristã associada ao decálogo (10 mandamentos) e ao afastamento do pecado, mas sim a excelência humana, em especial segundo àquilo que é belo e bom na vida, a *kalokagathia*. Contrapondo os resultados da influência da poesia sobre a conduta e formação do jovem grego, de um lado teríamos uma cidade governada pelo prazer e pela dor, e, do outro, pela lei e pelos princípios que a cidade considerar o melhor para os seus cidadãos (607a). Nos cabe avaliar o papel desempenhado pela escolha da escrita dialógica para a exposição da filosofia platônica, a qual, longe de ser avessa a linguagem poética, a utiliza de forma pujante, pois fica claro na *República* não um banimento dos poetas e dos mitos da cidade ideal, mas sim o questionamento do papel da poesia e da mimesis na formação do cidadão e que temas serão abordados pelos mesmos, como se percebe nas seguintes passagens da *República*:

Ora pois – prossegui eu – que outra espécie de histórias nos resta ainda para distinguir as que se devem das que se não devem narrar? Com efeito, já se disse como se deve falar acerca dos deuses, das divindades, dos heróis e das coisas do Hades. (Rep. 392a).

Ora, o que eu dizia era ser necessário decidir se consentiríamos que os poetas compusessem narrativas imitativas, ou que imitassem umas coisas e outras não, e quais de cada espécie, ou se não haviam de imitar nada (Rep. 394d).

Toda aquela produção que se coloca em relação de sincronia com uma reflexão de carácter dialético com o conhecimento e a constituição ideal do cidadão da *pólis* e que

incentiva ações justas e nobres, que sirvam de mote à formação desejada para a constituição de uma cidade saudável, é incentivada e elogiada. E o mito, nesse contexto, encarna papel paradigmático de fornecer alegorias de sentido profundo e palco ideal para a exposição de teses de grau elevado de significado.

Na *Politéia* a poesia de carácter tradicional é detratada não apenas devido às deficiências éticas do seu discurso, sua forma e elementos estilísticos, mas também devido às deficiências epistemológicas oriundas tanto da sua forma, do seu discurso, como também devido ao papel que ocupa na *pólis* e na sociedade grega historicamente. É sabido que a poesia na Grécia arcaica e clássica estava alicerçada pelos mitos, e, como todo o mito, se caracterizava por ser a narração de uma história pertinente ao tempo das origens, que resguarda um saber relativo aos deuses ou aos ancestrais, e que, portanto, serve de exemplo. Todo o mito fornece paradigmas de modos de comportamento que devem ser seguidos pelos membros da sociedade na qual dada construção narrativa-mítica se constitui e, na Grécia, os mitos não desempenhavam função diferente. Apesar de ter sido a primeira sociedade que realiza exercício exegético de seus próprios mitos e que tenta racionalizar os mesmos, identificando suas funções primordiais e apropria-se dos mesmos redimensionando-os. Prova disso é a utilização dos mitos pela tragédia, pela literatura, assim como também pela própria filosofia, num exercício de crítica e superação das tradições, inadequadas para as novas configurações da sociedade helénica.

Procuramos justamente o papel que Platão resguarda tanto à linguagem poética, como aos mitos e alegorias, não somente na confecção de suas obras, mas também na consolidação da própria filosofia, pois salta aos olhos do leitor dos diálogos platônicos a presença, sempre em momentos decisivos, do recurso ao mito, à alegoria e à fábula para expor *insights* filosóficos fundamentais na construção do projeto epistémico socrático-platônico. Não podemos esquecer que a filosofia nasce sob forte influência dos poemas cosmogónicos e teogónicos¹ abundantemente produzidos pela cultura grega arcaica e clássica, porém estabelece um processo de distanciamento dos mesmos ao refletir de forma inovadora sobre a religião e adentrar por modalidades de racionalidade inauguradas pelos milésimos e eleatas. Sendo sempre importante recordar que a filosofia não funda a

¹ G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield nos apresentam na obra *Os filósofos pré-socráticos* (2010), que, em seus momentos iniciais, as ideias filosóficas encontraram seu prelúdio em discursos mitológicos que tentavam explicar o mundo, tentativas que encontraram seu pioneiro em Tales de Mileto, mais se aproximavam mais de noções mitológicas, como as encarnadas por *Okeanos* e *Nyx* em autores como Orfeu, Hesíodo, Homero e Ferecides de Siros, do que com noções propriamente racionalistas.

Razão, como sempre nos lembra o helenista francês Jean-Pierre Vernant, mas sim um tipo de racionalidade, centrada no número e na medida, contribuição direta do pitagorismo, uma das bases fundamentais do pensamento platônico.

Nosso trabalho, portanto, se filia àquela corrente de comentadores, já bastante consolidada, que atribui papel de destaque à poesia e aos recursos literários na tessitura do projeto filosófico de Platão. Por fim, vale a pena lembrar, antes de darmos início ao nosso trabalho propriamente dito, aos críticos de Platão que não se cansam de afirmar que a repulsa platônica da poesia tem um carácter puramente moralizante, que, entre os gregos, estética e ética estavam coligados. Os helénicos antigos não colocavam em continentes separados estética (o belo e o mundo das sensações) e ética (o bem, a conduta humana). Seu modo de pensar essas duas categorias que, entre os modernos se encontram separadas e muito bem delimitadas, eram vistas como coligadas. Diante disso, a preocupação do platonismo clássico em julgar o discurso poético-literário incluindo uma preocupação com as suas implicações éticas não é algo que fugia ao modo como a poesia era concebida entre seus contemporâneos, apesar de soar um tanto estranho aos modernos, justificando assim a tão famosa moralidade da estética platônica. Sem desprezar tanto o mito, como a epopeia e Homero que eram os principais responsáveis pela formação dos jovens gregos, ao menos desde o século VIII a. C., data a qual se atribui a fixação por escrito da *Ilíada* e da *Odisséia* (Rosalind Thomas). Ao longo do nosso trabalho avaliaremos o papel desempenhado pela poesia na Grécia antiga, assim como também o discurso platônico sobre o impacto da poesia na formação do cidadão e do filósofo. Enquanto entre os gregos antigos a poesia era um dos elementos básicos da formação educacional de seus jovens, entre nós a poesia, quando muito, é um modo de entretenimento, ou uma dentre diversas artes e não conta de estatuto superior às outras manifestações artísticas nem ocupa lugar privilegiado nos currículos das nossas instituições de ensino.

Platão, utilizando o recurso da escrita dialógica, apresenta as problemáticas pertinentes à fundamentação da Justiça, da cidade ideal e apresenta aos seus leitores sua proposta de formação do homem grego frente à *paidéia* legada pela tradição. Nesse percurso que resolve seguir para definir os atributos constitutivos do seu projeto reformador, o filósofo discute exaustivamente a formação dos seus governantes e discorre sobre os mecanismos de apreensão da Justiça e do Bem, além da formação do Filósofo. Platão acaba por dar destaque ao papel da poesia e às influências exercidas pelo poeta como elemento que interfere fortemente sobre os processos de construção do carácter do

cidadão na Grécia clássica, apontando os perigos propiciados pela escrita quando a mesma não é realizada por alguém que não conhece a verdade, nem tem contato com aquelas coisas de valores mais elevados, com as verdades últimas constituintes da realidade, ou seja, quando não é um filósofo, assim nos apresenta Szlezák na obra *Platão e a escritura da filosofia* (2009) quanto à posição de Platão em relação a escrita e a poesia. Segundo Szlezák, “a crítica da escrita deságua numa caracterização do filósofo (...) é aquela que pode compensar a deficiência da escrita, a qual pretende transmitir conhecimento(...)” (2009, p. 32)

Nesse sentido é importante ressaltar que o ataque desferido por Platão ao estatuto da linguagem literário-poética e de sua suposta vocação pedagógica e enciclopedista, no caso das tradições homéricas e hesiódica, entre seus contemporâneos não se configura num elemento colateral dessa obra, mas sim numa das suas temáticas centrais. Ou seja, na *Politéia* pode-se vislumbrar uma profunda e decisiva reflexão sobre o carácter pertinente à pedagogia e sobre as características da poesia e da literatura no que se refere ao estatuto que desempenhavam no mundo grego, realizando diálogo direto com o melhor da tradição literário-poético dos períodos arcaicos e clássico.

A preocupação platônica tem como fundamento a ideia geral de que é a uma parte da alma que governa a conduta do homem, principalmente no campo da ética e de suas práticas sociais. Nosso filósofo defende, também, que uma alma possuidora de boa índole não é contaminada por vícios, desde que o homem se disponha, principalmente nos primeiros anos de vida, a conviver de acordo com a justiça e a verdade que eram os recursos pedagógico-poéticos utilizados em sua formação que definiam o carácter do cidadão, e que os males que afligem a alma são justamente os vícios, “a injustiça, a intemperança, a covardia e a ignorância” (609b), os quais, apesar de não destruírem a alma, pois ela é imortal, acabam por corrompe-la.

São justamente a educação e o conhecimento que auxiliam na formação de bons cidadãos, tornando-se fundamental que os mesmos entrem em contato, logo na infância com bons exemplos. Qualquer elemento que perpassasse o processo de apreensão do conhecimento (*episteme*) e que compreenda a formação do homem grego terá que passar pelo crivo da reflexão filosófica, incluindo a poesia e as artes.

A descoberta platônica do mundo suprassensível assim como a formulação da noção ascendente hierárquica ontológica que apresenta a apreensão do conhecimento na seguinte direção: imagens, corpos, objetos geométricos e, por fim, formas supremas (modelo apresentado de forma alegórica no famoso “mito da caverna” e na “linha

dividida” e esclarecido na passagem 511d-e da *República*) norteia não apenas a discussão do papel da poesia e das artes na formação do cidadão e do desenvolvimento da formação do filósofo como, também, todos os elementos da filosofia desenvolvida por Platão e, posteriormente, pelos discípulos da Academia. O mundo sensível é uma cópia do mundo das formas, que é suprassensível e que só pode ser apreendido via a inteligência e reflexão, há, ainda, elementos superiores que os precedem, os quais se configuram nos princípios supremos (*archai*) dos quais derivam os números e as relações numéricas que dão suporte a noção de Forma (*eidos*), que exprimem as ideias e as naturezas das coisas na filosofia platônica.

Se no livros iniciais da *República* a arte possui algumas de suas manifestações alinhadas ao conceito de mimesis (imitação) de terceira ordem, ou seja, cópias de cópias dos elementos constituintes do mundo suprassensível, no livro X da *República* a mimesis passa a condição de elemento básico constituinte da “estética platônica”, elemento que perpassa todas as manifestações artísticas. Elemento esse que, por sua vez tem suas origens no mundo inteligível, no mundo das ideias ou das formas (*eidos*). A poesia estaria afastada do real devido ao seu carácter de cópia e não de elemento original. Parte considerável do legado da tradição poética constituir-se-ia, segundo Platão, na simples mimesis de discursos atribuídos a cinco categorias de seres: demônios, homens nobres, seres do Hades, heróis e deuses. Nesse sentido, seria a poesia elemento digno de ressalvas como ferramenta de formação educacional, principalmente para as crianças, posto que essas possuem dificuldades para discernir entre o que é real no interior das fábulas. Para Platão, as crianças correm o risco de adotar crenças e valores denegridores dos quais teriam muitas dificuldades de livrarem-se na fase adulta e na maturidade, posto que aquelas primeiras crenças e ensinamentos se tornam as mais difíceis de serem abandonadas. O ideal, segundo Platão, seria um zelo ou observação atenciosa do tipo de conduta inspirada pelos versos dos *aedos* e pelas melodias e ritmos da poesia. É Homero que recebe, por parte de Platão, as críticas mais severas posto que suas obras estavam na base do modelo educacional vigente.

Pelo fato da poesia, inspirada nos *mithoi*, fornecer modelos exemplares de conduta, Platão defende que, se quisermos uma formação adequada para o cidadão da *pólis*, se faz necessário o abandono não apenas de determinadas passagens das obras poéticas, mas reestruturar os modos de composição para, desse modo, a poesia, principal ferramenta pedagógica que era utilizada na época, ganhasse sentido. Os poetas não são imitadores da verdade, mas sim da “imagem” da verdade, como Platão enfatiza em

Politéia 601a. Poetas como Homero estão três níveis afastados das verdades imutáveis, e, por isso, desconhecem os assuntos sobre os quais escreve. Posição oposta a do dialético, que desenvolve um método para a obtenção do conhecimento acerca das verdades últimas da realidade, como Platão nos expõe na seguinte passagem:

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas (...). (Rep. 533c)

É o dialético que melhor se aproxima de realizar com mais perfeição o ofício ocupado pelo poeta tradicional, ou, melhor dizendo, é a dialética que define o valor do saber. Como exposto no fragmento 534a da *Politéia*: “*E também que a capacidade dialéctica é a única que pode revelá-lo a quem tiver a prática das ciências que há pouco enumerámos, o que não é possível por outro processo?*”. Nosso filósofo, ao longo de sua obra apresenta tanto os recursos quanto as modalidades de composição poéticas que deveriam ser eliminadas da *pólis*. Sustentamos que não se encontra uma eliminação da poesia da cidade ideal, como já prenunciamos acima, assim como largamente se defende, mas sim, uma reelaboração dos modos de composição poética, que, não abririam mão dos *mythoi*, mas os propósitos filosóficos e de fortalecimento da *pólis* e formação adequada do cidadão, visando uma intenção filosófica e o comportamento justo e as ações belas. Platão elabora uma espécie de primeira teoria dos gêneros literários, dividindo as obras poéticas em três grupos: primeira a narrativa, segundo, a mimética ou imitativa e, por fim, um gênero misto (*Politéia*, 394c), a que ele elencará como mais adequada como ferramenta que melhor contribuirá para a formação do cidadão da *pólis*.

Se Platão, num primeiro momento, defende a eliminação da *pólis* de parte considerável da tradição poética, em especial aquela de inspiração homérica, isso não se deve à característica primordial da mesma, que é o de narração de ações de deuses, heróis, homens ilustres e receptáculo de antigas tradições, mas sim devido a alguns dos seus elementos estilísticos, que estão ligados a mimesis e, portanto, responsáveis por apresentar um simulacro das ações de homens e personagens nobres em situações vergonhosas ou desagradáveis tanto estética quanto moralmente (387d), por desvirtuar a natureza dos deuses (388c) e por supostamente conter informações e conhecimentos acerca de ofícios tão diversos quanto os da guerra, da medicina, da navegação, da prática de holocaustos, oferendas aos deuses, e de etiqueta da nobreza, modos de conduta e

pedagogia, como é apresentado de forma farta no livro III da *República*, por exemplo, nas passagens 386c, 387b, 387d etc. Porém, como já exposto acima, nem toda poesia é condenada, pois, segundo o Sócrates Platônico, ela apresenta recursos favoráveis a formação do cidadão, como, por exemplo, a transcrição de gestos nobres, como apontado na passagem 390d da *República*, “*Mas – continuei eu – quando são descritos ou executados actos de firmeza ante todos os perigos, por homens ilustres, isso deve ver-se e ouvir-se, como quando: “batendo no peito, censurou o seu coração:/ aguenta, coração, que já sofrestes bem pior!”*”. Isso porque a poesia de inspiração homérica era concebida sob um carácter enciclopedista, que era caracterizada como uma reunião de saberes e receptáculo de tradições antiquíssimas, e o poeta, nessa perspectiva, era encarado como sabedor de inúmeras técnicas e práticas, tanto sociais quanto profissionais. O poeta era o formador das mentalidades na Grécia antiga, o que o tornava referência para inúmeros ofícios e como receptáculo das tradições e das práticas pertinentes à piedade e ao contato com o sagrado. O Sócrates platônico faz crítica a essa perspectiva de leitura da épica homérica e seu papel na Grécia no trecho 600d da *República* no qual questiona, com sua típica ironia, Gláucon sobre a influência de Homero e se o mesmo havia deixado discípulos ou influenciado na formação dos políticos e outros homens seus contemporâneos. Os poetas são, quando muito, “imitadores da verdade”, é o resultado do debate entre Sócrates e Gláucon (*República*, 601a).

Na Grécia arcaica e clássica, a poesia fornecia modelos de conduta para todas as instâncias de interação entre os homens, desde a formação educacional, passando pela guerra, libação aos mortos até a forma de conduta diante dos governantes e sacerdotes, assim também como se portar nos grandes salões e casas senhoriais. Como exemplo disso poderíamos citar o canto XI da *Ilíada* o qual apresenta o discurso de Fénix, responsável pela educação do jovem Aquiles, os cantos I ao IV da *Odisséia* que apresentam Telêmaco na sua passagem de jovem inexperiente a homem versado na diplomacia e apto a auxiliar o seu pai, o rei Ulisses, a enfrentar os pretendentes de Penélope e reaver o seu reino; o canto II da *Ilíada*, famoso por trazer o catálogo das naus que partiram da Grécia para as praias de Tróia, o qual transmitia uma catalogação das *pólis* e do mundo grego etc. Nessa perspectiva o poeta era encarado como portador de conhecimentos sobre uma gama enorme de técnicas e práticas as quais lhe eram possíveis transmitir via seu ofício poético e a própria epopeia era entendida como receptáculo de práticas e saberes, visão a qual é duramente questionada pelo Sócrates platônico que encarna um discurso reformulador da educação do jovem grego e uma nova forma de encarar a poesia e o mito que,

reformulados, se poriam como recursos passíveis de serem utilizados pelo filósofo, que não pautará o seu discurso nas tradições orais, assim como o poeta homérico, mas sim no exercício dialético.

Platão não encontra respaldo que garanta ao poeta a elevação deste à condição de artífice sábio das práticas e saberes particulares a uma gama tão vasta de profissões. E, para tal argumentação, o filósofo busca justificar em sua concepção tríplice de alma e em sua noção de episteme e de diferença entre os campos sensíveis e suprasensível. Mas, vale aqui ressaltar que a preocupação de Platão não se limita apenas ao fato de que a poesia e os *mythoi* serviam de base para a formação do homem, mas também e, talvez, principalmente, a um contexto maior de transformação que se operava sobre toda a sociedade Grega. A passagem gradual e lenta que se faz notar de forma mais visível no século IV a. C., de uma sociedade tradicional de base oral, sustentada pela transmissão dos conhecimentos e das práticas societárias via narração e poesia oral, uma sociedade dominada pelas noções oriundas da sociedade cavaleiresca e dos nobres guerreiros, para uma dominada não mais pela oralidade, mas sim pela escrita, pelo *logos* filosófico, por novas modalidades de discurso, como o da retórica, da história e da sofística, e pela política e pela noção de isonomia entre os cidadãos. Passagem do abstrato dos *mythoi* tradicionais para o concreto do escrito e das técnicas retóricas. Ou seja, uma mudança profunda nas tecnologias comunicacionais e da noção de episteme que provocou profundas mudanças sociais e que demandam por reavaliação no paradigma educacional de seus jovens, a paidéia e a reformulação dos modelos epistêmicos das correntes sapienciais em vigor.

Nosso trabalho terá como objetivo, portanto, discutir, a partir dos livros II, III e X da República, sem desconsiderar o texto do diálogo como um todo, o estatuto conferido por Platão ao modelo de produção literária da Grécia antiga, produção literária essa embasada nas epopeias de inspiração homérica e hesiódica, ressaltando, do ponto de vista da filosofia platônica, suas deficiências teóricas e morais na formação do homem justo, levando em consideração a substituição do *mytho* tradicional pelo *logos* de inspiração filosófico-platônica. E, como objetivos específicos, trataremos de evidenciar primeiro o papel da poesia na formação do homem grego (a paidéia), segundo, expor a crítica platônica ao modelo mimético-poético, terceiro, estabelecer o projeto platônico frente à tradição grega e quarto, fundamentar a poesia como ferramenta pedagógica na formação do homem na *República* de Platão.

Como marco referencial teórico nos pautamos, além da obra *A República* de Platão, principalmente nos estudos de BRISSON, Luc, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid: Abada, 2005; KAHN, Charles, *Platone e Il dialogo socrático, l'uso filosófico di una forma litteraria*, Milano: Vita e Pensiero, 2008; SZLEZÁK, Thomas, *Platão e a escrita da filosofia*, São Paulo: Loyola, 2009, além de outros comentadores que nos auxiliarão de modo mais secundário no desenvolvimento desta pesquisa.

Como metodologia, nos utilizaremos de pesquisa bibliográfica, leitura, fichamento e discussão das obras originais do autor, em especial da *República* apoiando-nos nas interpretações dos comentadores selecionados. Inicialmente nosso trabalho se pautou pela revisão bibliográfica referente ao tema (o estatuto da linguagem poética na *Politéia* de Platão), sucedida pela leitura e fichamento da *República* de Platão, leitura e fichamento de demais textos definidos como pertencentes à bibliografia central, textos sobre a pedagogia na antiga Grécia, e sobre literatura, gêneros literários mito entre os gregos. Além de pesquisa, nos sites dos principais programas de pós-graduação voltados para áreas afins ao tema de nosso trabalho e de periódicos especializados em filosofia clássica e platonismo. Num segundo momento passamos às leituras e fichamentos de obras de comentadores sobre a *República* de Platão. Leitura e fichamento de obras sobre o conceito de mimesis e trágico e sobre arte e literatura entre os gregos. Leitura e fichamento de textos de comentadores selecionados sobre linguagem e poesia em Platão.

CAPÍTULO I

1. A LINGUAGEM MÍTICA: TRADIÇÃO E VERDADE

Os mitos acompanham a humanidade desde os seus primórdios e encarnam as nossas aspirações mais profundas e autênticas, segundo antropólogos e etnólogos. Mais antigos até que as religiões e irmanada com as primeiras manifestações da linguagem e do sentimento de reverência diante dos fenômenos naturais e mistérios do mundo e do cosmo. A humanidade cria mitos desde os tempos nos quais mal passávamos de caçadores que acompanhavam os rebanhos que buscavam pastagens além do gelo e do frio dum mundo muito diferente do nosso, por volta de 32000 anos atrás. Quando a humanidade era composta apenas por pequenos agrupamentos de caçadores de subsistência, guiados por xamãs e sacerdotes tutelados pelos espíritos dos animais, que auxiliavam nossos antepassados a viajarem pelos mundos espirituais em busca de consolo, sabedoria e iluminação. Apresentando cada povo seu próprio desígnio sobrenatural, como nos adverte Joseph Campbell em sua obra volumosa, *As máscaras de Deus*, (2011), ao se analisar pormenorizadamente os universos mitológicos de diversos povos ao redor do mundo, o que se destaca é uma série de temas comuns, os quais, subterraneamente a toda variedade aparente, demonstram uma irmandade do imaginário mitológico da humanidade, que se repete, interpolando seus temas básicos com influências culturais e a das condições sociais e ambientais. A história do homem, ainda segundo Joseph Campbell, não foi apenas a de um “criador de ferramentas”, mas, também, “de visões iluminadas nas mentes dos profetas e a história dos esforços das comunidades terrenas para encarnar promessas divinas”.

O homem, parece, não se sustenta no universo sem a crença em algum pacto com a herança geral do mito. Na verdade, a plenitude de sua vida pareceria estar na relação direta entre a profundidade e extensão, não do seu pensamento racional, mas de sua mitologia local. (CAMPBELL, 2011, p. 16)

As pinturas nas cavernas de *Altamira*, na Espanha e de *Lascoux*, na França, são testemunhas célebres dos elementos primordiais das mais antigas mitologias e fábulas

que se tem notícia, evidenciando o papel crucial dos mitos para o desenvolvimento do pensamento e da sociedade humana:

Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, exalta e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fábula vã, ele é, ao contrário da realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é, absolutamente, uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. (Junito de Souza Brandão. Op., 2011, 43-44, Malinowski, Bronislav. Citado por Mircea Eliade. Op. Cit., p. 23)

Porém aqui não faremos uma leitura dos mitos e da mitologia sob uma perspectiva sociológica ou da ciência das religiões, mas sim de acordo com o papel que os mesmos, mito e mitologia, desempenharam no desenvolvimento do pensamento em seus primórdios e como reverberaram nas doutrinas platônicas e na constituição do currículo da Academia. Assim como destaca Eliade sobre o papel do mito nas sociedades antigas:

O homem dessas sociedades (arcaicas e tradicionais) encontra nos mitos os modelos exemplares de todos os seus atos. Os mitos lhe asseguram que tudo o que ele faz ou pretende fazer, já foi feito no princípio dos Tempos, *in illo tempore*. Os mitos constituem, portanto, a súpula do conhecimento útil. Uma existência individual se torna, e se conserva, uma existência plenamente humana, responsável e significativa, na medida em que ela se inspira nesse reservatório de atos já realizados e pensamentos já formulados. Ignorar ou esquecer o conteúdo dessas “memórias coletivas” constituída pela tradição equivale a uma regressão ao estado “natural” (a condição acultural da criança), a um “pecado” ou a um desastre. (Eliade, 2007, p. 111 E 112)

É lugar comum atribuir uma ruptura radical, uma crise quase sem precedentes no período que serviu de nascedouro da filosofia. Uma cisão entre mito e razão, entre alegoria e pensamento racional. De um lado estariam dispostos alegorias e misticismo e do outro, racionalidade e lógica, fundando assim as bases de um novo modelo de civilização e, ao mesmo tempo, a ciência e a tradição filosófica. Tendo como patronos pensadores como Heráclito e Parmênides, Sócrates e Platão, dentre outros nomes de destaque. Porém, o que mais acertadamente ocorreu foi uma transição, com características conciliatórias entre a natureza alegórica dos mitos tradicionais e as formas de

racionalização derivadas dos mesmos para formas de pensamento sustentados pela sistematização do *logos* e de categorias de pensamento caracterizadas pela lógica e pelo pensamento abstrato. Deixando de lado os dogmas e credos religiosos substituindo-os pelo questionamento sistemático e pela crítica. O certo é que realizou-se um salto de desenvolvimento das categorias e modos de apreensão do real, que é facilmente notado pelo curto espaço de tempo que separa um pensador originário como Tales de Mileto (624/625 a. C. – 556/558 a. C.) de Platão (428/427 – 348/347 a. C.).

A relação ou, na maioria das vezes, contraposição, entre mito e verdade, entre pensamento mitológico e racionalidade é algo tão antigo quanto o Ocidente, ou, até mais antigo, remontando a eras imemoriais. Pode, inclusive, configurar como um elemento distintivo entre o oriente e a cultura ocidental, que floresceu na Grécia em períodos arcaicos. Os antigos gregos desenvolveram uma variedade surpreendente de termos para designar o conceito de verdade, uma das mais famosas foi, justamente, *Mythos*.

Apesar de hodiernamente associarmos *Mythos* com fábula, alegoria, fantasia, conto etc., na Grécia antiga, em especial nos períodos arcaicos de sua história, essa palavra designava algo próximo ao que chamaríamos modernamente de verdade, pois o mito, assim como era compreendido pelos gregos nos primórdios de sua civilização não era uma simples fabulação ou algo de natureza fugidia ou enganosa. O mito, e tudo o que transitava ao seu redor, comungava do estatuto de verdade. Obviamente não uma verdade ancorada por pressupostos de confiabilidade necessários aos tempos modernos, mas, mesmo assim, algo que garantia a orquestração das atividades cotidianas das comunidades e a preservação dos ideais e modos de vida tradicionais. O mito era um relato sobre o tempo das origens, narrava como algo que não havia passado a existir, contando com a intervenção do sagrado.

Num tempo em que a escrita não existia, ou, se houvesse era de uso restrito, ou, até mesmo, envolvida por tabus e pensada como reservada a usos cerimoniais ou ainda mais restritos, o pensamento mítico era o cimento que garantia a estabilidade social e que propiciava o universo psicológico dos membros dos mais diversos agrupamentos humanos. O mito resguardava verdades sobre os antepassados, as divindades, as técnicas e práticas necessárias à manutenção da vida humana e do intercâmbio com as divindades e com a natureza.

Apesar de ser tema de especulação e estudo desde a antiguidade grega, uma “ciência do mito” só surge na Modernidade, em meados da segunda metade do século XIX e, de uma forma ou de outra, se refere ao universo grego, na maior parte do tempo,

mas sem desprezar a contribuição do universo alegórico e das fábulas compostas por povos diversos ao longo da trajetória humana. Diferente das leituras contemporâneas acerca do papel do mito e de sua contribuição como cimento das tradições e como fundamento do universo alegórico da cultura e do pensamento, os estudiosos do mito no século XIX o concebiam como algo relativo ao lado mais primitivo e degradado da sociedade, sempre o relacionam aos períodos mais primitivos do desenvolvimento humano. Concebem os mitos gregos e seus momentos mais condenáveis, como aqueles que relatam estupros, assassinatos, canibalismos ou perversões perpetradas pelos deuses e heróis célebres, como resquícios das origens mais primitivas e arcaicas da cultura dos gregos, que paulatinamente tenderam a ser superados pela filosofia. A palavra mitologia já se encontra na *Ilíada* de Homero, porém, um uso similar ao que conhecemos modernamente, associado a fábulas e alegorias e sempre sob uma perspectiva que o inferioriza diante de outras categorias e modos de conhecimento e de formulação de explicações sobre fenômenos naturais e sociais só surge com Platão, que realiza um trabalho de estudo sobre o papel do mito em sua sociedade, assim como de suas aplicações. Desse modo podemos afirmar que Platão é o inventor da mitologia, mesmo que não seja o pai de palavras como Mitologia e Mito. Se os mitos já na Atenas do séc. IV a. C. não eram vistos como fornecedores de modelos para a educação e compreensão de mundo, pensados já sob a perspectiva da inadequação em sua época e que necessitavam de reformulação não foram abandonados pela sociedade grega. Platão não foi o primeiro nome da tradição filosófica a apontar elementos condenáveis nos mitos tradicionais, nem mesmo a filosofia é a única a ressaltar uma inadequação dos mitos para a educação e formulação das leis e dos modos de vida na sociedade grega. Se Platão não pensa o mito de forma totalmente positiva ele não é o único, mas sim integrava um discurso já corriqueiro em sua época quanto ao papel dos mitos:

(...) descobriríamos que a sua forma heterogênea se moldou lentamente, desenhada por gestos de exclusão ou por atitudes de escândalo, desde os primeiros pensadores da Grécia arcaica até os herdeiros dos mitólogos modernos, alternando-se entre os caminhos da memória e os traços da escrita. Uma arqueologia do ‘mito’ nos levaria a concluir que a mitologia, incontestavelmente, existe, pelo menos desde que Platão a inventou à sua maneira. Todavia, não dispõe de um território autônomo, nem designa uma forma de pensar universal cuja essência pura aguarda seu próprio filósofo. Outras descobertas ainda nos dizem que o ‘mito’ é um gênero inacessível, tanto na Grécia quanto fora dela, e que a Ciência dos mitos, de Cassirer e de Lévi-Strauss, não é capaz de definir seu ‘objeto’, e por boas razões. Ainda recentemente, não nos iludíamos

supondo que a análise estrutural dos mitos começasse com os gregos pensando sua própria ‘mitologia’, sob a forma de uma interpretação conceitual, ou então que o ‘pensamento mítico’, em sua maturidade, chegasse, aqui e ali, a uma lógica das formas que ultrapassasse seus limites? (DETIENNE, Marcel, 1992, p. 12)

É verdade que os mitos, já na época de Platão eram alvo de crítica. Mas quando esse movimento de avaliação das narrativas tradicionais e sua função na sociedade e na formação dos jovens teve início na Grécia antiga não conseguimos identificar. O certo é que a própria definição de mito e de mitologia envolve muita dificuldade. Quanto ao significado que Platão atribuía ao mito e à mitologia trataremos mais adiante, mas, por ora, é não apenas suficiente mas importante apresentar uma definição geral do mito e da mitologia, e não especificamente na obra platônica.

De forma simples, se pode definir o mito como uma história exemplar. Apresenta paradigma de comportamento ou elementos fundamentais de dada cultura. Norteia a conduta e o modo de pensar dos indivíduos de determinado povo ou sociedade. Quanto a mitologia, se refere a um *corpus* de mitos. Mitologia é um conjunto de mitos. Desse modo se pode falar em mitologia grega, mitologia maia, nórdica, tupi etc.

Marcel Detienne define mito e mitologia de outra forma:

Por um lado, é um conjunto de enunciados discursivos, de práticas narrativas, ou ainda, como se costuma dizer, de relatos e histórias que convém às ‘mocinhas’ conhecer, mas que, na verdade, eram conhecidas por todos no século XVIII. Sob outra ótica, a mitologia apresenta-se como um discurso sobre os mitos, um saber que tenciona falar dos mitos em geral, de sua origem, de sua natureza, de sua essência; um saber com pretensões a se transformar em ciência, tanto hoje quanto outrora, pelos procedimentos usuais de estruturar alguns de seus objetos, sistematizar diferentes enunciados do saber que ela inaugura e formalizar conceitos e estratégias. Intuitivamente, a mitologia é para nós um lugar semântico onde se cruzam dois discursos, sendo que o segundo fala sobre o primeiro e depende da interpretação. Quem faz o que chamamos de mito está tomado ou possuído por uma necessidade de falar, por um desejo de saber, por uma vontade de buscar o sentido e a razão de seu próprio discurso? (DETIENNE, Marcel, 1992, p. 14-15)

Deixemos então os dois exemplos de definições para mito e mitologia pois, desse modo, se apontar as diferentes perspectivas e tendências, muitas delas até contrastantes, de formas de conceber mito e mitologia e suas funções. Em nosso trabalho adotaremos uma abordagem mais clara e sintética para ambos os termos para evitar dificuldades de compreensão ou erros de interpretação. O mito, como nos apresenta Junito de Souza

Brandão, (...) *se apresenta como um sistema, que tenta, de maneira mais ou menos coerente, explicar o mundo e o homem.* (2011 p. 13).

Na Grécia, todos os elementos do espírito estão irremediavelmente ligados ao mito. Da escultura e das artes de um modo geral, passando pela guerra e pela ginástica até atingir a política, todos os seus elementos culturais estão, de uma forma ou outra, em constante contato com o mito. E até mesmo os filósofos não se furtaram a recorrer ao mito nos seus momentos mais elevados de especulação, quando o discurso puramente racional dava mostras de debilidade, diante do imponderável, desde os seus primeiros expoentes até o seu representante maior, Platão. Uma ponte entre fé e a filosofia, o mito perdurou, apesar das mudanças drásticas pelas quais a sociedade grega passou ao longo de seu desenvolvimento.

Se nas *Mitológicas* Roland Barthes apresenta o mito como uma fala, se poderia afirmar o mito como uma metalinguagem, pois funciona como uma outra língua, uma segunda língua para os homens imersos pelas suas narrativas e contos. O mito não é apenas o conteúdo transmitido por uma dada mensagem, mas a própria forma como se transmite essa mensagem. O mito é um símbolo.

Uma das características fundamentais do mito é a convivência de várias versões do mesmo mito, não existindo uma versão canônica do mesmo, mas sim miríades de versões mais ou menos funcionais para os rituais e demais papéis sociais para os quais se prestavam:

Os mitos gregos só se conhecem através da forma escrita e das imóveis composições da arte figurativa, o que, aliás, é comum a quase todas as mitologias antigas. (Junito de Souza Brandão 2011, p. 25)

Diferente do que ocorreu, por exemplo, com o que a arqueologia e a história nos legou dos mitos babilônicos, egípcios e, até mesmo, dos períodos mais recuados da história hindu, que, em sua grande parte consistiam basicamente em textos ritualísticos, nos transmitindo pouquíssimas informações sobre suas narrativas, o que nos chegou dos gregos foram, em sua esmagadora maioria, textos “profanos”: pinturas em cerâmica e outras obras plásticas, peças de teatro, poesia etc. Ou seja, textos que não estavam relacionados diretamente com as vivências religiosas e ritualísticas dos gregos. E, como determinadas modalidades artísticas contavam com muito prestígio e influência na sociedade grega elas acabavam por impor versões dos mitos que se tornavam “canônicas”.

Um mito, como dito acima, possuía várias versões, porém, no momento no qual uma dessas versões era escolhida e transformada no tema de uma tragédia, se esta se

tornasse bem recebida pelo público, acabaria por eclipsar do imaginário coletivo as demais versões do mesmo mito, se impondo como a única ou a “verdadeira”. A escolha de qual versão do mito seria encenada não era aleatória, certamente partia de critérios que favoreciam os efeitos plásticos e cênicos próprios da tragédia. Se a mesma se tornasse muito apreciada, como dito acima, poderia levar a uma popularização desta versão e um paulatino esquecimento ou abandono das narrativas concorrentes do mesmo mito. Mas, como nos apresenta Junito de Souza Brandão, apesar dos poetas e artistas imporem modificações no mito, recriando-os ou fixando versões mais apropriadas para os seus propósitos, bem ou mal, mantinham o mito vivo e integrado à sociedade. Mas não apenas artistas e poetas produziram modificações no mito grego. Bem diferente, porém, foi o impacto da atuação de um outro grupo sobre o mito.

A atitude do pensamento racional em relação ao mito é de uma natureza particular. Tenta livrá-lo das suas arestas, torna-lo claro e de compreensão acessível, afastando as teias dos mistérios ritualísticos e dos segredos reservados apenas aos iniciados. Foi justamente da cultura grega clássica que surgiu a associação do mito com a ficção. E, portanto a sua negação quanto discurso válido como veículo de compreensão do mundo e do universo. Segundo Jean-Pierre Vernant, o mito se define segundo uma dupla função, primeiro como uma oposição ao real, o mito é uma ficção, segundo, ao racional, o mito é absurdo (1999, p. 171). O veículo de racionalização preconizado pela escola jônica não apenas excluiu o mito da esfera da ciência nascente, como também o descaracterizou como ferramenta de apreensão de conhecimento. Aliás, foi mais característico do discurso filosófico quanto ao mito não a condenação deste, de sua essência, mas sim do modo como o mito descrevia as ações dos deuses e dos heróis clássicos, em Homero e Hesíodo. Que, na grande maioria dos casos associava ações condenáveis e indignas de serem associadas a seres elevados e exemplares.

(...) se a religião e a mitologia gregas, radicalmente secularizadas e desmitificadas, sobreviveram na cultura europeia, foi justamente por terem sido expressas através de obras-primas literárias e artísticas. (Eliade, 2007, p. 139)

Em nome de um pensamento cada vez mais sofisticado quanto à natureza da divindade, os filósofos da tradição jônica rapidamente elaboraram argumentação de tal grau de sofisticação que acabou por eclipsar uma perspectiva positiva quanto ao papel do discurso mitológico não apenas sobre a divindade, mas, também, sobre os demais

elementos que, na poesia homérica e hesiódica, eram transmitidos pelos mitos e pela poesia épica, como se nota partindo da observação dos fragmentos de Xenófanés de Cólofon (576-480 a. C.) apresentados abaixo:

Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos, adultérios e mentiras recíprocas. (Fr. 11, Sexto adv. Math. IX, 193). (*Os filósofos pré-socráticos*, 2010, p. 173)

Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem (Fr. 15, Clemente Strom. V, 109,3). (G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield. *Os filósofos pré-socráticos*, 2010, p. 173)

Se já em Xenófanés surge a noção de um Deus que está muito acima dos mortais e dos deuses homéricos e hesiódicos, com o materialismo de Demócrito de Abdera (520-440 a. C.) a concepção acerca da divindade e, portanto, de uma racionalização e do exercício crítico se amplia. Só existem átomos e o vazio. Toda a natureza é, em síntese, constituída por entrechoques entre diferentes tipos de átomos e nada mais, até mesmo os espíritos, divindades ou forças incomensuráveis como o destino e outras fatalidades estão submetidos a essa perspectiva.

Demócrito ... designa o espaço pelos seguintes nomes: “o vazio”, “o nada” e “o infinito”, ao passo que a cada substância individual ele chama “coisa” (...) Pensa ele que as substâncias são tão pequenas, que escapam aos nossos sentidos, se bem que possuam toda a espécie de formas, de feitios e diferenças de tamanho. Deste modo, consegue ele, a partir delas, como a partir dos elementos, criar, por agregação, massas perceptíveis à vista e aos demais sentidos. (*Os filósofos pré-socráticos*, 2010, p. 438)

Não há mais espaço para fábulas, superstições ou credices sobre os movimentos da natureza e possíveis divindades misteriosas e insondáveis, muito menos conciliação com um discurso eminentemente violento e irracionalista, que se encontra como algo comum na mitologia. O átomo passa a constituir os espíritos e demônios, a especulação e a crítica se somam à piedade e os mistérios num esforço de compreender a natureza, os deuses e os homens. De um universo cultural governado pela mitologia se passa rapidamente para uma outra modalidade de sociedade, não mais possuindo como elemento basilar as narrativas tradicionais e por modalidades de sociabilidade pautadas pela oralidade e pelo poder da palavra e do discurso, sendo as mesmas substituídas pelo racionalismo e pela

crítica, pela escrita e pela especulação de caráter científico, lógico e pela filosofia nascente.

“Dicotomização” e “politização” foram outros fatores que levaram a radicalização da crítica aos mitos². Píndaro (521-441 a. C.), por exemplo, defendia que das inúmeras versões disponíveis de um mesmo mito apenas uma era verdadeira. Buscava assim aquela que fosse a “verdadeira” para, a partir dela, compor seus versos, moralizando o universo disforme das narrativas tradicionais. Julgando inadequadas todas aquelas que atribuíam ações perversas ou condenáveis moralmente aos deuses e heróis. Os tragediógrafos adotaram a mesma perspectiva acerca dos mitos, selecionando as versões que julgavam mais adequadas para o seu público. Ésquilo (525-456 a. C.) afirmará que o educador exemplar para os jovens é o poeta. Sem citar as contribuições de autores como Tucídides (460-395 a. C.) que não reserva lugar em sua obra para deuses e demónios, e a filosofia de Epicuro (341-270 a. C.) que, retomando o materialismo reafirma que tanto homens quanto deuses são compostos por átomos e que o medo da morte ou do destino é algo irracional e inapropriado, além de se colocar alinhado as críticas referentes a percepção supersticiosa sobre a divindade:

Em primeiro lugar, considerando a divindade como um ente imortal e bem aventurado, como sugere a percepção comum de divindade, não atribuas a ela nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança; pensa a respeito dela tudo que for capaz de conservar-lhe felicidade e imortalidade (Epicuro, **Carta sobre a felicidade**. – São Paulo: UNESP, 2002. p. 23-25)

Os mitos na Grécia não terminam no séc. V a. C. com uma boa perspectiva para sua subsistência, e adentram o séc. IV a. C. seriamente ameaçados. Será a morte da mitologia, os mitos serão esquecidos e deixados para os intelectualmente deficientes ou haverá alguma forma dos mitos perdurarem na cultura grega e, via Roma, sobreviverem influenciando o mundo ocidental cristianizado que surgirá alguns séculos depois?

A resposta é sim, como sabemos. Mas o que se faz necessário perguntar é através de qual recurso se dá a sobrevivência dos mitos na sociedade grega e no ocidente. Sobrevivem apenas devido dois movimentos particularmente interessantes. Será através das modalidades de interpretação, alegorismo e evemerismo, que certo tipo de mitologia

² Para mais informações sobre essa questão conferir a obra de Junito de Souza Brandão, **Mitologia grega Vol. I**. 23^a. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

sobreviverá e se perpetuara séculos além. Como aos mitos não se permitia mais uma interpretação literal, justamente devido ao racionalismo e as críticas sofridas nos séculos precedentes, a única coisa que permitia a utilização e sobrevivência dos mitos era a formulação de suposições e a busca de significados ocultos na mitologia e antigas narrativas tradicionais. É exatamente este o sentido de “alegoria”, dizer de outra forma, ocultar o significado verdadeiro. (...) *“dizer outra coisa”, ou seja, o desvio do sentido próprio para uma acepção translata, ou mais claramente: alegoria é “uma espécie de máscara aplicada pelo autor à ideia que se propõe explicar.* (Junito de Souza Brandão, 2011, p. 31).

Mas, como anunciado acima, não foi apenas através da noção de alegorização que os mitos encontraram uma sobrevivência. O evemerismo, doutrina formulada por Evêmero também deve se levar em consideração. A ideia, que surge por volta do séc. IV a. C., de que os Deuses e heróis dos antigos mitos são, na verdade reminiscência de feitos de homens célebres e reis do passado. Auxiliou os mitos a se perpetuarem na sociedade greco-romana dando um caráter social e histórico para as tentativas de interpretação do mito e suas origens.

Dos séculos VII a. C. ao I d. C., os mitos passaram por ataques sistemáticos e bem fundamentados, tanto por parte dos filósofos, quanto pelos sofistas, pelos historiadores, tragediógrafos, pela política e inúmeros outros elementos da sociedade greco-romana, porém o mito sobreviveu. Em parte essa sobrevivência do mito, mesmo na sociedade grega que produziu tantos intelectuais que criticaram e analisaram de forma exaustiva o papel do mito e suas origens e funções, se deve ao fato de que, para as camadas populares e iletradas, o mito nunca saiu do horizonte das vivências cotidianas, sempre se fazendo presente no seu imaginário, e até, aprofundando com a passagem dos séculos o seu contato com religiões e misticismos dos mais exóticos. Os mistérios de Elêusis, os mistérios greco-orientais, o culto a Dioniso, as confrarias órfico-pitagóricas, as doutrinas de salvação da alma, as mitologias astrais, funerárias, solares, a bruxaria e magias das mais diversas. Uma correlação de elementos permitiu a sobrevivência dos mitos, a alegorização, o evemerismo, a utilização de “temas” mitológicos pela poesia e pelas artes plásticas.

1.1. MITO E MEMÓRIA

O mito está ligado de forma indissociável à memória. Se discutimos nas páginas anteriores o significado do mito e da mitologia, juntamente com seu papel na Grécia, agora nos dedicaremos a sua relação com a memória. Antes de qualquer coisa precisamos refletir sobre o significado da memória. De certo que ela não é atributo unicamente humano. Vários animais aparentam possuir a capacidade mnemónica em maior ou menor grau. Na maioria dos casos inferior a humana, mas, em casos raros, muito superior a nossa. O certo é que a conquista da capacidade mnemónica foi de fundamental importância para a espécie humana e suas origens se encontram tão afastadas no tempo que a ciência não se arrisca a questioná-la ou buscar por ela, pois não dispõe de recursos para um recuo tão distante no tempo.

Na Grécia arcaica, a memória foi transformada numa personagem mítica, e das mais importantes. Filha de Urano (Céu) e Geia (Terra), *Mnemosýne*, uma das 6 titânidas, unindo-se a Zeus, gerou as 9 Musas. “*Amou ainda Memória de belos cabelos, / dela nasceram as Musas de áureos bandôs*”, nos revela Hesíodo, na sua obra (*Teogonia*, v. 915). Deusa da memória e, portanto, relacionada com a preservação das tradições, deu a luz as divindades protetoras das artes e das ciências, dentre elas, a poesia e a música:

Após a derrota dos Titãs, os deuses pediram a Zeus que criasse divindades capazes de cantar condignamente a grande vitória dos Olímpicos. Zeus partilhou o leito de Mnemósina durante nove noites consecutivas e, no tempo devido, nasceram as nove Musas. (Junito de Souza Brandão, 2011, p. 213)

São as Musas, portanto, que os poetas clamam por inspiração ao compor seus versos, os quais eram tidos por *hieroi lógoi*, ou seja, relatos sagrados, e não apenas peças de entretenimento. Os poetas da antiga Grécia são também profetas, e as Musas, ou a própria *Mnemosýne* revela aos poetas verdades sobre o passado, falando-lhes, ou cantando: “*o Cantar das Musas coincide com alethéa*” (*Teogonia*, v. 28). *Alethéa*, expressão grega, *a-létheia*, significa des-velar, trazer a luz, desocultar, exatamente o contrário do que estava associado ao *lethes*, rio sagrado pelo qual as almas dos mortos tinham de passar para retornarem ao mundo físico do qual bastava tocar em suas águas para mergulhar no total esquecimento: *Todos são forçados a beber uma certa quantidade*

dessa água, mas aqueles a quem a reflexão não salvaguarda bebem mais do que a medida. Enquanto se bebe, esquece-se de tudo (República, 621b).

Mas o que os poetas revelam não diz respeito ao seu próprio passado, um passado imediato ou algum tempo qualquer, mas sim sobre o tempo dos heróis ou o tempo das “origens”. Porque as Musas conhecem tudo o que foi, o que é e o que será, e, além disso, sabem tanto dizer verdades, assim também como mentiras, mas mentiras que parecem verdades, é bom que se diga: *sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos/ e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações* (*Teogonia*, v. 27-28) Porque os homens nada conhecem, tudo o que é transmitido pelos poetas é obra da graça das filhas de *Mnemosýne*, que, do alto do Olimpo cantam e revelam verdades ocultas aos mortais: *Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas, / por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso/ colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto/ divino para que eu glorie o futuro e o passado* (*Teogonia*, v. 29-32).

A poesia está relacionada com o sagrado e com a religiosidade e aos poetas é dedicado um importante papel nas religiões e vivências sociais na Grécia. São os guardiões e retransmissores dos antigos saberes, credos e tradições: *as Musas têm nos Encantos de seus Cantos o poder de presentificar o Mundo e as dimensões, entes e eventos intra - e extramundanos* (Jaa Torrano, 2012, p. 91). A memória e as técnicas mnemônicas, numa sociedade eminentemente oral como o foi a Grécia dos séculos XVII ao VIII ocupa um dos postos mais importantes e só poderia associar-se a religião e tornar-se parte integrante dos mitos:

As Musas cantam, com efeito, começando pelo início (...) - o aparecimento do mundo, a gênese dos deuses, o nascimento da humanidade. O passado revelado desse modo é muito mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Ascendendo até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto. (Jean-Pierre Vernant, 2008, p. 141)

O canto dos poetas, que surge por obra da inspiração das Musas, tem, como visto acima, o papel de apresentar não apenas as origens do mundo e dos deuses, mas também das famílias, das tradições e da autoridade dos reis e famílias ilustres. É a fonte que garante a estabilidade social e a sobrevivência ao longo das eras da sabedoria popular e das crenças e ritos sagrados: *Eia! Pelas Musas começemos, elas a Zeus pai/ hineando*

alegram o grande espírito no Olimpo/ dizendo o presente, o futuro e o passado” (*Teogonia*, v. 36-38). Nessa perspectiva afirma Vernant que:

(...) o privilégio que Mnemosýne confere ao aedo é aquele de um contato com o outro mundo, a possibilidade de aí entrar e voltar dele livremente. O passado aparece como uma dimensão do além. (2008, p. 143).

Associando-se a *Léthe* (esquecimento, ou, no universo mítico, o rio pelo qual as almas dos mortos devem passar para retornar ao mundo dos mortais, nas diversas escatologias ligadas a doutrina da metempsicose), *Mnemosýne*, que, revelando o que está aquém da experiência puramente mnemónica, eleva o *aedo* a um nível sobre-humano, o diviniza e o arrebatava numa incursão para o mundo do além-vida, pois, no mundo dos mortos, aquele que conserva a memória adquire a condição divina.

Se a memória se transforma em divindade e, portanto, em mito, onde se dá a origem da mitologia grega propriamente dita? Deixaremos de lado discussão sobre a universalização do termo mitologia para povos além daqueles que compuseram etnicamente o que chamamos de gregos antigos. Assumiremos aqui que mitologia é termo que se presta a ser designado diante de fenômenos culturais de outros povos além dos gregos antigos, mas nos deteremos em avaliar a importância e papel do mito nas sociedades gregas arcaica e clássica, pois esse é o elemento que nos interessa para o nosso trabalho no presente, mas não desprezamos a importância e pujança cultural de outros povos como os ameríndios, os orientais, africanos etc.

O mito em suas manifestações e em seus primeiros desenvolvimentos, pertence ao estado primordial do espírito humano, que se assemelha ao espírito infantil. Neste desenvolvimento, limitado aos primeiros tempos da humanidade, dois fenômenos têm um papel determinante: a atribuição de uma vida real à natureza em sua totalidade, e a influência tirânica que a linguagem exerceu, no início, sobre o espírito humano (DETIENNE, Marcel, p. 33-34).

O certo é que, como já anunciamos, os mitos realizaram forte influência não apenas na cultura grega iletrada, mas também entre as elites intelectualizadas. Pois é, antes de tudo, uma representação coletiva. E, entre mito e memória, se formulou as primeiras tentativas de sistematizar o mundo e as relações humanas, mesmo na Grécia, nascedouro da filosofia.

1.2. AS ORIGENS DA FORMAÇÃO EDUCACIONAL NA GRÉCIA E O LUGAR DAS EPOPEIAS HOMÉRICAS

“A poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono.”
(Octavio Paz)

Todas as sociedades, independente do período histórico ou do suposto grau de sofisticação alcançado, desenvolve algum modo de transmitir para as gerações mais jovens um legado cultural que lhe caracteriza e permite sua perpetuação no tempo. A civilização grega não se furtaria a isso. Porém, antes do advento da filosofia e do direito, muito antes da adoção do alfabeto fenício e das ricamente elaboradas narrativas sobre os cintilantes deuses do Olimpo, os gregos se reuniam, como povo, entorno dos chefes tribais e dos guerreiros que protegiam suas frágeis comunidades de levadas de migrantes de etnias indo-europeias. É justamente desses momentos primordiais que se deve tratar para elencar os elementos mais fundamentais do que viria a se tornar a Grécia clássica. Um dos elementos mais importantes que se poderia destacar, apesar de não ser o único, é, justamente, o conjunto de épicos atribuídos ao lendário poeta cego Homero.

O que nos cabe aqui é tentar, ao menos de modo sucinto, evidenciar o que desencadeou a passagem de uma sociedade pré-histórica, caracterizada por um universo cultural mítico-religioso e iletrado, para um outro estamento que aceita variadas denominações, desde racional, passando por inteligência crítica chegando ao de livre reflexão ou de espírito livre, tendo, nesse percurso absorvido o advento do direito, a criação da moeda, de novas instituições políticas, a *polis*, o alfabeto, o surgimento de uma ética diferenciada, o surgimento da filosofia, da história, da ciência, da tragédia, da matemática etc. e, para, dentro de todos esses aspectos, situarmos o pensamento de Platão. Sob essa perspectiva, a civilização e o conjunto de valores e normas de condutas que estabelecia o que era o homem grego se apresenta como acontecimento singular na história humana, propriamente um milagre histórico que é fruto de um frágil equilíbrio de contingências históricas as quais foram propiciadas pela total liberdade e relativização do espírito grego devido o arcabouço cultural forjado pela sua história singular.

Seguindo as pistas fornecidas por W. Jaeger em sua obra *Paideia – formação do homem grego*, nos deparamos com um universo grego muito diferente daquele que é prefigurado tradicionalmente pelos manuais e outras obras rasteiras, seja de filosofia, seja de história antiga e sobre a cultura clássica. Constatamos, nessa obra monumental com a

imagem da Grécia nas suas cores mais fortes, que, se não encerra o universo grego, ao menos nos apresenta a versão mais apurada do esplendor rústico da civilização que deu luz a épica e a própria literatura, a filosofia e a civilização Ocidental. A mesma Grécia que, com a posterior contribuição da cultura judaico-cristã e da justiça romana, constituirá o trinómio sob o qual se edificará o nosso mundo.

Se apressa em evidenciar o tema de sua obra e o porquê de sua escolha, a conceituação adequada do termo grego paidéia. Não restringe o âmbito do termo apenas a uma associação do mesmo com cultura e alerta seus leitores sobre os perigos do anacronismo cometido ao pôr lado a lado termos da cultura hodierna ou, até mesmo, do linguajar técnico de nossa era ou cultura, ao caracterizar outros períodos históricos, povos ou civilizações, o que, segundo o mesmo, provocaria uma desvirtuação da percepção e estudos de outros povos e eras. Adianta que paidéia é um termo que surge tardiamente na Grécia, ao menos a referência mais antiga se encontra em Ésquilo, séc. V a.C., e que tinha como significado original “*educação dos meninos*”, mas que no percurso da história grega o termo ganha uma robustez muito maior e passa a fulgurar como emblema da civilização grega.

É certo que o mundo que chamamos de grego é fruto do conturbado período de guerras e migrações do segundo milénio a. C., das hordas de povos indo-europeus, dos choques com a civilização minuana, micénica e iônica etc. O que se torna evidente com a leitura, mesmo que displicente da épica homérica a qual, na *Ilíada* apresenta um universo regido por uma aristocracia guerreira, que estava mais habituada aos conflitos e o campo de batalha do que com os momentos de contemplação, ócio e refinamento, uma idealização das memórias de um passado de heróis donos de uma *aretê* sobre-humana, como nos adverte Jaeger, enquanto a *Odisseia*, deixando de lado a exatidão das possíveis datas da fixação escrita dos poemas homéricos, algo em torno dos séculos XI ou VII e VI a. C. nos apresenta um mundo mais rústico, e culturalmente diversificado, apesar de ser possível traçar uma comunhão entre os mundos do colérico Aquiles, que presava acima de tudo a manutenção e reconhecimento de sua *aretê*, elemento esse que se mostra central a guiar os principais relatos apresentados pelo épico, basta lembrar o desfecho de Ajax e a disputa pelos despojos de Aquiles, e o mundo de Ulisses, governante de rústica e simples mansão senhorial, bucólico e já conhecedor de âmbitos mais amplos da política e das tradições, da etiqueta e modos aristocráticos e das intrigas palacianas. Mundos bastante diferentes do que se flagraria no séc. IV a. C., ou seja, da ditadura dos filósofos, a exemplo de Platão e Aristóteles, que traçaram diretrizes de um estado totalitário, ambos se

envolvendo em projetos que se mostraram falhos, Platão com as suas desventuras junto aos governantes de Siracusa, e Aristóteles como tutor do filho de Filipe da macedônia.

1.3. VIRTUDE, FORÇA E NOBREZA: OS ELEMENTOS BÁSICOS DA PAIDEIA HOMÉRICA

“O que distingue os heróis gregos de todos os outros heróis é que não são simples ferramentas nas mãos de um deus (...)” (Octavio Paz)

O termo *aretê*, geralmente traduzido por virtude, é elevado como o mais emblemático e caracterizador da tradição grega. Excelência no âmbito mais elevado, fundindo a ética cavaleiresca, a qual é típica de sociedades aristocráticas, com a força e habilidades da guerra e todos aqueles atributos que são fundamentais para a lida no campo de batalha. Não confundi-lo com a noção cristã de virtude, que está associado a vida religiosa, a caridade etc. É lugar comum que a épica homérica, independentemente de ser um texto mais ou menos tardio historicamente quanto a sua data de compilação, não é fruto do trabalho da inventividade de um único poeta. O mais provável é que seja fruto da reunião de vários poemas da tradição popular oral, mas, que foram ordenados em torno do mito da ira de Aquiles e do regresso de Odisseu, constituindo, respectivamente, a *Ilíada* e a *Odisseia*. Certo também é o fato de que a noção de *aretê* nunca saiu do horizonte da civilização grega, a perpassando desde os seus primórdios guerreiros até a elitização promovida pela incorporação da tecnologia do alfabeto, da invenção e desenvolvimento da sofística, da filosofia e da democracia.

A vida sedentária, a posse de bens e a tradição são os pressupostos da cultura da nobreza. Estas três características possibilitam a transmissão das formas de vida de pais para filhos. Segundo os imperativos dos costumes da nobreza, a finalidade do jovem consciente do seu padrão deve ser aderir a esse “adestramento” distinto. (Jaeger, 2001, p. 44)

W. Jaeger nos conduz em direção às origens da tomada de consciência acerca do modelo de educação preconizada pelos antigos. Aponta que este já se encontra presente na épica homérica. Primeiro, na figura de Aquiles, o qual foi educado para ser hábil na

guerra e nos discursos, e, na figura de Telêmaco, o filho único de Odisseu com sua esposa de fidelidade proverbial, Penélope, o qual encontra na primeira parte da Odisseia, chamada pelos estudiosos de *Telemaquia*, uma espécie de jornada elucidativa do modo como os jovens das aristocracias guerreiras da Grécia arcaica eram educados. Segundo, que essa educação era voltada para os jovens de determinada classe, justamente aqueles pertencentes à nobreza guerreira, os aristocratas. *Telêmaco é o protótipo do jovem dócil a quem o conselho de um amigo experiente aceito com gosto, conduz à ação e à glória* (Jaeger, 2001, p53)

Não apenas a *aretê* do homem é apresentada, mas também a da mulher, a qual não se limita apenas a saciar os desejos sexuais de seu marido. Encontramos em Penélope o ideal a ser seguido pelas jovens da Grécia. A mulher deve ser bela, prendada nos afazeres domésticos e, acima de tudo, modesta. Ela se caracteriza também por ser a responsável pela preservação dos mais importantes costumes e tradições. Voltando aos elementos básicos apontados por Homero como pertencentes à formação dos jovens gregos, encontramos a seguinte lista de atributos, em primeiro lugar a destreza guerreira e, junto com ela, o domínio dos elementos ligados a essa prática, em segundo lugar as virtudes espirituais e sociais, não só o conhecimento sobre as práticas e modos de conduta diante dos aristocratas e reis, mas também os modos como se portar diante das tradições, dos rituais e em diversas outras situações sociais.

O seu herói é o homem a quem nunca falta o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada. A sua honra é a sua destreza e o engenho da sua inteligência que, na luta pela vida e na volta ao lar, sai sempre triunfante em face dos inimigos mais poderosos e dos perigos que o espreita. (Jaeger, 2001, p. 45)

Se na *Ilíada* a honra e os atributos ligados à guerra e à boa morte são os pontos básicos apontados por Homero acerca da educação e formação do homem, na *Odisseia* encontramos um homem sob aspecto ligeiramente diferente, os mesmos tributos são valorizados mas o enfoque é outro. Encontramos o multifacetado Odisseu respeitando os bons modos diante de palácios e reis poderoso, o papel das narrativas orais e os modos através dos quais se expressava a vida palaciana dos aristocratas rústicos da civilização iônica. Ájax corresponde o ideal homérico ligado a formação do guerreiro, é a personificação da ação guerreira, enquanto Odisseu o uso da palavra e do discurso. Mas, é em Aquiles que se encontra a unificação desses dois ideais, e, portanto, a *harmonização do mais alto vigor do espírito e de ação* (Jaeger, 2001, p. 50) A *Ilíada* e a *Odisseia*

encarnam não apenas um valor literário ou historiográfico, mas também *um matiz ético e educativo* (Idem, p. 51) Outros elementos que são associados à educação homérica são, os conhecimentos na área da medicina e da cura, o domínio da arte da caça e das nobres artes cavaleirescas.

Antes de encerrarmos nossas considerações sobre o modelo de educação homérica, algo que vale a pena ser ressaltado é o papel atribuído ao exemplo:

Nos tempos primitivos, quando ainda não existia uma compilação de leis nem um pensamento ético sistematizado (exceto alguns preceitos religiosos e a sabedoria dos provérbios transmitidos por via oral de geração em geração), nada tinha, como guia da ação, eficácia igual à do exemplo. Ao lado da influência imediata do ambiente e, especialmente, da casa paterna, influência que na *Odisseia* exerce um poder tão grande sobre as figuras de Telêmaco e Nausícaa, encontram-se a enorme riqueza de exemplos famosos transmitidos pela tradição das sagas. Desempenham na estrutura social do mundo arcaico um papel quase idêntico ao que entre nós cabe à história, sem excluir a história bíblica. As sagas encerram todo o tesouro dos bens espirituais que constituem a herança e alimento de cada nova geração. (Jaeger, 2001, p. 57-58)

Odisseu é, antes de qualquer outra coisa, um exímio contador de histórias. Boa parte da epopeia consiste na narrativa das desventuras de Odisseu, juntamente com a discrição dos modos de conduta do homem bem educado nos mais variados ambientes sociais existentes no universo cultural e social da Grécia arcaica. Tanto em relação à piedade perante os deuses e tradições quanto às formas de conduta diante dos nobres e da hospitalidade quanto ao estrangeiro e às práticas cotidianas, além de fornecer modelos de educação para a formação do jovem, o modo como a mulher deve se portar e sobre a hospitalidade em relação ao estrangeiro e ao idoso. “*A evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocrática*”. (Jaeger, 2001, p. 59) Tanto na *Iliada* quando na *Odisseia* se encontra inúmeros momentos que se identificam facilmente com um caráter pedagógico e exemplar.

1.4. HOMERO COMO EDUCADOR

(...) conta Platão que era opinião geral no seu tempo ter sido Homero o educador de toda a Grécia. Desde então, a sua influência estendeu-se muito além das fronteiras da Hélade. Nem a apaixonada crítica filosófica de Platão conseguiu abalar o seu domínio, quando buscou limitar o influxo e o valor pedagógico de toda a poesia. (JAEGER, 2001, p. 61)

Entre os gregos, desde as eras mais remotas, a poesia ocupava um posto de ferramenta pedagógica e encontrou em Homero o posto mais elevado do poeta educador. Diferentemente do que acontece modernamente e em muitos períodos históricos a arte e, em especial, a poesia entre os gregos não era concedida pura e simplesmente como peça a ser analisada sob aspecto puramente estético. Claro que os gregos da antiguidade não desprezavam o valor da beleza característico das inúmeras criações do espírito da arte de seus contemporâneos, mas, havia uma valorização sobremaneira das contribuições ao campo da pedagogia e da formação do homem que poderiam se advir da arte e da poesia em especial.

A separação que nos, modernos, fazemos entre estética e ética surge tardiamente no espírito grego. Já em Platão encontramos momento elevado dessa indissociabilidade entre as duas áreas. Homero, e com ele todos os grandes poetas da Grécia deve ser considerado, não como simples objeto da história formal da literatura, mas como o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega (Idem, p. 62). É fato que as obras dos poetas desde os períodos mais arcaicos da civilização grega ocupavam um lugar de destaque e que uma perspectiva enciclopedista acerca dos conteúdos da produção dos mesmos não deve ser descartada, apesar de a poesia não se excluir de prezar pelo elemento estético de suas produções. As epopeias homéricas são datadas do séc. VIII a. C., exatamente o período no qual a escrita e o alfabeto é adotado na Hélade, segundo, Rosalind Thomas, a qual vai mais além ao destacar que, no mundo moderno, o domínio da escrita, do alfabeto e da leitura, por ser algo habitual e de uso obvio e inevitável acaba por disfarçar as habilidades dela derivadas, mas que, na Grécia homérica o mesmo não ocorria. O alfabeto era uma tecnologia relativamente nova e pouco disseminada na cultura e não constava como elemento da formação dos jovens, o que nos traz dificuldades em

avaliar o modo como aquela sociedade do passado lidava não apenas com a poesia mas também com habilidades que são oriundas desse conjunto. Na Grécia antiga, que se caracterizava mais como uma cultura ágrafa do que como dominadora da tecnologia da escrita e do alfabeto, se mostrava mais associada com o ouvir e falar do que com o ler e escrever, o que, certamente a diferenciava fortemente do que constatamos entre as sociedades modernas.

Ambos os elementos, o estético e o ético não se encontram em situação de subalternidade um em relação ao outro, ou ainda, do ético em detrimento do estético, mas sim ambos se encontravam entranhados no resultado final da composição dos versos e das obras de natureza poética e, portanto, literária. Se a poesia nos primórdios se associava simplesmente à retransmissão dos feitos memoráveis dos membros de maior importância dos agrupamentos humanos e das origens míticas dos clãs, paralelamente a esse movimento se configurava também a preocupação com a forma e a transmissão da sensação de prazer inerente à audição da voz humana acompanhada do ritmo e da melodia. Com o passar do tempo, ritmo, composição e forma ganharam aspectos mais sofisticados dando origem à produção poética tal qual aprendemos a reconhecer como particular aos gregos antigos, tais como a épica homérica e hesiódica, a poesia lírica de Safo e Píndaro e a poesia trágica de Sófocles, Eurípedes e Ésquilo, dentre outros. Ressalta Jaeger:

(...) só pode ser propriamente educativa uma poesia cujas raízes mergulham nas camadas mais profundas do ser humano e na qual vive um ethos, um anseio espiritual, uma imagem do humano capaz de se tornar uma obrigação e um dever (JEAGER, 2001, p. 63).

Flagramos nos momentos mais elevados da produção literária/poética dos gregos clássicos justamente o ponto mais elevado da criação artística de um povo que ao longo dos séculos tratou de desenvolver uma visão apurada acerca do espírito e das necessidades mais elementares da alma e dos anseios humanos, nos legando não apenas as bases do que modernamente intitulamos poesia e literatura, mito e arte, mas, também os pressupostos básicos da própria organização política, cultural e humanista do ocidente.

A arte possui um poder impar de conversão da alma em relação a algum posicionamento ético, estético, político ou filosófico em específico e os gregos, talvez, tenham sido o primeiro povo da história humana a se aperceber dessa propriedade das obras artística, e a esse poder de conversão espiritual os gregos intitularão psicagogia.

A poesia heróica dos mais antigos tempos da Hélade partilha os traços primitivos da poesia de outros povos. Mas essa semelhança reside apenas em características exteriores condicionados pelo tempo, não na riqueza da sua substância humana, nem na força da sua forma artística. Nenhuma época de povo nenhum exprimiu de modo tão completo e tão sublime como a dos Gregos aquilo que, apesar de todos os “progressos” burgueses, há de imperecível na fase heróica da existência humana: o seu sentido universal do destino e verdade permanente da vida” (p. 65). “O fato de Homero, o primeiro que entra na história da poesia grega, ter-se tornado o mestre da humanidade inteira demonstra a capacidade única do povo grego para chegar ao conhecimento e à formulação daquilo que une e move todos nós. (Idem, p. 65)

Claro que outros povos, não só da antiguidade, mas também, por exemplo, do medievo, produziram suas próprias obras poéticas inclusive de caráter épico, por exemplo, a *canção de Rolando*, o *Beowulf*, a *canção dos Nibelungos*, a *Divina Comédia* etc., mas, com exceção da última, nenhuma outra peça representou influência cultural tão representativa para a cultura e as artes no ocidente quanto a épica homérica, influência que sobrevivem por milénios, influenciando a cultura nas mais diversas áreas. Conseguiu imortalizar em versos a expressão da espiritualidade e dos anseios do homem grego e, partindo dela, auxiliou no trabalho de modelagem das consciências em nossa civilização. Nenhum outro povo, em estágio civilizatório similar aos dos gregos conseguiu desenvolver uma produção literária que legasse impacto tão forte sobre o ocidente o qual conseguisse se igualar a de Homero. Homero, além de ter nos legado uma das obras mais importantes da história da literatura, e de ser representante da cultura grega primitiva nos transmitiu, também, as fontes mais importantes acerca da história da sociedade grega mais antiga. Observa Jaeger: *O Pathos do sublime destino heróico do homem lutador é o sopro espiritual da ilíada. O ethos da cultura e da moral aristocrática encontra na Odisseia o poema da sua vida* (Idem, p. 66). Os elementos fundamentais da educação na Grécia primitiva, arcaica e clássica se encontram justamente na poesia, mas não em qualquer poesia, mas na de Homero, justamente na *Ilíada* e na *Odisséia*.

É da tradição dos antigos aedos que nasce a poesia épica, e disso Homero nos deixou inúmeros exemplos, pontilhando a sua obra com inúmeras passagens nas quais personagens diversos assumem o papel de aedos, ou seja, de cantores de caráter popular que cantam a glória dos feitos de homens valorosos e da ação dos deuses. Segundo Homero, o objetivo deles era o de manter vivos na memória futura os feitos dos homens nobres e dos deuses. Por si só, essa ação de manter vivas na memória da comunidade

aquelas ações tidas como importantes transforma os cantos em elementos pedagógicos por excelência, sem necessidade de outros elementos para denunciar o seu valor diante da tarefa de formação do homem grego.

O exemplo é um elemento importante da ação educadora para a ética aristocrática de Homero e a épica homérica nos apresenta inúmeros modelos disso, basta, para tanto, citar as advertências ou estímulos de Fênix a Aquiles e de Atena a Telêmaco, presentes, respectivamente, no canto IX da *Ilíada* e na *Telemaquia*. O mito possui um caráter normativo, mesmo quando a formação do homem não é o tema da narrativa.

A própria natureza do mito é normativa e pedagógica. O mito resguarda do passado as memórias ou, ao menos o que se idealiza do passado, executando uma seleção daquilo que é modelo, paradigma, exemplar. Não é um acontecimento qualquer que é resguardado pelo mito, mas sim aquilo que é fantástico e que diz respeito aos deuses e ao passado da comunidade. Nunca um elemento qualquer ou vulgar. O mito é uma louvação do que é digno de elogio:

Os mitos e as lendas épicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideais e normas para a vida. Uma prova da íntima conexão entre a epopéia e o mito é o fato de Homero usar exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida em que um homem pode estar na presença de outro para o aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa. (...) O mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador. Há no seu âmago alguma coisa que tem validade universal. Não tem caráter meramente ficcional, embora originalmente seja, sem dúvida alguma, o sedimento de acontecimentos históricos que alcançaram a imortalidade através de uma longa tradição e da interpretação enaltecadora da fantasia criadora da posteridade. (...) A épica é por natureza um mundo ideal, e o elementos de idealidade está representado no pensamento grego primitivo pelo mito. (Jaeger, 2001, p. 68)

A antiga educação dos nobres estava ligada ao *culto do exemplo*, como nos apresenta Homero em inúmeras passagens da *Ilíada* e da *Odisséia*, ambas ancoradas em uma longa tradição da poesia tradicional a qual surge dos cantos dos aedos que, por sua vez, incorporam o mito o qual é, basicamente, a narração dos feitos dos deuses e dos homens em situação fabulosas, nos tempos das origens. A épica tem como origem os antigos cantos heroicos. Dada a importância da passagem, tomamos a liberdade de citá-la integralmente:

A tendência idealizante da épica, ligada à sua origem nos antigos cantos heróicos, distingue-a das outras formas literárias e outorga-lhe um lugar proeminente na história da formação grega. Todos os gêneros da literatura grega surgem das formas primárias e naturais da expressão humana. Assim, a poesia mélica nasce das canções populares, cujas formas transmuta e enriquece artisticamente; o iambo, dos cantos das festas dionisiacas; os hinos e o *prosodion*, dos serviços divinos; os epitalâmios, das cerimônias populares das bodas; as comédias, dos *komos*; as tragédias, dos ditirambos. (Jaeger, 2001, p. 69-70).

Há um *elemento normativo na estrutura interna da epopéia* (Jaeger, 2001, p. 70), E, como nos lembra Arnold Hauser (2010, p. 70), os poetas, nesse contexto, não são apenas artistas, mas sim guias espirituais da nobreza e da nação, que estão sempre a lembrar os nobres sobre o esplendor do seu passado e de sua condição.

Não se deve desconsiderar que exista uma pré-história da epopéia e de que não se deve analisar em conjunto a totalidade da *Ilíada* e da *Odisséia*, pois essas obras são o fruto da reunião e incorporação de inúmeras formas de sagas ao longo de séculos e que, mesmo depois de completa, ter recebido cantos inteiros tardiamente incorporados. Serviam de espelho para gerações que viam nele seu ideal. A obra de Homero mostra bem o que a guerra representa para ele: era a luta prodigiosa de muitos heróis, da mais sublime *aretê* – e não apenas Gregos. Os inimigos destes são igualmente um povo de heróis que lutam pela sua pátria e pela sua liberdade. “

A *Ilíada* celebra a glória da maior aristéia da guerra de troia, o triunfo de Aquiles sobre o poderoso Heitor, em que a tragédia da grandeza heroica votada à morte se mistura com a submissão do homem ao destino e às necessidades da sua própria sorte”. “É o triunfo do herói, não a sua ruína, que pertence à autêntica aristéia. (Jaeger, 2001, p. 75)

Para o comentador, a *Ilíada* possui uma intenção ética. *A obra de Homero é inspirada, na sua totalidade, por um pensamento “filosófico” relativo à natureza e às leis eternas que governam o mundo*”. (Jaeger, 2001, p. 76-77) A concepção homérica da realidade é dominada pela perfeita harmonia entre a natureza e a vida humana, a qual, dentre outros elementos é representada pela arte no escudo e Aquiles, a qual mostra duas cidades, a primeira em festa e a segunda sitiada e prestes a presenciar um conflito belicoso. *Para Homero, como para os Gregos em geral, as últimas fronteiras da ética não são convenções do mero dever, mas leis do ser* (Jaeger, 2001, p. 78).

Diferente do que ocorria entre os textos dos orientais nos quais se apresentava uma visão teomórfica na qual os deuses determinam os destinos humanos, em Homero o

que está em primeiro plano é, justamente o homem e o seu destino. Uma vez mais, destaca Jaeger: *A Odisséia pertence a uma época cujo pensamento já se encontrava altamente ordenado, racional e sistematicamente*” (Jaeger, 2011, p. 81). É sob a perspectiva da ética e da religião que as aventuras e desenlaces dos heróis Aquiles, Odisseu, Ájax etc. são nos revelados pelo poeta. O fundamento mais profundo do espírito grego encontra-se expresso tanto nas epopeias homéricas quanto nos desenvolvimentos posteriores da cultura grega, os quais são, justamente, as qualidades inatas e hereditárias do sangue e da raça.

CAPÍTULO II

2. DO MITO AO LOGOS OU DE HOMERO A PLATÃO

Se nos primórdios da civilização grega os fundamentos culturais eram constituídos basicamente, não pela filosofia, ou pelo pensamento abstrato e racional, pelo *logos*, mas sim pela oralidade e por um pensamento de base alegórica e pelo mito, o conjunto constituinte das narrativas míticas transmitidas pelos poetas representou significativa base cultural unificadora e o poeta, portanto, constituía-se/representava um ponto “arquimediano” ou de centralidade na vida cotidiana daquelas comunidades. No lapso temporal entre Homero e Platão o que se processou foi justamente uma modificação dos modos de armazenamento das tradições e saberes. O que acabou por refletir na necessidade de reformulação não apenas de práticas pedagógicas novas, ou, ao menos, a necessidade de reformulação destas, e de uma reflexão sobre moldes novos as noções epistemológicas e sapienciais, e é isso que Platão se propõe a evidenciar na sua obra. Além de tentar problematizar o novo papel que a literatura passa a desempenhar nesta sociedade que se vê sob o crescente avanço da influência da tecnologia da escrita e de novos paradigmas quanto a formas de linguagem e de percepção de mundo, oriundas não só da filosofia, como também da sofística, da retórica e das discussões no campo da constituição da *polis*.

Ao revisitar o texto original atribuído a Homero e aos poetas trágicos juntamente com os demais importantes literatos gregos, como dos pensadores pré-socráticos, se observa que essa produção não é constituída visando o deleite dos olhos, mas sim dos ouvidos. E que seus arranjos são apropriados não para um público que teria acesso a leitura destes, mas sim a necessidade de rememorar o que havia escutado, por isso guardavam recursos que propiciavam esse exercício de memorização, como as repetições, aliteraões, uso de formulas, epítetos etc. Como tem o cuidado de salientar Rosalind Thomas no livro *Letramento e oralidade na Grécia antiga*, a oralidade é composta basicamente por três elementos, comunicação oral, composição oral e, por fim, transmissão oral (2005, p. 9) Essas composições dos gregos antigos não eram arranjadas, compostas de improviso, mas sim algo que possuía sim um caráter rítmico, e, portanto, poético. A passagem do mundo iletrado para o das letras desencadeou uma mudança substancial dos modos de comunicação interpessoal e social, a qual não se deu de forma

abrupta, mas sim que se processou lentamente ao longo de quatro séculos, a qual se operou primeiro entre os comerciantes e navegantes, ou seja, entre as classes inicialmente menos abastadas e dadas a valorização do trabalho, chegando por último às elites, descendentes diretos da antiga nobreza guerreira que serviu de mote para a épica homérica. Além da adoção do alfabeto fenício, com algumas modificações, como o desenvolvimento de letras minúsculas, além do desenvolvimento das vogais, elemento desconhecido entre as escritas dos povos semitas, (Rosalind Thomas, 2005), inclui-se, também, mudanças no curriculum dos núcleos de formação educacional. Foi apenas no final do século V a. C. que a leitura e a escrita atingiram peso equivalente a da memorização e recitação, isso no nível da educação básica, porém algum papel para a poesia e oralidade nunca foi eliminado de todo da paidéia grega.

Para a façanha realizada pelos antigos gregos, qual seja, a de transmitir através de longos cantos épicos a memória de seus heróis, instruções para práticas culturais milenares e seus *mýthoi*, os principais recursos utilizados foram, justamente, a construção de enunciados em forma de palavra cantada, em versos fartamente reproduzidos e passados de geração a geração, praticamente intactos, os quais seriam transportados de pessoa para pessoa, utilizando-se o recurso da memória (Havelock, 2002). Foi a poesia épica que manteve vivo nos cérebros dos gregos informações cruciais sobre sua cultura, história, religião, tradições e ofícios. Mas quanto à manutenção constante ao longo das gerações desses enunciados, ele apresenta a metrificação desses como resposta, o que permitiu a fácil memorização e transmissão para as gerações mais jovens. O que permitiu a longevidade de certas construções narratológicas as quais são identificáveis nas epopeias que chegaram até nós. Garantindo-se assim que, tanto as palavras, quanto o seu lugar sintático nos enunciados ficassem assegurados e devidamente preservados, desde que, para tanto, fosse usado recursos apropriados para assegurar sua longevidade, ou seja, o ritmo.

O alvo de Platão parece ser exatamente a experiência poética como tal e os recursos a ela associados que, ora são benéficos para a boa constituição do caráter do cidadão, outra maléfica, devendo-se avaliar e identificar aqueles que são negativos para a sua devida eliminação do currículo da Academia e do horizonte da *polis*. É a experiência estética que é avaliada por Platão. A poesia sob os moldes tradicionais se caracteriza, na perspectiva do Platão na *República*, de uma espécie de veneno psíquico. O objetivo que tenta alcançar é o desenvolvimento de um antídoto para a mesma. Não quer destruir a poesia como tal, excluí-la como um veículo de comunicação, mas sim, reestruturá-la e

colocá-la de forma coerente diante da filosofia que encontrava no mesmo o momento mais elevado de sistematização até então. Seria simplismo afirmar que Platão simplesmente ataca a poesia de má qualidade.

A poesia, no contexto retratado, constitui invenção que encontra sua origem em eras muito recuadas, que se perdem numa antiguidade remotíssima e que assume o propósito de possibilitar o registro contínuo da tradição e conjunto de saberes acumulados em culturas orais e que as diferem das demais, constituindo elemento unificador. Num processo incessante que transcorre através de séculos, a poesia oral é lapidada e retransmitida através do trabalho dos poetas e seus seguidores permitindo-se assim não somente a preservação dos ideais culturais, mas também o crescimento da importância da poesia e do poeta dentro da civilização grega arcaica e clássica.

Foi apenas devido às modalidades de escrita e de composição de textos que a antiga Grécia conheceu que se tornou possível um amadurecimento das formas de racionalidade, as quais, por mais que em sua origem possuísem uma dependência com os *mýthoi*, não atingiu apenas na oralidade e na tradição um nível tão elevado, como constatamos nas obras de Aristóteles, no discurso dos sofistas ou nos diálogos platônicos. A escrita e a subsequente movimentação em direção a estruturas conceituais cada vez mais sofisticadas passaram a contrapor-se ao *mýthos*. As estruturas abstratas engendradas pela filosofia e as potências divinas, essas últimas motivo central no discurso poético, passaram a se contrapor.

O esforço de Platão em avaliar a poesia e de questionar as ferramentas da escrita poética no livro III da *República*, se dá devido à dificuldade de compatibilizar a narrativa mimético-poética, comum a tradição da poesia grega e a forma dialética do saber proposto por Platão entendida como núcleo da formação do filósofo. No entanto, é preciso compreender que há uma tentativa de elaboração não apenas de proposta para a reformulação da poesia, enquanto narrativa, mas também de como deve ser guiado o processo de formação educacional do cidadão, evidenciando seu caráter pedagógico. O combate às fábulas e às falácias acerca dos deuses e do que constituiria a justiça e uma vida alinhada ao bem e propor um aspecto filosófico ao processo de criação literária enquanto ferramenta pedagógica na formação ética é, ao que tudo indica, uma das funções da reflexão platônica na *Politéia*.

Nesse momento final, o que nos cabe aqui é tentar, ao menos de modo sucinto, evidenciar o que desencadeou a passagem de uma sociedade pré-histórica, caracterizada por um universo cultural mítico-religioso, para um outro estamento que aceita variadas

denominações, desde racional, passando por inteligência crítica chegando ao de livre reflexão ou de espírito livre, tendo, nesse percurso absorvido o advento do direito, a criação da moeda, de novas instituições políticas, a *pólis*, o alfabeto, o surgimento de uma ética diferenciada, o surgimento da filosofia, da história, da ciência, da tragédia, da matemática etc. Sob essa perspectiva, a civilização e o conjunto de valores e normas de condutas que estabelecia o que era o homem grego se apresenta como acontecimento singular na história humana, propriamente um milagre histórico que é fruto de um frágil equilíbrio de contingências históricas as quais foram propiciadas pela total liberdade e relativização do espírito grego devido o arcabouço cultural forjado pela sua história singular.

Certamente a racionalidade não nasceu entre os gregos. Ela não surgiu milagrosamente em meados do século VII a. C. encontrando expressão única na longa história humana. O que se deve fazer, inicialmente, é avaliar a razão na história, na forma de fenômeno inerente a todas as vertentes da ação humana e, portanto, como elemento que está passivo de sofrer modificações em seus modos de manifestações que são guiados partindo de diferentes configurações sociológicas, históricas, culturais etc. Passamos assim de uma tradicional abordagem transcendental, teológica ou metafísica da razão para uma perspectiva histórica a qual leva em consideração a razão de acordo com os parâmetros que se modificam e absorvem novos modelos e formas de representação ao longo do transcurso das sociedades humanas. Razão aqui assume a forma de modos particulares de pensamento, modos específicos de expressão de saberes e de orquestrar o pensamento, enfim, técnicas de pensamento as quais acabam adotando métodos e procedimentos particulares a medida que se encontram diante de fenômenos e objetos particulares. Inadvertidamente se aliam ao nível técnico das ciências existentes nas sociedades nas quais se expressam. Nessa perspectiva uma razão dona de pressupostos que estão acima e apartados do desenvolvimento tecnológico e das noções científicas e dos modos lógicos de pensamento das sociedades humanas é rapidamente descartada.

A Razão não existe num a priori metafísico do qual os homens e os choques das relações sociais não podem interferir ou influenciar. A razão sob essa perspectiva adotada aqui não aparece como fruto do desenvolvimento de uma sociedade em especial mas sim como algo imanente aos desenvolvimentos do próprio gênero humano e, portanto, como algo que adota posturas mais ou menos arrojadas de acordo com as estruturas históricas, sociais, políticas, culturais e científicas e tecnológicas que um agrupamento humano qualquer se serve. Com o desenvolvimento e sofisticação dos pressupostos científicos e

técnicos de uma dada sociedade há um subsequente desenvolvimento e aperfeiçoamento das formas de linguagem e das perspectivas epistemológicas da sociedade em seu entorno. Se em momentos iniciais há a tendência a um desequilíbrio dos níveis de racionalidade entre os diversos elementos que constituem os diversos níveis do edifício de uma dada ciência que progride, rapidamente esses desequilíbrios e disparidades tendem a serem compensados. Abandonamos uma perspectiva de uma razão absoluta em nome de uma abordagem histórica da razão e de seus variados modos de expressão. Os progressos do pensamento racional se dão ancorados por momentos de crise e o que a Grécia dos grandes filósofos nos legaram foi justamente uma amostra de um desses momentos de atribulada transformação e readequação.

O principal elemento que deve ser destacado como aquele que deu o pontapé em direção a uma forma nova de racionalidade entre os gregos foi justamente a *pólis*, ou seja, um conjunto novo de instituições políticas e um inovador modelo de organicidade política. Num ambiente no qual os cidadãos deveriam discursar e debater em busca da fixidez do melhor modo de gerir as questões públicas, ficando o discurso a mercê de crítica e reformulação. Pela primeira vez na história humana um grupo considera que a única forma de resolver seus conflitos e de se atingir uma forma de resolver seus problemas se dá através da exposição argumentada de suas divergências e do debate contraditório de ideias dos membros do grupo. A racionalidade surge nas cidades gregas da costa da Ásia, em especial em Mileto, devido dois atributos únicos das organizações políticas das mesmas, primeiro o debate público argumentado e em segundo lugar pela liberdade de contradição entre os debatedores, não havia um dogmatismo quanto a estrutura final da discussão. Disso se conclui que só há racionalidade se houver possibilidade de discutir sobre quaisquer assunto e que os argumentos mais sofisticados serão aceitos, independente de qual seja o resultado. Ou todas as questões estão entregues ao debate público e não contraditório ou não há de fato racionalismo. E a configuração das instituições políticas na Grécia, a *polis*, foi o primeiro conjunto político e cultural que lhe permitiu existência. Outro elemento de suma importância frente a tradição racionalista grega é que, apara os seus pensadores o racionalismo se expressa no discurso. Se caracterizava, portanto, como uma razão eminentemente teórica, a qual era imanente a linguagem. Os princípios da racionalidade grega foram encontrados nas regras da argumentação e na manipulação da linguagem.

Fugindo um pouco do que caracteriza a racionalidade grega surgida entre os séculos VIII e IV a. C. nos detemos um pouco sobre a questão da crença e como ela se

caracterizava na Grécia arcaica. Em princípio, como pensar o fenômeno da crença religiosa numa sociedade na qual não havia uma teologia, muito menos um *corpus* doutrinal, posto que não houvesse uma coletânea de textos tidos como sagrados, ou ainda, a inexistência de uma casta sacerdotal, nem especialistas que refletissem sobre quais são as crenças e elementos essenciais da fé. Na Grécia não havia uma separação entre as crenças e a forma de relações e organizações das instituições sociais e políticas. A crença deve ser posta dentro dos três elementos básicos que constituem qualquer sistema religioso. Primeiro, os rituais, ou seja, um conjunto de práticas que são do campo civil, político e doméstico que caracterizam uma pessoa como piedosa, é o que chamamos de rituais, dizem respeito a como se deve casar, orar, vestir-se, se alimentar, responder a participação em festas cívicas ou religiosas etc.

Segundo, os deuses, as imagens divinas, os oráculos, são símbolos que permitem agir dentro de determinados parâmetros diante de determinadas situações. Terceiro, os mitos, as crenças não se encontrariam espalhadas entre as narrativas repassadas de geração a geração, diferente do que ocorre entre aquelas tradições religiosas espelhadas e sustentadas nos livros sagrados e na revelação, dois fenômenos desconhecidos na Grécia arcaica e clássica, sob poucas exceções, só a partir do século VI a. C. as narrativas míticas receberam sua forma canônica sobre a forma das epopeias homéricas e hesiódica.

Transmitidas através do canto dos aedos, a tradição épica constituía uma espécie de enciclopédia do saber coletivo grego que remonta a um tempo imemorial. Porém, mesmo depois de transcritas, os mitos comportavam toda espécie de versões e receberam inúmeras reelaborações pelos poetas líricos e trágicos. Apesar de ser difícil encontrarmos relatos de ateísmo na Grécia antiga, eles estavam longe de possuir uma teologia ou mesmo um dogma. Não existiria, portanto, uma crítica radical, existia, por exemplo, a versão homérica dos deuses e suas interpelações, mas havia, concomitante a essa inúmeras outras amplamente aceitas e dignas de crença. Os gregos eram flexíveis à diversidade de credos e aceitavam com facilidade as múltiplas versões dos mitos sobre os credos e objetos de veneração. Devido ao fato de as crenças religiosas e de os mitos gregos terem surgido num período muito anterior ao nascimento da filosofia, os gregos não possuíam a preocupação de fazer com que seus credos e sua fé se alinhassem aos pressupostos epistémicos e lógicos que são comuns e elementares ao racionalismo e à tradição filosófica que haveria de surgir nos séculos seguintes.

É através do recurso ao mito e, portanto, a literatura, que Platão demonstra qual é a forma de se obter conhecimento acerca do Bem e da Verdade, os quais, nesse autor,

estão associados. Apesar disso, no *Fédon*, por exemplo, através da boca de Sócrates, Platão afirma que o *mýthos* não é assunto seu, mas sim dos poetas. Já no livro X da *Politéia (República)*, Sócrates, num primeiro momento, expulsa os poetas da cidade ideal, pois, após listar os inconvenientes que o poeta propicia a formação dos guardiões, devido o caráter de *mímesis* da poesia e, portando, de conhecimentos falaciosos transmitidos por suas obras, não encontrando para o rapsodos e poetas lugar na *República*, reconhece, entretanto, num segundo momento, que esses têm sim um papel a desempenhar na cidade ideal. Esse, como já foi apresentado acima, se revela quando diante de questões que não admitem o raciocínio inteiramente coerente, como aqueles pertinentes à gênese do mundo, dos deuses, da existência de uma vida após a morte e dos destinos humanos, um discurso organizado sobre a natureza dos deuses, sobre o Bem e sua relação com a essência e o Ser, sobre o devir e suas incessantes mudanças diante da casualidade cega da necessidade a qual acaba por associá-lo menos a uma interpretação racional e rigorosa e mais com o irracional e hermético. A poesia ocupa, portanto, um lugar central diante da tradição filosófica que se sobrepõem ao legado da tradição. Estudar a crítica platônica ao modelo mimético-poético é imprescindível para a compreensão da proposta platônica de um saber pautado na razão e, nesse sentido, é compreender a base de uma larga tradição filosófica que norteou e norteia grande parte dos estudos filosóficos e literários.

2.1. PLATÃO: ELEMENTOS LITERÁRIOS NA POLITÉIA

O mito – Platão é o maior criador de mitos na literatura universal – é o fundamento da Cidade grega (CARPEAUX, 2011, p. 76)

Desde então, Platão abandona os abismos do seu inferno de sofistas e as prisões do purgatório das almas, em que Sócrates sofreu, para subir ao paraíso da sua mitologia. (CARPEAUX, 2011, P. 77)

O espírito grego cria as suas realidades: Estado e poesia, religião e teatro estão no mesmo plano; a distinção entre realidade material e realidade espiritual, para o grego, não tem sentido. (CARPEAUX, 2011, p. 94)

Antes de darmos início a incursão sobre o papel desempenhado pelos recursos poéticos nos diálogos de Platão, detidamente na *República* e, portanto, das relações e entrechoques entre filosofia e literatura, faremos uma apresentação preliminar da relação entre a obra platônica e a poesia e, portanto, sobre a filosofia em suas relações com a literatura. Faremos isso porque nosso trabalho, em seu primeiro capítulo, tratou do papel desempenhado pelo mito na sociedade grega arcaica e clássica, do mito como linguagem e como veículo de formação, no início do segundo capítulo tratamos de Homero e de suas epopéias e nesse momento nos deteremos em apresentar discussão sobre a relação entre literatura e filosofia em Platão.

Platão (427 a. C. – 347 a. C.), filósofo da cidade de Atenas, é um dos poucos pensadores da antiguidade que teve sua obra conservada integralmente. Composta por 36 diálogos (forma literária desenvolvida pelo mesmo) de caráter filosófico e inúmeras cartas de cuja autoria apenas a VII é tida como autêntica, apresenta um complexo itinerário filosófico que cobre as mais diversas áreas, da filosofia política à pedagogia, da estética à ética, da cosmologia à crítica literária. Segundo José Trindade Santos, os argumentos mais característicos da filosofia platônica, que recortam boa parte de sua obra, são:

O modelo da pergunta e resposta, a concepção política da virtude como saber, o dualismo sensível/inteligível, a hipótese de Formas inteligíveis, cujo poder regulador do sensível é reafirmado em diferentes diálogos, uma teorização coerente sobre a alma e o amor, a concepção do saber como reminiscência (...) (2008, p. 26)

Considerado por muitos como o fundador da filosofia ocidental, visto que, antes dele temos apenas os esparsos e fragmentários remanescentes de um pensamento de caráter aforismático e obscuro, que se inspirava na poesia e correntes místicas existentes há época, tais como os de Heráclito e Parmênides, o que tanto dificulta a interpretação dos mesmos, como também a sua diferenciação como movimento intelectual independente, forçando um alinhamento dos primeiros pensadores com escolas e tradições religiosas, apesar de sua nítida tendência de afastamento das mesmas.

De qualquer modo, Platão e sua obra figuram como nascedouro de boa parte das tendências e temáticas da Filosofia ocidental, sendo considerado o início dessa tradição por inúmeros pensadores, tanto devido a ocupar o posto de primeiro pensador a sistematizar seu pensamento em forma de obras assumidamente filosóficas, tanto por problematizar o estatuto da filosofia frente a outras tradições preexistentes, como o da religião e do mito, quanto diante de novos movimentos sapienciais e intelectuais como a sofística e a retórica, por exemplo, como também por fornecer contribuições significativas para a nascente filosofia ocidental, tais como as discussões em relação a doutrina da reminiscência, ou metempsicose, sobre o amor, a gnosiologia, a política, o homem e a alma etc.

A nítida preocupação de Platão com a constituição da *pólis* e a formação do cidadão é uma das mais pungentes em sua obra. E não poderia deixar de ser desse modo, principalmente se voltarmos os olhos para o conturbado cenário político de sua era. Encontramos na Grécia do século IV a. C. uma série de conflitos pela hegemonia tanto na esfera do comércio e domínio das principais rotas de comércio, quanto pelo domínio geopolítico no mundo grego, que se deram mais fortemente pelos repetidos embates entre as duas principais potências da Hélade, Atenas e Esparta. E isso sem falar no próprio ambiente conflitivo na política da *polis* ateniense. Nota-se isso desde os diálogos da juventude até suas incursões do final da vida em obras como *As Leis* e *O Político*.

No exercício filosófico de reflexão acerca da constituição da *polis* e da maneira mais adequada de formação do cidadão, Platão se depara com o papel desempenhado pelos *mýthoi* e a poesia, tradicionalmente concebidos como componentes indispensáveis e principais para a mesma. Não despreza a importância dos *mýthoi* e da poesia para a formação do cidadão, porém tenta reorientar o papel dos mesmos nesta formação.

Se Platão ao longo de sua obra apresenta inúmeros momentos de convergência entre poesia e filosofia, não pode ser apontado como o primeiro a entrar nessa ceara.

Como já anunciado acima, os eleatas e milésios já despontam como participantes dessa problematização, que, ao mesmo tempo que lança as bases das áreas de atuação e caracterização da filosofia, também evidenciam as suas dívidas e inter-relações com a poesia/literatura.

As relações entre filosofia e literatura não surgem na contemporaneidade, com autores como Heidegger a discutir a poesia de Hölderlin, ou com Sartre e sua literatura assumidamente existencialista, muito pelo contrário. Essa relação encontra sua gênese no nascedouro da tradição filosófica ocidental. Desde os primeiros pensadores gregos, precursores da cosmogonia filosófica, os fisiólogos ou pré-socrático, que filosofia e literatura comungam de inúmeros elementos em comum tendo a filosofia nascido justamente como uma forma explicitamente literária de expressão do pensamento. Porém, diferente de outras vertentes da produção literária há época, que se filiavam aos mitos, as religiões de inspiração indo-europeias ou orientalistas, a filosofia rapidamente se fixava como algo de radicalmente diferente, por se posicionar livre de amarras de caráter mítico-religioso, livre da pura e simples linguagem simbólica dos mitos e das religiões, seja aquelas tradicionais, seja as oriundas do sincretismo entre as correntes religiosas de matriz grega, seja aquelas com inspiração orientalistas e demonstrar-se depender pura e simplesmente da abstração e do pensamento racional. Se o pensamento dos jônicos e dos eleatas na Grécia do séc. V a. C. não dispensava a linguagem alegórica oriunda das tradições da épica homérica e hesiódica, dava um passo além do mero formalismo que por vezes a estrutura da poesia e da língua impõe ao texto.

Diante da constatação da difícil tarefa de delimitar as fronteiras entre filosofia e literatura, devido ao fato de a primeira ter nascido da literatura, mas que, negando suas origens e filiação, repudia, com raras exceções, os fundamentos da linguagem literária e poética. A filosofia e os seus autores canônicos e seus praticantes, os filósofos, constantemente enfatizam as supostas deficiências teóricas, estilísticas e do próprio ofício literário frente as realizações da tradição filosófica. Quanto a uma filosofia da literatura ou das formas literárias, o desafio se torna ainda maior, posto que, além da necessidade da delimitação das áreas de atuação de ambas as disciplinas, se exige o desenvolvimento de uma forma filosófica de conceber a literatura, seu papel, modos de composição e um possível exercício de reflexão sobre a sua essência.

Uma das possibilidades de reflexão sobre a filosofia da literatura ou do exercício e da reflexão de caráter filosófico sobre a composição literária e de suas inúmeras formas tanto a análise das obras e autores fronteiriços entre esses continentes outrora unidos, mas

que há tempos se encontram separados por oceanos, é a da análise dos recursos de linguagem utilizados pela literatura e das reações que causa sobre seus leitores, estratégia utilizada por Platão em *A República*. Haveria ainda pontes de terra aproximando esses dois continentes, filosofia e literatura, ou ao menos arquipélagos que minimizassem as distâncias entre ambos ou estariam incomunicáveis e inatingíveis ou, ainda, dispostos sobre condição de subalternidade, numa relação que disporia a literatura e a poesia sob a condição de inferior à filosofia, cabendo à literatura apenas um papel de componente curricular propedêutico para certos temas de caráter eminentemente filosóficos?

De uma forma geral o assunto é encarado sob o seguinte enfoque, o filósofo se utiliza de certas formas e elementos literários para a composição e exposição do seu discurso e conceitos que pretende problematizar ou investigar. Tentando demonstrar, evidenciar ou atestar uma suposta inferioridade da literatura, da ficção e das artes de modo geral em relação à sofisticação da abstração e do idealismo de parte substancial dos frutos das tradições filosóficas do Ocidente e não como algo apto a por si só se justificar e fornecer algum tipo de apreensão de conhecimento e reflexão mais aprofundada e sofisticada da realidade.

A dissidência entre filosofia e literatura é antiga, como nos é apresentado em fartas passagens da *República* nas quais Sócrates apresenta argumentos que denigrem parte da produção literária de sua época:

(...) devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as mães e as crianças a conta-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se. (377c)

O ponto mais distante no qual ela pode ser rastreada, ao menos textualmente, se encontra nas obras que nos chegaram, fragmentárias, atribuídas a muitos dos pensadores pré-socráticos. Porém, o texto clássico referente à crítica dos filósofos a literatura e poesia e seus recursos ficcionais e alegóricos, se encontra na obra de um dos pensadores que, por muitos é considerado o nascedouro legítimo da filosofia, Platão e seus diálogos socráticos. Nesses textos de caráter filosófico, mas que se apresentam sob a forma de um gênero literário gestado pelo seu autor – o diálogo – encontramos algumas das críticas mais severas ao papel da arte e ao ofício dos artistas, se concentrando as mesmas sobre a literatura e as suas diversas formas de manifestação. Porém, é em *A República*, mais

especificamente no livro X que encontramos reunião dos argumentos mais substanciais e rememorados dessa crítica e aversão socrático-platônica às letras e à poesia, em especial como veículos de informação e conhecimento. Possuindo um estatuto epistemológico inferior. Mas, é claro, que é de se suspeitar das intenções e da correta interpretação das críticas socrático-platônicas à escrita, à literatura e à poesia, posto que o autor se utiliza fartamente da linguagem literária (quem desconhece os *mýthoi* platônicos?), lhe confere um papel de destaque na formação intelectual do jovem grego e utiliza da mesma em momentos estratégicos de sua obra, para problematizar assuntos que estão aquém ou além da linguagem propriamente filosófica, os quais só se podem vislumbrar em momentos de intuição pura e da contemplação que beira à experiência mística, além de vislumbrar a utilização dos *mýthoi* como alegoria.

Talvez a leitura mais adequada da crítica socrático-platônica a literatura se deva a uma mudança de paradigma epistêmico que se opera na sociedade grega na época. Mudança essa que o próprio autor havia se apercebido e tenta problematizá-la, posto que esse se encontrava no séc. IV a. C. Em um período transicional entre sociedade iletrada, de base oral, sustentada por uma poesia oral de caráter tradicional, que incentivava o culto às antigas superstições, credos religiosos, modos de vida das antigas famílias nobres de ascendência guerreira, habituadas aos saques e a pirataria, para um segundo momento, não mais pautado na oralidade e nos *mýthoi*, mas sim na nascente cultura letrada, sustentada pela influência e disseminação da filosofia dos pensadores materialistas e inventores de uma ciência experimental e ligada a empiria, assim como também na filosofia idealista socrático-platônica e a contribuição das inúmeras vertentes da sofística. E, junto com uma mudança no estatuto da oralidade e sua gradual substituição pela escrita, se coloca o problema da necessidade de reformulação da *paidéia*, que não se adequa mais à antiga influência da épica homérica mas sim pede novos parâmetros e currículo para a formação educacional e moral dos jovens gregos.

E quais são os pontos principais da crítica socrático-platônica à literatura e à poesia? Em primeiro lugar, e, talvez, o mais importante, a escrita não incentiva o exercício dialético, ponto central do método filosófico socrático-platônico e de sua proposta para formação do cidadão, juntamente com o currículo da Academia. A escrita não estimula a relação existente entre conhecimento e memória, rechaçando assim um dos elementos centrais da doutrina platônica, a teoria da reminiscência, segundo a qual a alma tudo sabe, bastando para a mesma lembrar-se disso, auxiliada pela dialética, posto que o que temos com ela é sempre o texto estático, imutável e, além disso, sempre o texto a mão.

Poderemos consultar o texto escrito no momento desejado, minando a capacidade mnemônica daquele que recorre a leitura, além de conter elementos que contradizem o modo como Platão reconhece o processo de educação, que, segundo o mesmo, está pautado pela reflexão. A verdadeira educação em hipótese alguma se dá pela mera reprodução ou memorização, mas sim através da via da busca dos autênticos objetos de conhecimento, as Formas imutáveis apreendidas do mundo suprassensível, que só podem ser atingidos pela reflexão, pelo intelecto, demonstrando uma verdadeira muralha separando a *paidéia* clássica e a proposta de formação socrático-platônica. O contato com a poesia/literatura desperta e ressalta àqueles elementos mais reprováveis da alma humana.

Platão também enumera os elementos estilísticos associados ao tipo de produção literário-poético existentes em sua época, traçando a primeira teoria dos gêneros literários no Ocidente, evidenciando as pretensões gnosiológicas e epistêmicas da épica homérica e da poesia trágica, afirmando que a base não apenas da poesia, mas também das artes de modo geral, se assenta no simulacro, na *mímesis*, e não na reflexão e investigação e na dialética, formas únicas de se alcançar a verdadeira educação e sabedoria. Porém, apesar do julgamento pesado desferido em direção à poesia e à literatura, Platão ainda se utiliza fartamente do *mýthos* e da poesia, não como modelos paradigmáticos, assim como encontrados em Homero e Hesíodo, mas sim como alegorias, ferramentas propedêuticas para os verdadeiros objetos de conhecimento.

E não são quaisquer fábulas ou *mýthos* que são apresentados nos diálogos, mas sim versões desenvolvidas com o objetivo de apresentar elementos basilares do modelo platônico e de orientar os aspirantes a filósofos na direção das formas eternas e imutáveis. Não há em Platão uma condenação da literatura em sua essência, mas sim a algumas das formas literárias encontradas em sua época e o modo como as mesmas eram utilizadas pelos seus contemporâneos, que se prestavam a um papel eminentemente epistemológico e pedagógico, ou seja, altamente utilitarista, desprezando a natureza da literatura, que se aproxima mais de um espaço de experimentação e exploração dos limites da linguagem do que propriamente de uma mera ferramenta pedagógica e transmissora de informações de teor científico ou filosófico. Porém, seria cedo para afirmarmos que a literatura se submete a filosofia, não possuindo justificativas internas para seu cultivo e um campo próprio de atuação, e mesmo Platão resguarda espaço para que a literatura e os poetas sejam reintroduzidos na *pólis*.

Tomando como ponto de partida a liberdade de criar, tanto nos quesitos estilísticos e formais, explorando metodologias que tradicionalmente são cerceadas por ambos os polos, literatura e filosofia, quando também o sentido de utilizar-se da escrita e de suas ferramentas para expressar algo que não se resume a uma mera reprodução dos discursos vigentes e a *mimesis* da fala e de fatos verossímeis, nem, por outro lado, o puro e simples exercício lógico e a preocupação com categorias epistémicas ligadas por algum ramo da tradição filosófica vigente no período da composição do texto.

Remonta aos fisiólogos, nos séculos VI e V a. C., a divisão clássica e fundadora da filosofia Ocidental. Divisão oceânica entre *mýthos*, a palavra cantada, de teor alegórico, e o *logos*, o discurso ordenado, lógico e científico, fundamento de nossa civilização. Que permitiria a diferenciação de nossa cultura e civilização de todas as demais. Não seria mais acertado, apesar das pretensões de certos leitores e autores-filósofos, caracterizarmos a filosofia como um gênero ou coletânea de subgêneros da produção literário-poética e sim como um continente apartado e autônomo, apesar de todos os seus desenvolvimentos estilísticos e formais. A filosofia possuiria sim um estamento próprio e características que a diferenciariam de uma simples modalidade de composição literária.

Seguindo agora as pistas deixadas por J. Derrida, comungamos com o mesmo quando afirma que a filosofia demarca seu território eliminando da máxima forma possível ou ao menos expulsando para as margens de seu discurso os elementos mais evidentemente associados à literatura em seus textos, àqueles, por exemplo, associados à narratividade, à mitologização, à ficcionalização e à linguagem poética ou a uma linguagem não explícita e que não está amarrada pelo conceito ou uma linguagem técnica.

Para encerrar, mesmo que abruptamente, o desenvolvimento da discussão acerca das relações entre filosofia e literatura, em particular na *Politéia* de Platão, vale frisar que a própria conceituação e delimitação do que seria a literatura propriamente dita não advém da mesma, mas sim da instituição/institucionalização da própria filosofia. O que obscurece a questão e aproxima a produção literário-poética dum objeto eminentemente filosófico de estudos, a reduzindo aos métodos e técnicas de inquisição da filosofia indo-europeia, grega e cristã-romana, não permite que a literatura em suas diversas formas de expressão falem por si mesmas, sem a intermediação do periscópio conceitual filosófico que tudo reduz a fórmulas lógicas compreensíveis dentro dos modos de dada tradição.

Nesse jogo entre filosofia e aquilo que é considerado não-filosófico, e, portanto, fora do jogo conceitual da mesma, nos deparamos com os limites e os abismos da

linguagem humana, sejam elas ancoradas no *mýthos* ou no *logós*, no pensamento abstrato, na alegoria, na empiria, na mística, na lógica, na matemática ou em qualquer outro dos grandes continentes das formas de expressão do pensamento humano.

CAPÍTULO III

3. PLATÃO E A ANÁLISE DAS FUNÇÕES DA POESIA E DE SEUS COMPONENTES EDUCACIONAIS NA GRÉCIA

Um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse.
(A náusea, SARTRE)

O mito – Platão é o maior criador de mitos na literatura universal – é o fundamento da Cidade grega
(CARPEAUX, 2011, p. 76)

“Viremos as costas para as ficções, as fábulas, e dirigamo-nos em vez disso para a filosofia” (ONFRAY, 2005, 2010, P.38)

Os primeiros indícios da presença da escrita na Grécia datam do terceiro milénio antes de cristo, porém, a absorção da escrita entre a sociedade se deu de forma lenta, entrecortada por grandes lapsos de tempo devido ao processo conturbado de guerras provocadas pela invasão de levas de povos de ascendência indo-europeia. Apesar, por exemplo, da amplidão da influência das epopeias homéricas, estas só foram transcritas provavelmente, entre os séculos VII e VI a. C., ou seja, muito mais recentemente do que a datação tradicional, que as empurravam para o séc. IX a. C., ou até para períodos mais remotos. Porém, mesmo tendo sido redigidas tão tardiamente traziam ecos de eras antiquíssimas, anteriores ao séc. XII a. C., e a uma civilização já extinta quando da redação da *Ilíada* e *Odisseia*. A civilização micénica, caracterizada como um povo guerreiro, aristocrata e habituado a expedições de guerra, paramentados com peças de bronze, assim como os heróis das epopeias homéricas.

Se Platão escolhe a épica homérica como principal alvo de seu ataque contra a tradição poética não é por acaso. Mas sim, justamente, por Homero ser o autor de influência mais profunda na civilização grega. Homero não legou apenas os temas principais para os poetas que o sucederam (é difícil encontrar, por exemplo, dentre as

tragédias antigas que chegaram até os nossos dias, àquelas que não encontram ecos em Homero e, aliás, a própria noção do herói trágico já se encontra presente na epopeia homérica), mas também prefigurou como o fundador da tradição da escrita e da produção literária entre os gregos. Talvez Homero não tenha sido o primeiro criador de epopéias, e isso é algo com que facilmente um leitor, independente da sua época concordaria, devido à robustez dos textos que lhe são atribuídos e a riqueza das técnicas de escrita utilizadas (é fácil aceitar que, por exemplo, a *Ilíada* seja uma junção de epopeias menores que orbitavam em torno do mito da “irá de Aquiles”, e que a *Odisseia* se comporia do mesmo modo, com a diferença que se constituía em torno do mito do “regresso de Odisseu”), mas, sem sombra de dúvidas, foi o primeiro de que se tem notícia entre os gregos e, portanto, no Ocidente. A preocupação de Platão, ao analisar os versos de Homero não se encontra em simplesmente avaliar o tear de verossimilhança das histórias e feitos narrados, como se pode depreender da leitura isolada de certos trechos de sua obra, como dos livros II e III da *República*. Platão acusa Homero de falar de modo incorreto acerca dos deuses, de atribuir a estes ações vergonhosas e criminosas, desde traições, passando por assassinatos, parricídios, crimes contra a autoridade dos pais até a descaracterização completa do que seria uma divindade. Sem falar que os jovens cidadãos da *pólis* grega, teriam sua concepção de justiça maculada por exemplos tenebrosos associados justamente àquelas entendidas que seriam as mais elevadas e aos homens mais nobres, sem falar que teriam seus gostos e modos contaminados por exemplos tendenciosos.

Então – prossegui eu – não deve aceitar-se o erro, cometido por Homero ou qualquer outro poeta, ao dizer este absurdo acerca dos deuses: “que no limiar de Zeus repousam duas vasilhas,/ cheias de destinos, uns bons, outros maus;” (379d)

E Platão é generoso em exemplos. Apresenta aos seus leitores uma farta coleção de argumentos dos mais diversos que contribuem em alinhar os seus leitores e interlocutores exatamente na direção da concordância com suas teses, e, com isso, abrirem mal da defesa da *Paidéia* tradicional, um convite a reformulação da pedagogia grega e do papel do poeta, na *pólis* grega:

Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (*República*, 377a)

Mas Platão não para por aí, acusa os poetas, seguidores de Homero, de serem um elemento que inviabilizaria por completo uma cidade que se propunha a ser justa e pautada pela lei e pela perfeição e que, portanto, devem ser rechaçados e substituídos por outra coisa, talvez a própria filosofia:

Quando alguém disser tais coisas dos deuses, levá-lo-emos a mal e não lhe daremos um coro, e não consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se queremos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano. (República, 382c)

Platão não é ingênuo. Seu propósito, diferente do que pode ser apreendido numa leitura rasteira, não é o de simplesmente apregoar uma versão moralizante da poesia e literatura e aprisionar as artes. Seu objetivo também não é o de simplesmente elaborar uma primeira teoria dos gêneros literários, elemento que também fez, mas que não é de fato seu objetivo central, mas o mesmo se torna necessário para melhor explicitação de sua tese ou proposta maior, apresentando dois modos de produção literária, uma falsa, caracterizada pela mimesis, e uma segunda, a narrativa, mas sim a elaboração de uma proposta de prosa ou tipo de elaboração literário-poético substituidora das narrativas míticas tradicionais, em especial àquela identificada por Homero, para a formação dos jovens gregos.

O que está em jogo é um novo paradigma literário, proposto por Platão, que encontra exemplificação nos famosos “diálogos” que desempenhariam o papel de explicitar um novo modo de pensar o poético e a oralidade diante de ou relacionando-se com a poesia tradicional, sem desprezar a tradição anterior, mas revigorando-a e alimentando com novos modelos e paradigmas epistêmicos. Platão é antes de tudo um poeta, seria estranho que, apesar de ter fortalecido a tradição literária da Grécia com o desenvolvimento de novas modalidades de escrita, simplesmente expulsasse os poetas da sua cidade ideal devido uma suposta inaptidão da poesia de encontrar funcionalidade na cidade justa. O que encontramos na seguinte passagem do livro X da *República* é justamente um convite aos amantes da poesia para que os mesmos defendam a poesia:

Concederemos certamente aos seus defensores, que não forem poetas, mas forem amadores de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida

humana. E escutá-los-emos favoravelmente, porquanto só teremos vantagens, se se vir ela é não só agradável, como também útil. (607e)

O ponto mais impactante da crítica platônica a Homero e, portanto, aos poetas, se encontra justamente no fato destes inviabilizarem por completo a educação dos cidadãos da *pólis* grega, ao menos era desse modo negativo que Platão compreendia a influência dos poetas sobre os jovens, mas não de todos os poetas, ou de todos os mitos, como ele bem frisa ao caracterizar os modos de produção poética, dividindo os mesmos em três blocos:

Acaso tudo quanto dizem os prosadores e poetas não é uma narrativa de acontecimentos passados, presentes ou futuros?” (392d) “Porventura eles não a executam por meio de simples narrativas, através da imitação, ou por meio de ambas? (392d)

(...) ora, o que eu dizia era ser necessário decidir se consentiríamos que os poetas compusessem narrativas imitativas, ou que imitassem umas coisas e outras não, e quais de cada espécie, ou se não haviam de imitar nada. (394d)

Existe também o contrário da narrativa simples sem imitação, que é “quando se tiram as palavras do poeta no meio das falas, e fica só o diálogo.” (394b) “(...) é o que acontece nas tragédias.” (394b) “(...) em poesia e em prosa há uma espécie que é toda de imitação, como tu dizes que é a tragédia e a comédia; outra, de narração pelo próprio poeta – é nos ditirambos que pode encontrar-se de preferência; e outra ainda constituída por ambas, que se usa na composição da epopeia e de muitos outros gêneros (...) (República, 394b)

Isso é compreensível visto que a filosofia se propunha a substituir os modos tradicionais de compreensão e racionalidade, mas deixemos o combate pela afirmação da filosofia como discurso autônomo na *pólis* grega e fiquemos só com a argumentação platônica presente na *República*, deixando de lado também os escritos de Platão referentes a poesia presente em outras obras, como nas *Leis*, no *Hípias* e do *Ion*. E essa acusação dos poetas como denegridores de uma boa, bela e justa educação para a juventude grega, em especial ateniense, se dá justamente devido o fato de que a poesia há época de Platão se encontrava fortemente atrelada a transmissão das narrativas tradicionais aos jovens, através das quais aprendiam como ser um grego. É o próprio Sócrates que nos chama atenção para o fato de que a educação tradicional entre os gregos se dava através da ginástica e da música. Música aqui compreendendo também a recitação dos versos de Homero, Hesíodo e de demais literatos importantes há época.

A República é, em certo sentido, um requerimento para que a Filosofia tome o lugar que a Poesia até então tinha preenchido na teoria e na prática educativa. A obra constitui um ataque ao sistema educacional grego então em vigor, produzido num momento de crise da cultura grega que viu a substituição de uma tradição oral decorada por um sistema de instrução e educação completamente diferente. (HAVELOCK, Prefácio a Platão)

Nesse sentido é importante ressaltar que o ataque desferido por Platão ao estatuto da linguagem literário-poética e de sua suposta vocação pedagógica e enciclopedista, no caso da tradição homérica e hesiódica, entre seus contemporâneos não se configura num elemento colateral dessa obra, mas sim uma das temáticas centrais. Na obra A República pode-se vislumbrar uma profunda e decisiva reflexão sobre o caráter pertinente a pedagogia e sobre as características da poesia e literatura no que se refere ao estatuto desempenhado no mundo grego. (HAVELOCK, Prefácio a Platão)

A ausência da poesia no currículo da Academia, apresentado por Platão no livro IX da República, se deve a incompatibilidade da narrativa mimético-poética e a forma dialética do saber proposto por Platão entendida núcleo da formação do filósofo. No entanto, é preciso compreender que há uma tentativa de elaboração não apenas de proposta para a reformulação da poesia, enquanto narrativa, mas também de como deve ser guiado o processo de formação educacional do cidadão, evidenciando seu caráter pedagógico. O combate às fábulas e às falácias acerca dos deuses e do que constituiria a justiça e uma vida alinhada ao bem e propor um aspecto filosófico ao processo de criação literária enquanto ferramenta pedagógica na formação ética é, ao que tudo indica, uma das funções da reflexão platônica na República. (HAVELOCK, Prefácio a Platão)

Partindo da análise e problematização da *República* e dos comentadores expostos ao longo do trabalho podemos afirmar que se chega às seguintes conclusões acerca da crítica platônica ao modelo mimético-poético e à compreensão da épica homérica segundo concepção enciclopedista, além de uma proposta de reformulação da Paidéia grega: Platão não se propõe a rotular como algo ruim a presença dos aedos e rapsodos na *pólis* grega, apenas discute o papel desempenhado por esses, posto que nenhuma das peças componentes da sociedade deva ficar desassociada de alguma função que se faça importante. A poesia assumiu papel pedagógico fundamental ao longo da formação da cultura grega, assim como em inúmeras outras culturas da antiguidade, como na egípcia, persa e hindu, e essa não deve ser desprezada. Remontando a Homero e Hesíodo muito dos modos pelos quais a sociedade grega clássica utilizou para a definição dos modos de conduta no campo moral e da concepção acerca dos deuses, por exemplo, para a formação

do cidadão e da organização social, evidenciando o caráter aristocrático dos fundamentos civilizacionais que os gregos herdaram de seus antepassados, juntamente com a valorização da honra e da virtude guerreira. Platão não deixa mais a cargo dos poetas as definições de quais elementos devem servir para a formação moral do cidadão, mas sim propõe uma análise minuciosa dos elementos constituintes dessas epopeias e dos demais tipos de criação poética, tanto no campo da narrativa, como do estilo, da forma e do tema.

3.1. OS GÊNEROS DA POESIA E O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE *MÍMESIS*

Apesar de, entre os gregos, inúmeros gêneros de composição literária terem se desenvolvido, uma sistematização dos mesmos demorou a surgir. É em Platão que encontramos a primeira tentativa de organizar a profusão de formas literárias. Na *Politéia* encontramos o primeiro esforço de que se tem notícia no ocidente em construir uma teoria dos gêneros literários, suas formas e a própria delimitação do âmbito de atuação da literatura.

Mesmo que o tema de nosso trabalho não se aprofunde na contribuição platônica na definição dos gêneros e modos de composição literários existentes até então, vale dedicar algumas páginas para apresentação dos mesmos, para que, desse modo, se torne mais claro o alvo da crítica socrático-platônica a escrita e a poesia, juntamente com a apresentação de conceito caro a teoria da arte em Platão, ou seja, a *mímesis*.

O Sócrates de Platão faz questão de enfatizar que a poesia não se destina a falar sobre a verdade, pois se caracteriza pela *mímesis*, palavra geralmente traduzida por emulação, imitação ou, ainda, representação. No *Léxico de Platão*, organizado por Christian Schäfer, no verbete Imitação, retoma exatamente o alvo de nosso trabalho, os livros II e III da *Politéia* e apresenta a primeira menção platônica ao conceito de *mímesis*, a associando ao ofício dos poetas e pintores. Ainda na mesma obra, no verbete escrito por Christian Tornau (2012, p. 171):

(...) a primeira menção de imitação na República cita, como representantes profissionais dela, os poetas e pintores/escultores, referindo-se igualmente à representação dramática e à imitação plástica (Rep. 373b; cf. Leis 889c-d). Uma discussão minuciosa da poesia mimética ocorre no contexto da educação dos guardiões

(Rep. 377d-389b). Os preceitos de Sócrates se dão essencialmente negativamente como crítica de conteúdo e forma da tradição épica e dramática vigente. A crítica de conteúdo (Rep. 377d-392c) volta-se sobretudo contra a representação antropomórfica dos deuses e a representação de paixão desenfreada no epos e na tragédia. Essa representação é má imitação, porque não representa verdadeiramente a essência dos deuses, heróis e homens exemplares, mas “de maneira dessemelhante” (Rep. 377e, 388c). No contexto da discussão sobre a educação, conteúdo, esse tipo de imitação, independentemente de seu conteúdo de verdade, é excluído do Estado em virtude de seu efeito de modelo negativo (Rep. 377e-378^a). A crítica da forma (Rep. 392c- 398b) introduz um conceito de mimesis mais especial, que aparentemente é uma inovação de Platão. Agora Sócrates denomina toda representação poética “narração” (*dihêgêsis*)

Platão apresenta uma classificação tríplex na *Politéia* para os gêneros literários. As obras literárias/poéticas se apresentaram segundo as seguintes modalidades: Na primeira delas teríamos a narrativa simples. Na qual se encontraram os ditirambos. São poemas nos quais há predominância da terceira pessoa. São os cantos de inspiração dionisiaca. Um Gênero puro, nele é o próprio poeta que fala. Não há imitação da fala de outros. Na segunda modalidade encontramos a mimética. As principais encarnações dessa modalidade são as tragédias e as comédias. Nelas o poeta fala como se fosse outra pessoa, imita ações de terceiros e cria a ilusão de realidade. A terceira modalidade é apresentada como um tipo misto. Reúne a narrativa simples com a mimesis. É a impersonificação dramática. Engloba a épica, parte dos ditirambos e das tragédias.

Palavra de difícil tradução, porém de fundamental importância para compreensão de uma teoria da arte tanto em Platão quanto em Aristóteles, *mimesis* apresenta dificuldades quanto à definição de perspectiva mais adequada para sua compreensão e extensão conceitual. Ainda para os leitores de Platão em língua portuguesa o primeiro obstáculo se impõe no momento de definir qual é o modo mais adequado da grafia da palavra. Se se deve adotar a simples transliteração, o que se configuraria no termo *mimesis*, ou se o mais adequado seria uma escrita aportuguesada tal como *mimese* ou *mimeses*. Deixando de lado ainda as dificuldades encontradas pelos próprios especialistas e tradutores do *corpus* platônico clássico para a nossa língua outros problemas se apresentam como imprescindíveis para a correta compreensão do significado do termo *mimesis* e de seu lugar na obra de Platão. Isso se torna evidente ao tentar cotejar as diversas traduções de *A República* em língua portuguesa com a versão em grego, original de Platão. O termo *mimesis* em inúmeros momentos é substituído por emulação, cópia,

imitação, simulacro dentre outros, o que dificulta ao leitor e ao estudioso da obra platônica que só tem a sua disposição a edição em português um acesso direto a um significado mais preciso e distinto da proposta e direcionamento da crítica platônica a tradição literário-poética herdada pelos gregos dos séculos V e IV a. C., ou seja, da Grécia Clássica, e em relação a qual o autor se impunha como adversário.

É na obra *A Politéia*, de Platão, mais especificamente nos livros II (que trata da educação dos guardiões e da constituição básica da cidade ideal), III (que trata dos gêneros e dos elementos formais da poesia) e X (que é dedicado a célebre passagem da expulsão dos poetas da cidade ideal, antecedida de uma formulação de uma teoria da arte e precedido pelo *mythos* de Er, o arménio e da doutrina da transmigração das almas, herdada dos pitagóricos), que encontramos de forma pormenorizada apresentação da percepção platônica clássica sobre o conceito de *mímesis* e sua teoria sobre a arte, apesar da possibilidade de encontrarmos referências a *mímesis* em outros diálogos, tais como no *Íon*, no *Fedro*, e nas *Leis*. Mesmo se levando em conta exclusivamente os livros que compõem *A Politéia*, deixando de lado outras obras nas quais o termo é recorrente, o leitor se depara com uma mudança de perspectiva, de compreensão e uso do termo. Enquanto no livro II o termo é deslocado do campo da discussão da filosofia moral para a do primeiro influxo de crítica literária no Ocidente, onde se caracteriza a *mímesis* inicialmente como um ato vergonhoso adotado por todo aquele que não sendo justo emula ações justas, e, no campo da poesia, não se configura na verdadeira poesia, mas simplesmente em emulação de ações de deuses e homens nobres ou em conjunto de recursos de escrita e composição tanto poética quanto musical que deturpam o homem, proporcionando uma formação desviante e a constituição de cidadãos que não conhecem verdadeiramente o que é a justiça e ações nobres e belas, no livro X o conceito de *mímesis* é totalmente transfigurado, deixando de lado sua filiação com a moral e a ética se configurando como o conceito da filosofia da arte platônica por excelência, tornando-se fundamento de todas as manifestações artísticas, nos seus mais variados graus. Essa diferenciação e sofisticação do conceito de *mímesis* ao longo da obra nos indica algo referente ao processo de construção da obra *A Politéia* a qual, provavelmente, foi composta não de um único fôlego, mas sim ao longo de um longo período de tempo, registrando assim mudanças de perspectivas filosóficas de seu autor. É no livro X que se coloca o ponto mais famoso da discussão platônica sobre o lugar da poesia na cidade ideal e a célebre passagem que tem como desfecho a expulsão dos poetas da república, (Rep. 607a-e), e, para os leitores mais atentos, o vislumbre da proposta platônica de substituição

do arcabouço dos *mytho* homéricos por um novo modelo de produção literário-poética não mais simplesmente ancorada pela mera opinião dos aedos, das amas e dos poetas trágicos, mas sim pelos *philopoetas* (amadores da poesia), e disso Platão nos dá alguns exemplos no transcorrer da obra, nos *mytho* de Gige, livro II, na famosa alegoria da caverna, livro VII, e no *mytho* de Er, o arménio, livro X da *Politéia*.

Mas como Platão justifica a conversão da *mímesis*, a qual ainda no livro II da *República* nos é caracterizada como perniciosa, num recurso a ser usado pelo filósofo e, portanto, como ferramenta que validaria a poesia como recurso eficiente no exercício de busca do conhecimento e as estruturas mais elementares do mundo além da mera apreensão sensitiva? Se o filósofo está autorizado por Platão a recorrer ao *mythos*, qual seria a diferença básica das narrativas e da poesia legada pela tradição da épica homérica e hesiódica em relação aos *mythos* que são fartamente encontrados na obra platônica?

Haveria uma distinção nas funções do *mytho*. Uma função ou perspectiva filosófica (*mythos* platônico) e outra, de caráter inferior, que é representada pela tradição poética (épica homérica e hesiódica e os poetas trágicos). Nos diversos modos com os quais Platão lida com o *mythos* há uma tentativa de distinção entre a aparência ou opinião (*doxa*) e a essência (*episteme*) e o *lôgos* (discurso racional). O *mythos*, dentre outras funções, era usado pela tradição como ferramenta pedagógica e Platão tenta manter a funcionalidade dos *mythos* nessa perspectiva operando, inicialmente, modificações na forma como são elaborados. Se o uso da *mímesis* é feito pelo filósofo ele é benéfico, mas não quando realizado pelo poeta ou pelo sofista. Não há separação entre o *logos* filosófico e o *logos* poético/mimético. A crítica de Platão à poesia mimética tem como base uma avaliação das crenças em Atenas frente ao *mytho*, a teologia, a mística etc. O problema não é desrespeitar um grande poeta (Homero), mas sim o modo de conduta, de teologia e epistemologia oriunda da inspiração de dada tradição poética a qual era hegemônica na Atenas de Platão.

Dentre os ofícios e as artes, parte desses Platão concebe como miméticos, ou seja, donos de caráter imitativo ou de emulação do real ou verdadeiro. Cópias, portanto, de elementos que não estão propriamente no mundo apreendido pelos sentidos, mas sim constituintes do mundo suprassensível, o qual só pode ser atingido através da abstração, seja no âmbito da filosofia, seja na matemática e geometria. Teriam sua origem no mundo inteligível, no plano das ideias ou das formas. A poesia estaria afastada do real devido seu caráter de cópia e não de elemento original. Nesse sentido, seria a poesia elemento digno de ressalvas como ferramenta de formação educacional, principalmente porque os

mythos transmitidos pelas mães e amas, as primeiras noções acerca do mundo dos homens, dos deuses e da *pólis*, são elaboradas tradicionalmente de forma aleatória, sem uma preocupação mínima com o conhecimento mas sim apoiadas na mera opinião, a qual na maioria das vezes, mesmo quando engendram verdades as fazem de forma não apropriada. Posto que, o que as obras poéticas apresentam aos homens não se constituem propriamente em verdades, em conhecimentos, mas apenas em alegorias, fábulas ou imitação/emulação de discursos coerentes e que induzem sua plateia a dados estados de alma e apresentam narrativas acerca da guerra, dos deuses, de feitos honrados e da virtude, da navegação e de outros ofícios.

O ideal, na perspectiva platônica clássica, seria um zelo em relação ao tipo de conduta inspirada pelos versos dos aedos e pelo trabalho dos rapsodos e também pelo tipo de recurso melódico, instrumental e rítmico adotado na constituição e declamação da poesia. É Homero que recebe as críticas mais severas posto que sua obra constituía a base do modelo educacional vigente o tipo ideal de produção poética. Mas, mesmo assim, trata de advertir que as epopeias homéricas têm como característica elementar o recurso à narração e não a *mímesis*.

Platão defende também que, todas as obras poéticas que recorrem a *mímesis* se constituem, perante ele, em elementos de caráter destrutivo para a inteligência dos seus ouvintes, principalmente daqueles que não tiverem o antídoto contra essas, que é justamente o conhecimento da sua verdadeira natureza. Dentre os poetas que produzem obras miméticas se destaca os trágicos, ou seja, os autores das peças que eram encenadas durante as grandes dionisíacas, o teatro grego.

Platão não apresenta de modo direto um conceito para o que ele intitula *mímesis*, recorrendo, como lhe é habitual, ao método dialético. Para exemplificar recorre a uma alegoria e usa a cama como figura ilustrativa, já no livro X da República. Segundo Platão, um marceneiro, ou seja, um artista, que queira fazer uma cama a faz olhando ou observando a ideia de cama, a qual não remete a objetos sensíveis, mas sim a ideia de cama, a qual é perfeita, imutável e que só através do intelecto pode ser vislumbrada. A ideia de cama, portanto, não é executada por um marceneiro, mas existe eternamente num plano superior aquele dos objetos sensíveis. Prossegue afirmando que não há homem capaz de executar com maestria todos os tipos de ofícios e de objetos e que é apenas através da imitação que se torna possível produzir uma gama variada de tipos de ofícios, os quais serão executados de acordo com o que é belo, acertado e comedido.

Os objetos criados a partir da arte mimética se constituem apenas em objetos pautados pela aparência, desprovido, portanto, da essência possuída pelos objetos reais. Platão elabora uma comparação entre o ofício do poeta mimético e o do pintor e afirma que estes se encontram relacionados quanto à natureza de suas obras, pois esses artistas seriam incapazes de fabricar objetos alinhados ao verdadeiro, ao belo e ao justo.

O percurso realizado por Platão na tentativa de evidenciar o que é *mímesis* tem seu início, como já comentado acima, no livro II da *Politéia*. Parte de discussão no campo moral. O que é melhor, ser um homem justo que vive com a aparência de injusto ou ser um homem injusto que vive mimetizando a vida e as ações de um homem justo? No livro II da *Politéia* Platão não apresenta resposta para esse problema. Com o *mythos* de Gige, homem que se torna rei, apesar de ser injusto, devido ter encontrado um anel que ocultava as suas más ações. O homem que viver justamente será recompensado na vida após a morte, passará a se banquetear em mesa farta junto com os deuses enquanto o homem que viver injustamente será condenado a suplícios na vida além-morte. Porém, enquanto em vida, o homem justo, assim como Sócrates, será condenado e o injusto elevado até a condição de governante, ao menos na cidade má constituída. Platão se utiliza de exemplos retirados das obras de poetas para exemplificar as teses dos interlocutores de Sócrates no diálogo, Glauco e seu irmão, Adimanto.

- Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as mães e as mães a conta-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio de fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se. (Rep. 377c)

Assim como o homem justo é condenado pelos cidadãos da *pólis* devido os vícios entranhados na alma pelas concepções conturbadas de justiça, o filósofo também terá seu espaço merecido minado por aqueles cidadãos que receberam uma educação perniciosa fornecida pela poesia de base mimética, herdada pela tradição homérico-hesíodica, a qual, segundo Platão, deve reformular-se para incorporar os novos paradigmas epistemológicos e àqueles pertinentes a filosofia e a nova configuração da *pólis* grega.

3.3. PHILOPOETAI: UM CONVITE AOS POETAS

O que Platão almeja é o estabelecimento de um projeto de formação (*paidéia*) frente à tradição grega e, a partir deste, pensar a poesia como ferramenta pedagógica para a formação do cidadão. Porém a poesia não seguirá mais os antigos moldes oriundos da épica homérica e hesiódica, mas sim configuração diversificada e apropriada para constituição de cidadão alinhado à virtude, à honra e aos elementos orientados pelo intelecto e pela parte mais nobre da alma.

Quanto a poesia, a mesma não será de todo eliminada da *pólis*, mas sim redimensionada. Seu papel é minuciosamente avaliado, seus gêneros investigados e seus recursos formais desmembrados e evidenciados, exercício até então não realizado na história do pensamento. A preocupação é a de adequar a poesia ao projeto de formação do filósofo o qual é apresentado por Platão na *Politéia* e Sócrates, no diálogo, cumpre o papel de trazer à tona as principais incongruências na perspectiva tradicionalmente adotada para a pedagogia, a formulação e utilização da poesia.

A acusação que o Sócrates platônico faz aos poetas, em primeiro lugar, é a de que estes mentem sobre a natureza dos deuses e de suas ações, disseminando histórias nas quais os seres mais elevados praticam ações injustas e desonrosas. O poeta não realiza o exercício dialético de ascensão às verdades últimas. Não se preocupa com as definições nem em averiguar o caráter de verdade de suas sentenças. Sua preocupação é, basicamente, com o efeito sobre as almas de seus ouvintes e de produzir estados pré-definidos e, para tanto, se utilizam fartamente de formulas poéticas desenvolvidas tanto pelos autores clássicos como pela poesia de sua era. Desse modo, numa cidade na qual os poetas e suas fábulas proliferem como elementos componentes da formação dos jovens e que sejam familiares aos adultos, assim como se tornara comum entre os gregos, desde as eras mais recuadas de sua história até o mundo de Platão e dos seus contemporâneos, não poderá ser censurado aqueles que cometem crimes ou atos vergonhosos, pois não fariam nada de surpreendente já que estariam seguindo os exemplos dos primeiros dentre os deuses e dos heróis e homens ilustres do passado. Se os próprios deuses se odeiam mutuamente, mentem, traem e cometem toda espécie de atos condenáveis, posto que empreendem guerras fratricidas, jogos de poder etc., como se poderá coibir os cidadãos a lutarem mutuamente, mentirem, roubarem ou serem desonestos, considerando uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa?

O desafio aqui é o de apresentar as incongruências do discurso poético tradicional, seus recursos, métodos e técnicas, porém, sem desconsiderar seu papel na formação não apenas da moralidade, mas também dos modos de conduta, formas de apreensão da realidade, noções de justiça, verdade, religião, língua etc. Diante disso, o poeta e suas obras, que não serão de todo abandonados na *pólis*, como já foi anunciado acima, serão reestruturados diante de sua relação com as novas formulações da episteme entre os gregos, em especial àquelas oriundas da filosofia.

A poesia tradicional e o modelo de educação transmitidos pela mesma, juntamente com os critérios de verdade e de verossimilhança neles contidos já se encontravam em desacordo com os desenvolvimentos alcançados pela sociedade grega, pela filosofia e pela sofística há época de Platão, o que tornava inviável a sua manutenção. Porém, diante de uma sociedade ainda eminentemente oral, tradicionalista e que encontrava na narração de histórias o elemento básico da pedagogia, a poesia e o mito não poderiam ser simplesmente eliminados. E o que Platão nos apresenta em seus diálogos e, em especial na *Politéia*, é a avaliação dos modos como a poesia será reapropriada pelo seu programa para a formação do filósofo e pelas novas perspectivas de educação do cidadão da *pólis*. Que não será mais guiada pelos mitos, mas sim pela metodologia do exercício dialético e pela filosofia. Não mais estará ancorada nos exemplos dos clássicos, mas sim pela comunhão no debate entre iguais.

As composições dos poetas devem ter o seu teor próximo daquilo julgado apreciável moralmente, justo e digno de ser seguido pelo cidadão. As fábulas falsas sobre os Deuses não devem ser aceitas na cidade nem mesmo quando tenham sido criadas com significado profundo. E quais são as fábulas falsas? Justamente aquelas que propagam inverdades pertinentes aos deuses e que estimulam ações inadequadas. É que quem é jovem não é capaz de distinguir entre o que é alegórico e o que não o é. Mas a doutrina que se aprende durante os primeiros anos de vida costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que se deva procurar acima de tudo que as primeiras histórias que as crianças ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível e orientadas no sentido da virtude, nos admoesta Platão.

Nosso autor não apresenta de forma direta como devam ser essas fábulas e histórias utilizadas durante o processo de formação das crianças e dos jovens, pois está elaborando o projeto de uma cidade ideal, e não caberia a esse conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor as suas fábulas, e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos. Porém no livro II da *República* nos apresenta exemplos de alegorias

ou fábulas que expressam visão sofisticada sobre problemas complexos tais como a possibilidade da imortalidade da alma, a natureza da justiça, a relação entre o poder e a constituição das leis, a origem e forma de obtenção do conhecimento etc. Narrativas que apresentam de forma alegórica verdades elevadas as quais só se atingem via o recurso ao exercício dialético. Exemplos de fábulas não apropriadas para crianças mas sim para a formação do cidadão e ao aspirante a uma educação filosófica. Quanto aos moldes que dizem respeito à teologia, esses devem se pautar na forma tal como os deuses realmente são. Assim é que se deve, sem dúvidas, ser representados, quer se trate de poesia épica ou trágica. Não se deve aceitar, portanto, o erro cometido por Homero ou qualquer outro poeta ao afirmar que os deuses cometem erros, distribuem males ou, ainda, quebram juramentos. Segundo Platão, quem disser o contrário sobre a divindade, isto é, que ela é praticante de ações vergonhosas, estará inviabilizando a existência de uma boa formação para o cidadão e, posteriormente, como consequência, a formulação de uma legislação alinhada com noções corretas sobre a justiça e a constituição da cidade de forma harmoniosa. Deus é essencialmente bom e nada que é bom é prejudicial. O que não é prejudicial não é nocivo. O que não é prejudicial não faz nenhum mal. Aquilo que não faz mal algum não pode ser causa de nenhum mal. O que é bom é vantajoso e causa benefício. O bem não é causa de tudo, mas causa de bens, e sem culpa dos males:

Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, (...) mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus. (379c)

Além de que, esse tipo de discurso, que estimula as partes menos nobres da alma humana, não tem serventia para a manutenção da justiça e na investigação sobre a vida humana e a filosofia na *pólis*. Essa será a primeira das leis e dos moldes relativos aos deuses, segundo a qual deverão falar os oradores e os vates criarem versos: que deus (es) não é a causa de tudo, mas só dos bens. A segunda lei seria aquela relativa à imutabilidade do divino, o qual não assumiria formas diversas, apenas uma. Por ser o mais perfeito e belo, e um ser por sua livre vontade não se transformará em algo inferior, se chega à conclusão de que Deus não se metamorfoseia ou muda de forma, não se transforma. Como a divindade é perfeita, ela não poderia mudar de forma. Pois nem poderia se transformar em um ser inferior ao qual é, nem superior.

“logo, tudo o que é relativo a divindade e deuses é totalmente alheio à mentira.” (382e) “Por conseguinte, Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e actos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos.” (382e) “Concordas, portanto, - continuei – que haverá um segundo modelo, de acordo com o qual se deve escrever em prosa e em verso acerca dos deuses, como não sendo feiticeiros que mudam de forma nem seres que nos iludem com mentiras em palavras e actos.” (383a) “Quando alguém disser tais coisas dos deuses, levá-lo-emos a mal e não lhe daremos um coro, e não consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se queremos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano.” (382c)

Que as mães, portanto, convencidas pelos poetas, não atemorizem os filhos, contando histórias errôneas de como certos deuses vagueiam a noite, com a aparência variada de estrangeiros ou forasteiros, a fim de que, ao mesmo tempo, nem blasfemem contra os deuses, nem tornem os filhos mais medrosos. Na composição de fábulas, por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, ao acomodar o mais possível a mentira à verdade, estamos a tornar útil a mentira. Não há motivos para um deus mentir. Tudo o que é relativo à divindade é totalmente alheio a mentira. Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos. Não ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos. Há um segundo modelo, de acordo com o qual se deve escrever em prosa e em verso acerca dos deuses, como não sendo feiticeiros que mudam de forma nem seres que nos iludem com mentiras em palavras e atos. Quando alguém disser tais coisas dos deuses, levá-lo-emos, diz Platão, a mal e não lhe daremos um coro, e não consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se quisermos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano. As fábulas devem conter elementos favoráveis à formação dos guardiões e servirem de mote para a função que desempenharam ao longo da vida e não propagadoras de exemplos que denegririam deuses, heróis e homens nobres. O papel da poesia nesse contexto é o de fornecer modelos exemplares para o cidadão em formação e apresentar verdades elevadas que só há muito custo poderiam ser atingidas sem utilizar-se da via da alegoria e do mito.

Outra temática abordada por Platão quanto ao conteúdo das fábulas e narrativas utilizadas pelas mães e amas no processo formativo da criança e do jovem, diz respeito aos tipos de elementos os quais devem se fazer presentes durante a educação voltada para a formação de adultos corajosos. Inicia afirmando que se deve evitar dizer palavras tais que incentivem o medo da morte. Quem porventura acredita no Hades e nos seus terrores,

apresenta Platão, temerá a morte mais que tudo e, em combate, preferirá à derrota e à escravidão. Devem-se vigiar aqueles que narram fábulas e histórias que defendem que a vida após a morte é tenebrosa e repleta de sofrimentos. O Hades e as coisas lhe fazem respeito devem ser elogiados, tornando-as úteis àqueles que se destinam ao combate. Quanto mais poéticas forem as fábulas engendradas pelos poetas, ao se referirem ao Hades e seus possíveis terrores, menos devem ser ouvidos pelas crianças e pelos homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte. Deve-se também rejeitar-se todos os nomes terríveis e medonhos relativos que fazem alguma referência a vida após a morte, e a uma suposta condição degradante da alma ao deixar o mundo dos mortais, pois esses fazem arrepiar quem as escuta. Talvez estejam certas para outros efeitos, afirma Platão através da boca de Sócrates, mas ele diz que fica receoso que os guardiões, devido tais arrepios, fiquem com febre e amolecidos, mais do que convém. Esses termos deveriam ser eliminados, e se deveria ter um modelo contrário a este, em conversas e poemas. Gemidos e lamentos também devem ser eliminados de homens célebres. Isso deve ocorrer porque o homem honesto não considera terrível a morte de outro homem honesto, de quem é companheiro. Logo, não o lamentaria, como se lhe tivesse acontecido uma desgraça. Um homem assim se basta perfeitamente a si mesmo para viver feliz e que, diferentemente dos outros, precisa muito pouco de outrem. Assim, para ele, é menos terrível ser privado de um filho, ou de um irmão, ou de riquezas, ou de qualquer bem desta espécie. Desse modo, se lamentará menos, e suportará com mais doçura uma desgraça destas, quando ela o atingir. Por conseguinte, teremos razão em arrancar as lamentações aos homens célebres e entrega-las às mulheres, e ainda assim só às que tiverem mérito, e, dentre os homens, aos que forem covardes, a fim de que não suportem um procedimento semelhante àqueles que proclamamos estarmos a criar para a guarda do país, nos apresenta Platão, distinguindo de forma breve algumas das causas que levariam a condenação das fábulas tradicionais e os males que as mesmas trariam para a formação educacional da juventude ateniense e, por consequência, para a constituição das leis e da própria cidade, desvirtuando os ideais mais elevados da sociedade grega e inviabilizando o exercício filosófico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Havendo chegado até aqui cumpre tecer algumas considerações sobre o projeto pedagógico platônico e suas relações com a poesia. Um ponto central e núcleo da crítica platônica aos poetas consiste no fato de que, se os jovens tomarem por algo comum as divindades cometerem atos vergonhosos e indignos, logo não se privarão de fazer o mesmo. Mas também não devem ser amigos de rir, porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal fato causa-lhe uma mudança também violenta. Por conseguinte, não é admissível que se representem homens dignos de consideração sob a ação do riso; e muito pior ainda, se se tratar de deuses. Se deve ter em alto apreço a verdade. Se, de fato, dissermos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe. Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos. Para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso. Se alguém for pego a mentir na cidade *“daqueles que são artífices, ou adivinhos, ou médicos que cura os males, ou construtores de lanças”*, se deve castiga-lo a título de que introduz costumes capazes de derrubar e deitar a perder uma cidade.

Platão defende que não se deve acreditar nem consentir que filhos de deuses e heróis ousaram cometer feitos tremendos e ímpios de que são acusados. Que se deveriam forçar os poetas a dizerem que não cometeram tais atos, ou então que não eram filhos de deuses, mas que não afirmem as duas coisas a um tempo, nem tentem convencer os jovens de que os deuses são causadores do mal, e de que os heróis não são em nada melhores do que os homens. Isso é prejudicial a quem os ouve. Efetivamente, cada um arranjará desculpas para a sua maldade na convicção de que assim procedem e procederam os deuses e heróis. Elas desencadeiam nos jovens uma propensão para o mal. Depois de Platão distinguir as narrativas que devem das que não devem ser toleradas sobre os deuses, os heróis e as coisas do Hades, parte para tratar sobre o que diz respeito aos homens. Os poetas prosadores proferem os maiores disparates acerca dos homens. Dizem que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas, que a justiça é um bem quando realizada pelos outros, mas nociva para si próprio. Deveríamos dizer aos poetas que deixem de lado tais opiniões e que cantem e narrem o contrário. Platão sustenta também que a noção de que ao descobrir que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça

sê-la ou não, se chega a acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens. Quanto à compreensão do mal, os homens a devem adquirir servindo-se do saber e não da experiência. O vício não pode conhecer a si mesmo e a virtude, enquanto que, com o tempo, a virtude, se as qualidades naturais forem aperfeiçoadas pela educação, atingirá o conhecimento científico de si mesmo e do vício.

Partindo da análise e problematização da *Politéia* e dos comentadores expostos ao longo do trabalho, podemos afirmar que chega-se as seguintes conclusões acerca da crítica platônica ao modelo mimético-poético e a compreensão da épica homérica segundo concepção enciclopedista, além de uma proposta de reformulação da paidéia grega: Platão não se propõe a rotular como algo ruim a presença dos aedos e rapsodos na cidade ideal, apenas discuti o papel desempenhado pelos mesmos, refletindo sobre as formas de composição poética, a criação de fábulas e o papel dos mitos na educação da juventude ateniense. Posto que nenhuma das peças componentes da sociedade deve ficar desassociada de alguma função que se faça importante. Numa sociedade oral como o era a Grécia arcaica, a oralidade ocupa papel central na educação dos jovens. Apesar A poesia assumiu papel pedagógico fundamental ao longo da formação da cultura grega e essa não deve ser desprezada. Remontando a Homero e Hesíodo muito dos modos pelos quais a sociedade grega clássica utilizou para a definição dos modos de conduta no campo moral e da concepção acerca dos deuses, por exemplo, para a formação do cidadão e da organização social, evidenciando o caráter aristocrático dos fundamentos civilizacionais que os gregos herdaram de seus antepassados, juntamente com a valorização da honra e da virtude guerreira. Platão não deixa mais a cargo dos poetas as definições de quais elementos devem servir para a formação moral do cidadão. Mas sim propõe uma análise minuciosa dos elementos constituintes dessa epopeias e dos demais tipos de criação poética, tanto no campo da narrativa, como do estilo, da forma e do tema. Nem toda poesia é condenada, apenas aquela de caráter mimético, a qual, mesmo assim, não é reduzida ao ostracismo, mas seus criadores e apreciadores são convidados a apresentarem esclarecimento sobre a importância dessas visto que, por vezes, acabam por desvirtuarem a formação do cidadão. Há uma tentativa de elaboração não apenas de proposta para a formulação da poesia, mas também de como deve ser guiado o processo de formação educacional do cidadão, evidenciando um caráter pedagógico da proposta platônica. Combate as fábulas e as falácias acerca dos deuses, da vida após a morte, e do que constituiriam a justiça e uma vida alinhada ao bem. Além de propor um caráter filosófico ao processo de criação literária. Posto que essas obras desempenham papel relevante

como ferramenta pedagógica e, portanto, como influenciadora dos modos e condutas dos cidadãos. Além de que apenas o filósofo estaria capacitado a discernir o que é a justiça, o bem, o belo e a honra e elementos igualmente elevados merecedores de constituir a formação e educação do cidadão da *pólis*.

Após refletirmos sobre o papel da poesia e sua reformulação na obra platônica podemos dizer que o filósofo ateniense propõe é uma reflexão sobre o paradigma da produção literário-poética alinhando-o às prerrogativas da filosofia platônica e elabora, como modelo, os inúmeros mitos presentes em toda a sua obra dialógica, destacamos aqui os *mythos* presentes na obra *República*, os quais servem de exemplificação de elementos ligados as teses tratadas previamente a apresentação dos mesmos, como o “mito de Er, o Arménio”, o “mito da caverna”, “do anel de Giger” etc.. De modo que nem toda a poesia é condenada, apenas aquela de caráter mimético, a qual, mesmo assim, não é reduzida ao ostracismo, mas seus criadores e apreciadores são convidados a apresentarem esclarecimento sobre a importância dessas visto que, por vezes, acabam por desvirtuarem a formação do cidadão. Há uma tentativa de elaboração não apenas de proposta para a reformulação da poesia, mas também de como deve ser guiado o processo de formação educacional do cidadão, evidenciando um caráter pedagógico da proposta platônica. Combate as fábulas e as falácias acerca dos deuses, da vida após a morte, e do que constitui a justiça e uma vida alinhada ao bem. Além de propor um caráter filosófico ao processo de criação literária, substituindo o poeta pelo “*philopoeta*”, posto que essas obras desempenham papel relevante como ferramenta pedagógica e, portanto, como influenciadora dos modos e condutas dos membros da *pólis*. Além de que apenas o filósofo estaria capacitado a discernir o que é a justiça, o bem, o belo e a honra e elementos igualmente elevados merecedores de constituírem a educação e formação do cidadão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRISSON, L. **Leituras de Platão**. Trad. Sônia Maria Maciel, Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- BRISSON, L. **Platón las palabras y los mitos**. trad. José M. Z. Calvo, Madrid: Abada, 2005
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega, Vol. I, II e III**. 23ª. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BUTTI, P. L. **Platão: uma poética para a filosofia**. Trad. Trajano Vieira, São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DETIENNE, M. **A invenção da mitologia**. Trad. André Telles, Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia antiga**. Trad. André Daher, Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DROZ, G. **Os mitos platônicos**. Trad. Maria A. R. Keneipp, Brasília: UNB, 1997.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. - - São Paulo: Perspectiva, 2007
- FRANCO, F. M. C. **Platão: as artimanhas do fingimento**. Rio de Janeiro: Dumará, 1999.
- GAZOLLA, R. **Platão: o cosmo, o homem e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. **Platão e a cidade justa: poetas ilusionistas e potências da alma** in: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 399-415.
- GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1972.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético**. Trad. Dion Davi Macedo, São Paulo, SP: Loyola, 2002.
- GRIMALDI, Nicolas. **Sócrates, o feiticeiro**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário, São Paulo, SP: Loyola, 2006.
- HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. Trad. Álvaro Cabral. – São Paulo: Martins Fontes, 1998. – (Paidéia)
- HAVELOCK, Eric A. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. Trad. Ordep José Serra. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____ A. **La musa aprende a escribir**. Trad. Antonio Alegre Gorri. Barcelona, Espanha: Editora Paidós Ibérica, 2008

_____ A. **Prefácio a Platão**. Trad. Enid Abreu Dobránszky, Campinas, São Paulo: Papirus, 1996.

_____ A. **Prefacio a Platón**. Trad. Ramón Buenaventura. – Madrid: A. Machado Libros, 2002.

Hesíodo. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano: Illuminuras, 1991. – 2. Ed. – 5. Reimp. 2012.

JEAGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Pereira: Martins Fontes, 2001.

KAHN, Charles. **Platone e Il dialogo socrático, l'uso filosofico di una forma litteraria**. trad. Maurizio Migliori, Milano: Vita e Pensiero, 2008.

LIMA, Paulo Butti de. **Platão: Uma poética para a filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 12ª edição, 2010.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Loyola, 1997.

SCHÄFER, Christian. **Léxico de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. **A dimensão ético-política da crítica platônica à mimesis na Politéia**. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003. Dissertação (Mestrado) – UFMG, FAFICH.

SUSIN, André Luís. **Mimesis e tragédia em Platão e Aristóteles**. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Dissertação (Mestrado) – UFRGS.

SZLEZÁK, Thomas. **Platão e a escritura da filosofia**. Trad. Milton Camargo, São Paulo: Loyola, 2009.

TAYLOR, Alfred Edward. **Platón**. Trad. Carmen García Trevijano. Madrid, Espanha. Editora Tecnos, 2005

THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia antiga**. Trad. Raul Fiker. – São Paulo: Odisseus, 2005.

VERNANT, J. P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Trad. Haiganuch Sarian. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. Trad. de Cristina Murachco. – 2. Ed. 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

VERNANT, J. P. **Mito e religião na Grécia antiga**. Trad. Constança M. Cesar. Campinas: Papirus, 1992.

VERNANT, J. P. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

VIDAL-NAQUET, P. **O mundo de Homero**. Trad. Jônatas B. Neto, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. **Platão: a República – Livro X** – Trad., ensaio e comentário crítico/ Daniel Rossi Nunes Lopes. - -Campinas, SP: [s.n.], 2002.

SANTOS, José Trindade. **Platão e a escolha do diálogo como meio de criação filosófica**. Hvmánitas – Vol. XLVI (1994).