



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CEDUC
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE LICENCIATURA FILOSOFIA

MARCELO VIEIRA DA NÓBREGA

ASPECTOS DESAFIADORES PRESENTES NA REJEIÇÃO DOS POETAS EM A
REPÚBLICA DE PLATÃO

CAMPINA GRANDE - PB

2023

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I - CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CEDUC
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES

MARCELO VIEIRA DA NÓBREGA

ASPECTOS DESAFIADORES PRESENTES NA REJEIÇÃO DOS POETAS EM A
REPÚBLICA DE PLATÃO

Trabalho de Conclusão de Curso (Artigo) apresentado à Coordenação do Curso de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba como parte das exigências para a obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Otacílio Gomes da Silva Neto

CAMPINA GRANDE - PB

2023

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

N724a Nóbrega, Marcelo Vieira da.
Aspectos desafiadores presentes na rejeição dos poetas em a república de Platão [manuscrito] / Marcelo Vieira da Nóbrega. - 2023.
25 p.

Digitado.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2023.
"Orientação : Prof. Dr. Otacílio Gomes da Silva Neto, Coordenação do Curso de Filosofia - CEDUC. "
1. Paideia. 2. Poesia mimética. 3. Dialética. 4. Filosofia. I.
Título

21. ed. CDD 184

MARCELO VIEIRA DA NÓBREGA

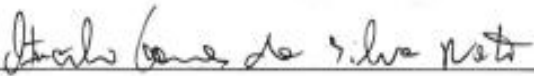
ASPECTOS DESAFIADORES PRESENTES NA REJEIÇÃO DOS POETAS EM A
REPÚBLICA DE PLATÃO

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade Estadual da
Paraíba, como parte das exigências para
a obtenção do título de Graduação em
Licenciatura Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Otacílio Gomes da
Silva Neto


Aprovado em: 24/11/2023.

BANCA EXAMINADORA

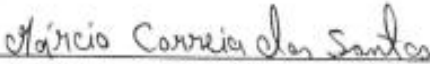


Prof. Dr. Otacílio Gomes da Silva Neto
(Orientador)

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. José Arlindo de Aguiar Filho
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Me. Márcio Correia dos Santos
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Referências do mito presentes em A República.....	17
--	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 A REPÚBLICA: QUE PROJETO É ESSE E A QUE(M) INTERESSA?.....	09
3 CATEGORIZANDO AS PISTAS DESAFIADORAS.....	15
4 FÁBULAS E MITOS: NOVOS PARADIGMAS DE UMA <i>PAIDEIA</i> GREGA?.....	18
5 TÉCNICAS NARRATIVAS: DISCURSOS E CONTRADIÇÕES NOS LUGARES DE FALA NA <i>REPÚBLICA</i>	20
6 EXCLUIR OS POETAS SIGNIFICAVA EXCLUIR OS SERES E SUAS ALMAS: DESAFIOS DO NOVO PARADIGMA DA <i>REPÚBLICA</i>	22
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	23
REFERÊNCIAS.....	24

ASPECTOS DESAFIADORES PRESENTES NA REJEIÇÃO DOS POETAS EM A REPÚBLICA DE PLATÃO

Marcelo Vieira da Nóbrega¹

RESUMO

Este trabalho investiga eventuais aspectos, que se julgam desafiadores, presentes no diálogo *A República* de Platão, mais precisamente a partir da reiterada recomendação platônica de exclusão dos poetas imitadores do projeto de concepção de sua cidade perfeita. A pesquisa, de natureza bibliográfica, e com base na leitura, sobretudo, do Livro X desta obra, inventaria pistas, nos diferentes momentos do seu discurso, que remetem à contradição, em especial a partir de duas categorias de análise propostas: a política e estética. A hipótese central a ser investigada é a de que muitas das estratégias das quais Platão lança mão, na escrita deste diálogo, para acusar e condenar os poetas – por uma série de razões que perpassam aspectos estéticos, políticos e até morais – são utilizadas por ele na consecução de seu jogo dialético-argumentativo. Eis, portanto, o que aqui se vislumbra como desafio. Neste sentido, importantes são as contribuições de comentadores, tais como: Pereira, Havelock, Jaeger, além de Cornelli. Com efeito, a análise dos dados aponta para algumas conclusões, tais como: 1) a exclusão dos poetas que cultivam a poesia mimética do universo da proposta de cidade perfeita platônica, tidos como imitadores e maus exemplos, elimina um elo fundamental da trindade grega, ideário de constituição milenar desta nação: a voz do povo, o senso comunitário, cuja essência está na poesia falada; 2) ao se esconder e/ou fundir a sua voz, estratégia bastante reiterada nos diálogos, nas inúmeras vozes de seus interlocutores, Platão se utiliza do mesmo recurso que condena, segundo ele, nos poetas imitadores: o que denomina de narrativa mista; 3) o controle ostensivo do produto poético – o que, o como, bem como a quem dizer o que tem de ser dito – fere frontalmente a essência da liberdade e, com efeito, do pensar do povo grego; 4) o explícito e reiterado ataque ao elemento do mito vai de encontro, no pensar platônico, às inúmeras referências que ele faz, durante todo o diálogo, para projetar a sua cidade perfeita. Por fim, na tentativa de instauração de seu projeto político e educativo de uma cidade perfeita, inserido em um movimento do pensamento ocidental para um novo paradigma de pensamento – de uma *paideia* milenarmente concebida a partir de um *ethos* de vida do povo grego comandado pela força da voz poética para o pensar racional e sistemático de base filosófica – Platão exagera na dose, ao recomendar a exclusão dos poetas, estes que, milenarmente, por vias orais, eram educadores.

PALAVRAS-CHAVE: paidéia; poesia mimética; dialética; filosofia.

ABSTRACT

This work investigates possible aspects, which are considered challenging, present in the dialogue Plato's *Republic*, more precisely based on Plato's repeated recommendation to exclude imitating poets from the project of designing his perfect city. The research, of a bibliographical nature, and based on the reading, above all, of Book politics and aesthetics. The central hypothesis to be investigated is that many of the strategies that Plato uses, in writing this dialogue, to accuse and condemn poets – for a series of reasons that permeate aesthetic, political and even moral aspects – are used by him in achieving their dialectical-argumentative game. This is, therefore, what

¹ Doutor em Linguística. Licenciando do Curso de Filosofia. marcelonobrega@servidor.uepb.edu.br.

is seen as a challenge here. In this sense, important are the contributions of commentators, such as: Pereira, Havelock, Jaeger, in addition to Cornelli. In effect, the analysis of the data points to some conclusions, such as: 1) the exclusion of poets who cultivate mimetic poetry from the universe of the Platonic perfect city proposal, considered as imitators and bad examples, eliminates a fundamental link of the Greek trinity, ideals of the ancient constitution of this nation: the voice of the people, the sense of community, whose essence is in spoken poetry; 2) by hiding and/or merging his voice, a strategy frequently reiterated in the dialogues, in the countless voices of his interlocutors, Plato uses the same resource that he condemns, according to him, in imitative poets: what he calls mixed narrative ; 3) the ostensible control of the poetic product – what, how, as well as who to say what needs to be said – directly violates the essence of freedom and, in effect, the thinking of the Greek people; 4) the explicit and repeated attack on the element of myth goes against, in Platonic thinking, the countless references he makes, throughout the dialogue, to design his perfect city. Finally, in an attempt to establish his political and educational project of a perfect city, inserted in a movement of Western thought towards a new paradigm of thought – of a *paideia* conceived for thousands of years based on an ethos of life of the people Greek commanded by the strength of the poetic voice for rational and systematic thinking with a philosophical basis – Plato exaggerates the dose, when recommending the exclusion of poets, these who, for millennia, through oral means, were educators.

KEYWORDS: *paidéia*; mimetic poetry; challenge; philosophy.

1 INTRODUÇÃO

Este texto busca levantar aspectos desafiadores presentes no diálogo de Platão, *A República*, no qual este recomenda a completa exclusão da poesia mimética como instrumento de formação educacional dos jovens gregos para o projeto de constituição de sua cidade perfeita, a *República*. Pretende-se, amiúde, identificar - a partir do jogo dialético meticulosamente construído nestes diálogos - registros, marcas e/ou pistas identificadores de eventuais contradições presentes no discurso tanto do ponto de vista estético, quanto político.

Neste sentido, lança-se mão da fortuna crítica de comentadores, tais como: Pereira (2005), Havelock (1996), Jaeger (2013), além de Cornelli (2019). A primeira, Pereira, tem produção pioneira no vasto universo da produção platônica, em especial na introdução de *A República*. Faz uma ampla síntese de cada Livro, bem como trata de aspectos caros à análise que se configura no novo paradigma, de crise de perspectiva filosófica do mito, do oral, para um pensar filosófico. Já Havelock, na esteira da crítica mais ácida à *República*, põe em cheque a categorização da obra como um ensaio político e se centra na crítica impiedosa que Platão faz acerca da presença dos poetas na sua *República*. Para Havelock, por trás do alvo da crítica platônica ao que chama de poetas imitadores subjaz uma crítica bem maior: ao modelo milenar de ser até então do povo grego, marcado pela própria poesia, pela voz que comandava tudo, enfim, pela força do mito. Jaeger, com efeito, embora reconhecendo a força da crítica platônica aos poetas, ataca tal argumento, na medida em que defende como atitude inconsequente a exclusão da poesia do ideário de constituição da identidade do povo grego, já que o poeta, segundo ele, faz parte do que denomina de trindade da nação grega, composta pelo: homem de Estado, o sábio e o próprio poeta. Por fim, Cornelli, categoriza as formas de utilização da poesia na Grécia, bem como aponta para efeitos deste uso no imaginário do povo grego.

2 A REPÚBLICA: QUE PROJETO É ESSE E A QUE(M) INTERESSA?

Versar sobre a constituição de uma cidade perfeita (595a) cujo interesse maior se centra na nobreza da Alma do Homem (com letras maiúsculas mesmo): é aqui que se começa a pensar sobre o ideário de *A República*² de Platão. Temas como a música e a poesia (Livros II, III e X desta obra), por exemplo não passam de pretextos à constituição de seu Estado, cuja busca essencial se funda na preocupação do que Jaeger denomina de

um tipo elevado de Homem. Nada pensou nem sistematizou acerca de um estado concreto. Mesmo quando tratou – por exemplo, nos Livros VIII e IX, das formas de Governo para o seu Estado – tudo não passava de uma espécie de preparação para defender que aquelas não passavam de “expressão de diversas atitudes e formas da alma” (Jaeger, 2013, p. 757).

Alma plena em busca de Justiça, defesa cara e quase que obsessiva à sua República. Assim, na sua busca impescinde sempre da necessidade de uma alma nobre, em busca de uma Justiça final. Com efeito, o sentido de seu Estado, fundante em Platão, move-se sempre com um intuito final: propor um novo paradigma, uma nova atmosfera através da qual o cidadão grego deveria respirar: uma educação (*Páideia*³), norte fundante da formação da *politéia*⁴, *A República*, educação, desta feita, agora livre das más influências da poesia homérica – trágica, por excelência e deformadora, em especial a imitativa, danosa no pensar platônico.

Por outro lado, para Jaeger, é inconcebível pensar o homem grego sem deixar de inseri-lo no que denomina de trindade grega. Vejamos.

todo o futuro humanismo deve estar essencialmente orientado para o fato fundamental de toda educação grega, a saber: que a humanidade, o ‘ser do Homem’ se encontrava essencialmente vinculado às características do Homem como ser político. (...) os grandes homens da Grécia não se manifestam como profetas de Deus, mas antes como mestres independentes do povo e formadores dos seus ideais. Mesmo quando falam em forma de inspiração religiosa, esta assenta no conhecimento e formação pessoal. Mas, por mais pessoal que esta obra do espírito seja, na sua forma e nos seus propósitos, é considerada pelos seus autores, com vigor infatigável, uma função social. *A trindade grega do poeta, do Homem de Estado e do sábio encarna a mais alta direção da nação* (Jaeger, 2013, p. 15. Grifos meus).

² Diálogo travado no Pireu na casa de Polemarco, no qual estavam presentes: dois irmãos deste (Lísias e Eutidemo); o pai de Polemarco (Céfalo); Carmantidas e Clitofonte; Trasímaco, o sofista; Platão e seus dois irmãos, Adimanto e Gláucon (Interlocutor principal de Sócrates). Bifurca-se no diálogo o método de Sócrates e de Platão, com a falência daquele (Livro I). Tentativa de estabelecimento de um novo paradigma, através do Método de Platão: é a ordem social é que define o melhor de cada u. Segundo Havelock “somente 1/3 da obra trata da questão do Estado. O resto “questões são daquelas que não se encaixam num tratado moderno sobre política. O Livro X é um exemplo disso” (Havelock, 1996, p. 19). A verdade é que metade da obra se encarrega de expulsar os poetas da educação grega; ataque frontal e impiedoso à literatura grega.

³ Expressão designadora do espírito grego originário, uma espécie de força formadora, ideário de vida que se regeu para além da educação, se adentrando em todas as esferas da convivência, marcado por uma ideia humanista e não individualista; pela tese de que “acima do homem como ser gregário ou como suposto eu autônomo, ergue-se o Homem como ideia. A ela (a essa ideia) aspiram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos” (Jaeger, 2013, p. 12).

⁴ Politéia (constituição ou forma de governo de uma pólis ou Cidade-Estado); tudo que diz respeito à vida pública de um Estado, incluindo os direitos dos cidadãos (Platão. *A República*. (Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). 9ª ed. Fundação Calouste Gulbeinkian. Lisboa: 2005. p. 14).

Sustenta-se inicialmente que: a) a exclusão⁵ dos poetas, para além de quaisquer razões, como defende Platão em *A República*, elimina um elo fundamental da trindade grega, ideário de constituição desta nação. Não conceber a poesia, inclusive a imitativa, de base homérica – alvo da reprovação de Platão ao seu plano de construção do seu projeto de Estado – é desconsiderar o espírito comunitário, de essência de transmissão oral do conhecimento e da vida, que regou por mais de oito séculos a vida grega, de uma Paidéia cujos representantes não são apenas os “artistas mudos – escultores, pintores, arquitetos -, mas os poetas e os músicos, os filósofos, os retóricos e os oradores, quer dizer os homens do Estado” (Jaeger, 2013, p. 16); b) tal rejeição, em *A República*, em nome de uma nova *paideia* - desta feita marcada pela elevação dos filósofos, guardiões e mantenedores de sua República, em essência justa e de almas nobres – relega, sem mais nem menos, à condição vil e deformadora a inquestionável ação educadora da poesia, baseada no milenar mito grego tão decantado por Homero e, inclusive, também divinizada pelo próprio Platão no complexo diálogo *Fedro*⁶; c) a rejeição enterra nos escombros do solo grego a poesia educativa, cujas raízes milenarmente estão fincadas “nas camadas mais profundas do ser humano” (Op. cit, p. 62), poesia que transporta um anseio espiritual, um anseio humano, um devir; que é, por natureza, universal e plenitude imediata e viva.

Neste ponto, Jaeger chega a afirmar ser ela “mais vital ao grego que o conhecimento filosófico”, já que, segundo este pensador “tem mais vantagem que qualquer ensino intelectual e verdade racional” (Op. Cit. p. 62). Nesta perspectiva, de maneira não menos radical se posiciona Havelock: “Sua obra, na melhor das hipóteses, é frívola e, na pior, perigosa tanto para a ciência quanto para a moral; os maiores poetas gregos, de Homero a Eurípides, devem ser excluídos do sistema educacional da Grécia” (Havelock, 1996, p. 20); d) o ataque sistemático de Platão, em face do que ele pensa acerca do grande desserviço que a poesia imitativa⁷ promove na educação do

⁵ Preferi usar a expressão ‘exclusão’ ao invés de ‘expulsão’ expressão esta francamente utilizada pela fortuna crítica. Sobre este ponto à frente discorrerei mais detalhadamente.

⁶ Ao tratar da capacidade do êxtase poético entre as belas ações do delírio divino do cantor como mantenedor da glória do mito, Jaeger assim declara: “quando a musa fecunda uma alma delicada e imaculada, esta (a do poeta) recebe a inspiração e é lançada em transporte, que se exprimem em odes e em outras formas de poesia, celebrando as glórias dos Antigos e assim contribuindo para a educação da posteridade. Seja quem for que, sem a loucura das Musas, se apresente nos umbrais da Poesia, na convicção de que basta a habilidade para fazer o poeta, esse não passará de um poeta frustrado, e será ofuscado pela arte poética que jorra daquele a quem a loucura possui” (Platão, *Fedro ou da Beleza*. 6ª ed. Lisboa: Portugal. Guimarães Editora, 2000. 245a).

⁷ No livro X de *A República*, Platão define, na sua Teoria da Imitação, o status a que devem estar submetidos os poetas, a ele todos imitadores em terceiro grau, isto é, longe da verdade, por fazerem apologia a fantasmas. Ao se dirigir a Homero é taxativo: “Meu caro Homero, se, relativamente à virtude, não estás afastado três pontos da verdade, nem és um fazedor de imagens, a quem definimos como um imitador, mas estás afastado apenas dois, e se fostes capaz de conhecer quais são as atividades que tornam os homens melhores ou piores, na vida particular ou pública, diz-nos que cidade foi, graças a ti, melhor administrada, como sucedeu com a Lacedemônia, graças a Licurgo, e com muitas outras cidades, grandes e pequenas, devido a muitos outros?” (...) “Por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artifices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios” (...) “Quando alguém nos anunciar, a respeito de outrem, que encontrou um homem conhecedor de todos os ofícios e de tudo quanto cada um sabe no seu domínio, e com não menos exatidão do que qualquer especialista, deve responder-se a uma pessoa dessas que é um ingênuo, e que, ao que parece, deu com um charlatão e um imitador, por quem foi iludido, de maneira que lhe pareceu um sábio universal, devido a ele não ser capaz de extremar a ciência da ignorância e da imitação” (*República*, X, 598d); Para Platão, a poesia marcada essencialmente pelo

jovem grego, pode estar diretamente ligada a razões aparentemente justificadas: a primeira delas tem a ver com o passo histórico lento e contínuo de mudança de paradigma⁸, de uma cultura essencialmente oral para escrita; de uma visão de mundo oral e mitológica, terrena, sensível, portanto, para um paradigma do céu, do mundo da inteligibilidade, da razão, daquela que Platão chama de “a melhor parte da alma, esta que está cheia de contradições” (*República*, X, 603d). Qualquer poesia afora a esta é a representante da pior parte da alma, a da “força que o arrasta para a dor, à aflição, ao desgosto, às lamentações, aos gemidos” (*República*, X, 604b). Aqui, pouco importa se a cidade, por ele pensada, exista ou não. O que vale é contemplar o céu e marcar nele o ideário de vida de cada um. Este, a partir de então, deveria ser o modelo que o filósofo perseguiria: é este o novo paradigma.

Em outra perspectiva, embora desde o séc. VI já existissem registros de que a escrita estava divulgada e, com efeito, houvesse um comércio apreciável de livros, a verdade é que era a poesia oralmente transmitida (quer pelos rapsodos, quer pelos atores dramáticos) o principal meio de educação e veiculação de conhecimentos”. (Pereira. In: Introdução à *República*, p. 12).

A crise, pelo menos aos olhos de Platão, se instalara. A solução imediata e peremptória de entregar sua República à nobreza das virtudes⁹ e conhecimentos superiores dos filósofos seria a solução de curto prazo. A busca da virtude maior, a Justiça, conduz à verdade, Deus. Sem esta busca, seu projeto de cidade perfeita estaria fadado ao fracasso. Os poetas, aos olhos de Platão, imitadores por excelência, deveriam ser excluídos de sua República, já que são “imitadores da natureza humana, esta fragmentada em partes ainda mais pequenas, de modo que é incapaz de imitar bem muitas coisas ou de executar bem aquelas mesmas de que as imitações são cópias”. (*República*, III, 395b).

Por outro lado, ao tratar no Livro III de *A República*, da formação moral dos guardiões de sua cidade perfeita, Sócrates elenca o conjunto de qualidades que estes devem possuir para atingirem a virtude plena, inclusive adquiridas desde a infância: “coragem, sensatez, pureza, liberdade e todas as qualidades dessa espécie” (*República*, III, 395c). Mas adverte:

A baixaza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade. Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas

caráter emotivo, sentimental e de imitação da forma mais vil do mito grego: “Se levamos a sério as histórias dos deuses, heróis e homens comuns. Elas estão cheias de assassinatos e incestos, crueldade e traições; de paixões descontroladas; de fraquezas, covardias e maldades. A repetição de tais coisas só pode levar mentes jovens e influenciáveis à imitação. A censura constitui a única garantia” (Havelock, 1996, P. 25).

⁸ Para tratar da ideia de mudança de paradigma, recorro aqui a Thomas Kuhn, na obra *Estrutura da Revolução Científica*, para quem paradigmas “são realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1991, p. 13).

⁹ Expressão cara à República, a virtude para Platão é algo inato, “uma qualidade que o indivíduo traz consigo e que, portanto, não pode ser ensinada (.1lénon)” (Disponível em: <https://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf>. Data da consulta: 01/11/2023). A Justiça, a busca inarredável da verdade primeira, Deus, seria o modelo de virtude a ser seguido. Na constituição de seu projeto de cidade perfeita, a busca da razão, da Justiça, virtudes maiores, seria a Constituição parametrizador. Ao contrário, qualquer projeto humano que conspirasse contra essa busca deveria ser condenado, e aí inclui-se a chamada poesia imitativa.

desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência? (*República*, III, 395d)

Entretanto, não se supera um paradigma a toque de caixa. Os argumentos que conduzem à solução platônica sistemática de excluir os maiores poetas gregos¹⁰, de Homero a Eurípides, da nova *paideia*, isto é, do novo sistema educacional da Grécia, parecem transitar por um linha tênue que separa, de um lado, a crença ingênua numa verdade inelutável: a tentativa de impor, à força espartana, um Estado cuja virtude máxima repousa na justiça a todos, sob os influxos da razão e do conhecimento, por meio da ação dos filósofos; por outro lado, da completa exclusão das formas de ação artístico-poéticas de caráter mimético que denegririam esse intuito, quais sejam todas as que enfraqueceriam as ações nobres dos educandos, as decorrentes dos efeitos da imitação poética: o amor, a ira, as paixões penosas, os sofrimentos, as derrotas, as dores humanas, os prazeres carnavais, em outras palavras, tudo que provocaria encanto e sedução, quer sejam por meio de cantos, hinos ou tragédias ou tragédias.

Para Platão, a única exceção, em relação à utilidade do que chama de a boa poesia seria apenas quando esta pudesse proporcionar “hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais” (*República*, X, 607a) Nas demais situações, provocam “destruição da inteligência”. (Op. cit, idem); segundo Havelock, uma “espécie de doença para a qual o autor detém a cura: poesia, veneno intelectual e inimiga da verdade (Havelock, 1996, p. 20). Platão, se utilizando do discurso de Sócrates, provavelmente reproduzindo citações de poetas antigos, delimita precisamente o lugar da filosofia e o da poesia, esta uma sedutora por excelência. Afirma:

É antigo o diferindo entre a filosofia e a poesia. Realmente, lá temos a ‘cadela a ganir ao dono’ e a ‘que ladra’, e o ‘homem superior a proferir palavras vãs’, e o ‘bando de cabeças magistras’, e os ‘que pensam sutilmente’, como afinal ‘vivem em penúria’, e mil outras provas da antiguidade do antagonismo entre elas” (*República*, X, 607b-c).

Para Platão, nada, nem a poesia mimética pode obscurecer nem macular o interesse maior: a busca pela justiça e outras virtudes. Defesa estranha, considerando-se o fato de que, por natureza, sua *República* se constituía em essência aristocrática. Aqui ele é radical:

É um grande combate (...), é grande, e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e as outras virtudes (*República*, X, 608c).

Alvo central do projeto de sua República e virtude maior a ser perseguida, a ideia de Justiça em Platão é dissecada nos Livros I e II. Para Sócrates, em longa conversa com Gláucon, seria a musa a ser perseguida. Sua essência e gênese “se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças - e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça”. (*República*, II, 359a). Uma espécie de mediadora entre extremos.

Sócrates e Gláucon delimitam três categorias de bens: a) “os que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si

¹⁰ O fato é que metade da obra, Platão, por vias diretas e/ou indiretas, se encarrega de expulsar os poetas de origem mimética da educação grega. Seria este um ataque frontal e impiedoso à literatura grega?

mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos” (*República*, II, 357b); b) os que amamos por si mesmos e por suas consequências, dentre os quais situa-se o bom senso, a visão, a saúde e justiça, bens que geram a felicidade (Op. cit, idem); e c) “bens que exigem boa vontade; nós os buscamos não por eles mesmos, mas pelas recompensas e as outras vantagens que proporcionam: ginástica, a cura de uma doença, o exercício da arte médica ou de outra profissão lucrativa (*República*, II, 357, c-d).

Inserida na segunda categoria de bens, a busca da Justiça – geradora de felicidade – conduz a uma constatação inequívoca: a justiça não é um bem individual. Ninguém é justo por vontade própria, mas sim por obrigação. Logo, o diálogo conduz a mais uma conclusão: a distinção entre ser e aparentar sê-lo: “A extrema injustiça consiste em parecer justo não o sendo”. (*República*, II, 361a). Neste momento Sócrates contrapõe na argumentação duas situações extremas: a primeira, refere-se a alguém autenticamente injusto a vida inteira, mas aparentemente justo, este “que terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo” (*República*, II, 361c). Ou:

Os pais apregoam e recomendam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, necessidade ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parecer ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens Gláucôn há pouco enumerou, e que o justo tem, devido a sua reputação (*República*, II, 363a)

Já na segunda cena, vemos aquele que

sem cometer falta alguma, tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas consequências. Que caminhe inabalável até a morte, parecendo injusto toda a vida, mas sendo justo, a fim de que, depois de terem atingido ambos o extremo limite um da justiça, outro da injustiça, se julgue qual deles foi o mais feliz (*República*, II, 361C-d).

Contudo, Sócrates é implacável, mais uma vez, com os poetas. Seriam estes responsáveis e/ou porta-vozes dos deuses na reprodução de vícios e valores de aparência de justiça. Para ele “junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte do que o justo” (*República*, II, 362b), já que “no Hades pagaremos a pena das injustiças aqui cometidas, nós ou os filhos dos nossos filhos” (*República*, II, 366a). Desta forma, a atitude de ser justo em nada

tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, ‘uma vez que a aparência’, como me demonstram os sábios, ‘subjuga a verdade’, e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo” (*República*, II, 365c).

Em outras palavras, no dizer de Sócrates, “se formos justos, só estaremos livres de castigo por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça” (*República*, II, 366a).

A acusação contra os poetas se tonifica neste passo:

Se, porém, existem (os deuses), e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram de sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de

molde a deixarem-se fletir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas (*República*, II, 365e).

A chamada poesia de caráter imitativo é denunciada por Platão como encantadora e, por isso, ‘venenosa’ e distante da verdade; jamais se aprazaria de bom grado na sua *República*. Condena-se qualquer forma de expressão artístico-poética (poesia, sob a forma trágica, especialmente; ou quaisquer formas de canto) que conduzissem ao encanto, à sedução e às paixões, para ele, enganadoras.

Entretanto, deve-se levantar algumas questões caras a esse respeito, em especial em relação aos efeitos referentes ao que chamo do *ethos* da poesia para a vida do povo grego tanto na velha *paidéia*, quanto no novo paradigma proposto por Platão.

Em primeiro lugar, no tocante à tese, por ele bastante elencada, de que a poesia pode oferecer uma defesa de si própria e se salvar, desde que não se apoie nas dores e sofrimentos alheios – de inspiração no velho mito – situação que a situaria bastante longe da verdade por ele aclamada. O preço ser pago pela própria poesia para atingir tal plenitude parece, ao meu ver, impagável, já que ele a trata, na verdade,

como uma espécie de prostituta, ou como uma Dalila que pode seduzir Sansão, se ele o permitir, e privá-lo, assim, de sua força. Ela pode encantar e persuadir e adular e subjugar-lo, mas estes são exatamente os poderes que são tão desastrosos. Se ouvimos, somente ousamos fazê-lo quando opomos ao seu encanto o nosso próprio poder. Devemos repetir sempre a nós mesmos a linha de raciocínio que seguimos anteriormente. Devemos nos manter alertas: "O ouvinte deve estar prevenido, receando pelo seu governo interior". (Havelock, 1996, p. 21)

Parece, com efeito, equivocada a estratégia do combate platônico de difamar a chamada poesia imitativa seguido da simples advertência para que o povo grego passasse a rezear de ‘seu governo de si’ e desacreditasse da força vital e centenária que até então a poesia exercia nos diferentes comportamentos humanos, através da sublimação da dor e do sofrimento – pelo viés do mito. O fato de, em alguns momentos do diálogo, reconhecer Homero como o maior dos comediógrafos, bem como o de relativizar o uso da poesia homérica apenas nas condições já citadas acima, ou de reconhecer o caráter sedutor e de encantamento de sua poesia, pode não se constituir como uma forma de retratação. Ratifica-se aqui a tese de Havelock segundo a qual “na verdade, os termos em que ele faz uma concessão à poesia, para defender sua causa se ela o desejar, são por si mesmos condenáveis” (Havelock, 1996, p. 21).

Em segundo lugar, questiona-se se por trás do grande combate de Platão à poesia imitativa, presente na linguagem poética – sublimação da vida, sofrimento, dor e morte do povo grego - não estaria também delineado um novo paradigma, agora deslocado para o caráter utilitarista desta mesma poesia, isto é, a serviço da virtude máxima da justiça. Assim, todos os poetas, enquanto imitadores em terceiro grau, não passariam de apologistas da fantasmagoria, “meros imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem” (*República*, X, 601a), mas jamais atingiriam a verdade. Seriam embusteiros:

Por meio de palavras e frases, sabem colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando disseram sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia (*República*, X, 601a).

Mais uma vez, Sócrates é implacável com os poetas: para além de os classificarem enquanto afastados três estágios da verdade, e equiparados aos pintores enquanto imitadores da aparência, parece diminuí-los cada vez mais, na medida em que contesta seu objeto de apreciação:

Temos, pois, de examinar se essas pessoas não estão a ser ludibriadas pelos imitadores que se lhes deparam, e, ao verem as suas obras, não se apercebem de que estão três pontos afastados do real, pois é fácil executá-las mesmo sem conhecer a verdade, *porquanto são fantasmas e não seres reais o que eles representam; ou se tem algum valor o que eles dizem, e se, na realidade, os bons poetas têm aqueles conhecimentos que, perante a maioria, parecem expor tão bem* (*República*, X, 599a, grifos nossos).

Todavia, esta mesma estrutura poética, se estiver a serviço dos interesses da nova *paideia* proposta pelo ideário platônico, seria bem-vinda. Assim, o “alvo de Platão: a experiência estética¹¹; um veneno psíquico cujo antídoto deve estar sempre à mão; o ataque exatamente à forma e à essência do discurso poético, suas imagens, seu ritmo, sua qualidade como linguagem poética” (Havelock, 1996, p. 21); a crítica impiedosa a tais imitadores e deformadores das mentes pueris dos jovens gregos, tudo rapidamente se converteria em solução e cura se respondessem aos anseios da República platônica. Percebe-se, com efeito, aí mais um ponto contraditório. Segundo Havelock, as

qualidades que aplaudimos neles: sua versatilidade, sua universalidade, seu domínio do espectro das emoções humanas, sua eloquência e sinceridade assim como sua capacidade de dizer coisas que somente eles podem dizer e revelar em nós mesmos aquilo que somente eles podem revelar. (Havelock, 1996, p. 22).

O ataque platônico e a respectiva condenação à velha *paideia* grega – sob a justificativa de que tudo que se relacione e/ou incitasse à expressão do sentimento e das dores do povo¹² poderia macular o projeto utópico da *República* em busca da virtude máxima da justiça - parece incompreensível porque exclui a possibilidade de, no próprio projeto platônico, poder estar presente qualquer forma de expressão da subjetividade humana que não seja a preconizada pela razão superior, isto é, pelos filósofos, a que apenas vê a melhor parte da alma aos privilegiados, relegando aos poetas imitadores a representação da pior parte. É nesta defesa que Platão é peremptório: a parte da nossa alma que nos faz sofrer é irracional e preguiçosa, daí o fato de ser esta poesia de base imitativa prestadora de mau serviço ao povo, e cujo representante, os poetas, fazem trabalho de pouco valor.

3 CATEGORIZANDO AS PISTAS DESAFIADORAS

¹¹ É fato que, segundo Jaeger, não se pode dissociar a história do povo grego sem a literatura. “No pensamento grego, o legislador encontra-se, em certo aspecto, muito mais próximo do poeta que o artista plástico” (...) “A palavra e o som, o ritmo e a harmonia, na medida em que atuam pela palavra, pelo som ou por ambos, são as únicas forças formadoras da alma, pois o fator decisivo em todas a *paidéia* é a energia, mais importante ainda para a formação do espírito do que para aquisição das aptidões corporais no *agón*” (...) Ademais, não possuímos nenhuma tradição escrita dos séculos anteriores à idade clássica além do que nos resta de seus poemas” (Jaeger, 2013, p. 16-17). Estes são determinantes para a chama experiência estética do povo grego.

¹² Mediante essa representação, ele (o poeta) pode liberar em nós uma reserva correspondente de reação empática e evocar uma grande variedade de emoções. Todas elas perigosas, nenhuma admissível”. (Havelock, 1996, p. 22).

Compreende-se a ideia de desafio aqui construído e apoiado por comentadores sob duas naturezas de enfoque: o primeiro, político; e o segundo, estético. A defesa radical, por parte de Platão, da completa exclusão dos poetas de seu projeto de República - em especial os que, alegava ele, praticavam a chamada poesia de natureza imitativa, segundo ele tão nociva à formação dos futuros guardiões do Estado – traz no seu bojo uma reflexão política crucial aqui apresentada na seguinte questão-problema: como excluir os poetas, sob a acusação de imitadores e maus exemplos, de qualquer projeto de constituição política do Estado grego, se são eles, milenarmente, parte da trindade grega, no dizer de Jaeger, junto com os “homens de Estado e sábios”? (Jaeger, 2013, p. 15). Aqui, portanto, vislumbra-se o primeiro enfoque a ser investigado.

No segundo, de natureza estética, pretende-se identificar, nos diálogos investigados¹³, duas estratégias linguístico-discursivas que ora se aproximam ora reproduzem aspectos e/ou características da poética homérica ou da prosa de Hesíodo, alvos da crítica platônica, a seguir discriminadas: a primeira refere-se à reprodução da técnica pedagógica não só da retomada de elementos caracterizadores do mito,¹⁴ mas também de personagens centrais da constituição do ideário de formação do homem grego, a partir de Homero e Hesíodo, para justificar o seu projeto de cidade perfeita.

Dois pontos chamam atenção à abertura deste tópico: em primeiro lugar, o reconhecimento platônico da tese de que recordar é sofrer, atitude típica de alma pequena, arrebatada, volúvel e iracível e, portanto, um ato sempre condenável; em segundo, a constatação de que apenas as almas grandes agradariam à multidão e seriam capazes de governar a *República*. As almas pequenas, influenciadas pelos poetas imitadores (tragediógrafos, comediantes e cantores de tudo que é espécie) se alimentariam da parte mais irracional e vil humana que não distinguiria “entre o que é maior e o que é menor, (...) forjando fantasias” (*República*, X, 605c), tudo bastante longe da verdade.

No primeiro dos pontos aqui apontados, trata-se da tese do sofrimento imantado pelo recordar como sendo típico de almas pequenas e danoso à formação de sua *República*. Percebe-se na defesa platônica uma possível contradição a qual se explicita a partir das seguintes questões: a) como negar a tese da recordação, se – por exemplo – no próprio conceito de imortalidade da alma (já expressa no *Fédon*), detalhado no Mito de Er¹⁵, Platão lança mão de, pelo menos, 13 referências, mencionando personagens da *Ilíada* e da *Odisseia*, de Homero, bem como algumas na *Teogonia*, de Hesíodo.

¹³ A análise parte das compreensões de Justiça e formação pedagógica dos jovens gregos à cidade perfeita, mais precisamente propostos nos Livros II, III e X de A República.

¹⁴ Mito de Er (614b – 621c). “Ao principiar a narrativa, Platão recorre ao modelo homérico, ‘Os contos Alcínoo’, designação genérica dada aos Cantos IX a XII de A Odisseia, em que o herói dos mil expedientes desenrola perante os reis dos Feaces as suas fantásticas aventuras. A referência ao padrão homérico, ao tratar da escatologia, era nossa conhecida do Górgias, cujo mito era posto sob essa autoridade. Mas agora o nome de Alcínoo é utilizado para formar um jogo de palavras com o adjetivo Alkimos (Valoroso) que qualifica o imaginário informador”. (Peireira, 2005, p. 20)

¹⁵ Para ratificar o sentido da sua escatologia como estratégia de impor um sentido moral ao seu pensamento, Platão lança mão do chamado Mito de Er. Trata-se de Er, um soldado que morre em uma batalha. Seu corpo passou dias jogado no campo. Quando é recolhido e posto na pira, Er revive. Na parte final de A República, Platão conta a experiência de quase morte de Er e sua viagem ao mundo dos mortos. A partir daí passa a relatar com detalhes o que vira no além. Detalha-se a narrativa no livro X de A República (614c – 621d). Conta Er que os juizes

Quadro 1 – Referências do mito presentes em A República.

Personagem	Descrição sucinta
As Moirai	Presente na <i>Ilíada</i> , representa, para cada um, o seu destino fixo inamovível. O número e os nomes dessas divindades surgem pela primeira vez em Hesíodo, na <i>Teogonia</i> (218, 905).
Profeta	Intérprete dos deuses. Intitula-se Píndaro no <i>Péon VI. 6</i>
Gênio (<i>Daimon</i>)	A partir de Hesíodo, intermediário entre os deuses e os homens.
Hades	Na <u>mitologia grega</u> , é o deus do <u>mundo inferior</u> e dos <u>mortos</u> .
Orfeu	Músico dos deuses. (Eurípedes, de <i>Alceste</i> 357-302)
Tamiras	Presente na <i>Ilíada</i> , de Homero. (II, 594-600)
Ájax Telamônio	Um dos guerreiros aqueus presente na <i>Ilíada</i> e na <i>Odisseia</i> , de Homero.
Ulisses	Personagem central da <i>Odisseia</i> .
Agamémnon	Rei de Micenas e chefe supremo da expedição à Tróia. No regresso é assassinado por sua esposa Clitemnestra e por Egisto. Referências na <i>Ilíada</i> e na <i>Odisseia</i> .
Atalanta	Era caçadora e só aceitava por marido quem a vencesse na corrida.
Epeio	Autor do cavalo que invadiu Tróia, cena de a <i>Ilíada</i> , de Homero.
Tersites	Única figura moral e fisicamente inferior da <i>Ilíada</i> , de Homero.

(Fonte: X, 614c-620d)

Nesta compreensão, pertinente é a fala de Pereira:

Aos mitos criticados, como vimos, nos Livros II e III, vêm, por conseguinte, substituir-se outros, do género dos que deverão servir para educar os habitantes da cidade ideal. São estes mitos construções que vêm aligeirar a demonstração racional, a que a discussão dialética se dedicara ao longo da obra. (Pereira, 2020, p. 23).

Esta é, portanto, a questão central: Platão meio que ressignifica e/ou reincorpora o mito, razão pela qual não justificaria a tão ácida crítica aos responsáveis por decantá-lo milenarmente, os poetas. Entretanto, embora adjudique a Apolo de Delfos a competência para decidir, na sua República, em matéria religiosa (427 b-c), estabelece uma cisão política explícita:

E, ao fundarmos a cidade, a ninguém mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos estes assuntos, é o intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no omphalos, no centro da Terra. (*República*, IV, 427b-c).

o encarregaram de relatar o que vira, mais precisamente a sorte a que cada uma das almas se submeteria proporcional às suas escolhas, cabendo a cada um ‘pagar’ o preço das escolhas de cada um. Entretanto, faz uma advertência: “Deve-se saber sempre escolher o modelo intermediário dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade” (*República*, X, 619a).

Em outra dimensão, Cornelli propõe, a partir da defesa obsessiva de Sócrates da justiça, em toda a *República*, duas naturezas de motivação, as quais apontam, ademais, para a ideia de retomada do mito: a religiosa, através da busca de *Dikaioyne* (deusa da Justiça, com letra maiúscula. (Cf: *República*, II 370a4), virtude responsável por manter cada parte da alma e cada grupo da pólis nos limites da sua função própria, sempre pelo medo de cometer a impiedade em não a defender; e a teológica, “na medida em que é a Justiça a deusa a ser revelada pela apologia que dela fará Sócrates, ao procurá-la em toda parte”. (Cornelli, 2019, p. 5).

4 FÁBULAS E MITOS: NOVOS PARADIGMAS DE UMA PAIDÉIA GREGA?

A flexibilização, proposta por Sócrates, na possibilidade de contação do gênero fábula¹⁶ como estratégia de formação do projeto de *paideia* platônica, aponta para certos desafios para o discurso de Platão. Para tratar disto, recorre-se a uma pequena parte do conceito de fábula, delineado por Lobato: a fábula não seria mais que “O maravilhoso açúcar que disfarça o medicamento amargo e torna agradável a sua ingestão. O autor nada mais fez senão dar forma às velhas fábulas que Esopo, La Fontaine e outros criaram” (LOBATO, Monteiro. *Fábulas de Narizinho*, 1921, s. p.). Está implícito no ‘açúcar’, na doçura, na aparente ingenuidade da fabulação o ‘medicamento amargo’ da vida e suas vicissitudes, representado pelo conteúdo moral que carrega a fábula. Assim declara Sócrates:

Sócrates — Nós não começamos contando fábulas às crianças? Geralmente são falsas, embora encerrem algumas verdades. Utilizamos essas fábulas para a educação das crianças antes de levá-las ao ginásio.

Adimanto — É verdade.

Sócrates — Este é o motivo por que eu dizia que a música deve preceder a ginástica.

Sócrates — Sendo assim, vamos permitir, por negligência, que as crianças ouçam as primeiras fábulas que lhes apareçam, *criadas por indivíduos quaisquer*, e recebam em seus espíritos entender, quando forem adultos?

Sócrates — Portanto, parece-me que precisamos começar por vigiar os *criadores de fábulas, separar as suas composições boas das más*. Em seguida, convenceremos as mães e as mães a contarem aos filhos as que tivermos escolhido e a modelarem-lhes a alma com as suas fábulas muito mais do que

¹⁶“Curta narrativa, em prosa ou verso, que tem entre as personagens animais que agem como seres humanos, e que ilustra um preceito moral (as f. de Esopo)” (Disponível em: < https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#1>. Data da consulta: 01/11/2023); “As fábulas constituem um alimento espiritual correspondente ao leite da primeira infância. Por meio delas a moral, que não é outra coisa mais que a própria sabedoria da vida acumulada na consciência da humanidade, penetra na alma infante conduzida pela loquacidade inventiva da imaginação. Essa boa fada mobiliza a natureza, dá fala aos animais, às árvores, às águas e tece com esses elementos pequeninas tragédias donde ressurre a “moralidade”, isto é, a lição da vida. O maravilhoso é o açúcar que disfarça o medicamento amargo e torna agradável a sua ingestão. O autor nada mais fez senão dar forma às velhas fábulas que Esopo, La Fontaine e outros criaram. Algumas são tomadas de nosso “folklore” e todas trazem em mira contribuir para a criação da fábula brasileira, pondo nelas a nossa natureza e os nossos animais sempre que isso é possível” (Lobato. *Fábulas de Narizinho*, 1921, s. p.)
Fabulação (lat. *fabulatio*: discurso, conversação) 1. Atividade da imaginação que consiste em fabricar relatos fictícios. 2. Espécie de delírio que implica certa confusão entre o presente e o passado, expressando-se num discurso incoerente dominado pelas formas imaginárias de perceber. Ao tornar-se mórbida, a fabulação recebe o nome de mitomania. (Disponível em: < https://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japi-assu.pdf>. Data da consulta: 01/11/2023.

o corpo com as suas mãos. *Mas a maior parte das que elas contam atualmente devem ser condenadas.* (*República*, II, 377a-c, grifos nossos).

Na ordem do dia de seu projeto de uma *paidéia*, aponta-se para algo próximo a uma espécie de delírio pedagógico carregado de contradições: uso de um gênero quase que completamente condenado pelo próprio Sócrates, cuja essência reside em disfarçar as dores da vida em nome de uma moral imposta; o controle ostensivo do que contar, como contar e para que(m) contar; o reconhecimento da falsidade que transporta o gênero, do caráter fantástico, fabuloso e de mentira que lhe é peculiar, e mesmo assim recomendar o seu uso; o complexo controle qualitativo do que seria uma boa ou má fábula, apenas pela variável do conteúdo moral que ela carregaria. Tudo aponta para aspectos que se julgam contraditórios.

Nos passos seguintes, o ataque é dirigido a quem Sócrates denomina de responsáveis pelas grandes, e com efeito, falsas fábulas, Hesíodo e Homero. Entretanto, ao condenar, no universo de categorias de fábulas, a maioria destas pelo seu 'duvidoso e/ou depreciativo caráter moral, propõe uma categoria intitulada de mentira sem nobreza. Vejamos:

- Aquilo – disse eu – que se deve censurar antes e acima de tudo, que é sobretudo a mentira sem nobreza.
- Que é isso?
- É o que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar. (*República*, II, 377, d-e, grifos nossos).

Mais uma vez, Platão escancara a sua crítica aos poetas cultivadores da poesia mimética, para ele imitadores, se não se enquadrarem no seu projeto de cidade perfeita. Para tal, relativiza, inclusive, a mentira. Ao tempo em que acusa os acusados de mentirosos sem nobreza – já que estes conseguem delinear, do ponto de vista da fantasia literária, as fragilidades e potências dos deuses - abre brechas no seu discurso para a mentira com nobreza, esta como exceção necessária e episódica para seu projeto de República. Mas, questiona-se: como conceber a ideia de mentir com nobreza? Parece, tal defesa, muito mais ligada à tese de omitir nobremente. Sim, porque, as fontes de inspiração das fábulas a serem contadas aos jovens da República continuariam as mesmas construídas milenarmente pela tradição oral: as de inspiração homérica e de Hesíodo. Seria belo e nobre omitir, fantasiar a própria fantasia inerente à fábula, ao mito? A solução de Sócrates para essa espécie de maqueamento do próprio mito ao gosto de Platão passa necessariamente por duas palavras denunciadoras de omissão e evasividade, quais sejam: silêncio e segredo. Vejamos:

- Em primeiro lugar – respondi – a maior das mentiras e acerca dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Uranos tenha tido o procedimento que Hesíodo lhe atribui, e depois como Cronos se vingou deles¹⁷. E os atos de Cronos e o que sofreu por parte do filho¹⁸, ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova,

¹⁷ Teogonia (154-181), onde se conta como Uranos, que escondia nas profundezas da Terra os seus filhos, foi mutilado e destronado por Cronos.

¹⁸ Teogonia (453-506). Do mesmo modo, Cronos pretendia destruir todos os seus filhos, mas Reia subtraiu-lhe Zeus, dando-lhe uma pedra a engolir em vez do filho recém-nascido; quando cresceu, Zeus dominou o pai, fê-lo vomitar os outros filhos e alcançou o poder supremo.

ainda privada de raciocínio, mas antes *passar-se em silêncio*; mas, se fosse forçoso referi-lo, *escutá-lo-iam em segredo*, o menor número possível de pessoas, depois de terem sacrificado não um porco¹⁹, mas uma vítima enorme e impossível de encontrar, a fim de que fosse dado ouvi-lo a muitos poucos. (*República*, II, 378a, grifos nossos).

Silenciar, nesta circunstância, é se omitir, cujo efeito final é, fatalmente, maquiar a fantasia criada. Em outras palavras, reconfigurar a fábula, readequá-la e/ou ressignificando sua narrativa: a omissão, fundida ao segredo, não passaria de uma espécie de narrativa da própria narrativa, uma paródia da própria imitação, tão atacada por ele, isto é, um recorte grosseiro da fábula e, neste sentido, Sócrates cairia na própria armadilha argumentativa da qual se utilizou para atacar os poetas, segundo ele, imitadores. Aponta-se, por conseguinte, mais uma contradição neste momento.

5 TÉCNICAS NARRATIVAS: DISCURSOS E CONTRADIÇÕES NOS LUGARES DE FALA NA *REPÚBLICA*

Ainda, acerca da segunda estratégia, Platão propõe, para consecução de seu projeto de *República*, uma espécie de manual de classificação das categorias de gêneros poético-narrativos, subdivididas em formas de narrativas simples e mistas.

Nas primeiras, as formas do contar deveriam estar adstritas à reprodução indireta do fato, sem qualquer envolvimento pessoal e, digamos, intersubjetivo, do narrador. No Livro III, em conversa com Adimanto, Sócrates, embora negando a condição de ser poeta – já que estaria escrevendo o texto fora da métrica tradicional – reproduz lhe, esteticamente (e isto, diga-se, é narrativa fortemente poética, pela simplicidade, leveza e verossimilhança) fragmento da *Ilíada*, o que chama de técnica de narrativa na modalidade simples. Vejamos:

Se Homero, após ter dito que Crises trouxe o resgate da filha, como suplicante dos aqueus, principalmente dos reis, em seguida falasse, não como se fosse o próprio Crises, mas ainda como Homero, não se trataria de imitação, porém de mera narrativa. Seria aproximadamente desta maneira (exprimo-me sem metro porque não sou poeta): “O sacerdote chegou e pediu aos deuses que permitissem aos gregos conquistar Tróia e regressar sãos e salvos, mas que libertassem sua filha mediante resgate, por temor aos deuses. Ouvindo estas palavras, os outros concordaram. Contudo, Agamenon, irado, ordenou-lhe que se retirasse e não voltasse, sob pena de nada lhe valer sua condição de sacerdote. *Antes que sua filha lhe fosse devolvida, ela haveria de envelhecer em Argos, junto com ele. E mandou que se retirasse e não o irritasse mais, se quisesse voltar para casa a salvo.* Ao ouvir estas palavras, o ancião teve medo e se retirou do acampamento; em seguida *dirigiu numerosas preces a Apolo, invocando os atributos do deus, conjurando-o a recordar-se e a recompensar o seu sacerdote, que sempre, quer construindo templos, quer sacrificando vítimas, o honrara com presentes agradáveis*; como retribuição, pediu-lhe ardentemente que fizesse pagar os aqueus, com suas flechas divinas, as lágrimas que agora ele vertia”. É desta maneira, amigo, que se faz uma narrativa simples, sem imitação. (*República*, III, 393a-394b, grifos nossos).

¹⁹ O porco era o animal sacrificado nos Mistérios de Elêusis, cujas cerimônias rituais são evocadas pela linguagem usada em todo este trecho.

Ao que Sócrates denomina de narrativa simples e desprovida de envolvimento de qualquer natureza entre narrador e personagens, na verdade constitui-se como o arquétipo primeiro de uma modalidade de narrativa chamada discurso indireto. Contudo, um fato chama atenção nos diálogos platônicos, fortemente representado em *A República*, que também aponta para certa contradição: é reiterada a técnica narrativa na qual Platão fala através da boca de outros personagens.

Em outras palavras, estabelece duas naturezas de oposição: “opõe as obras em que o autor fala sempre em seu próprio nome e expõe a história àquelas em que ela segue o princípio da imitação e dá a palavra a uma personagem, tentando nos dar a impressão de que não é ele que nos fala²⁰” (Rivara e Compagnon, ap. Medeiros (2010, p. 1). Sócrates rigorosamente assumindo o lugar de fala de Platão, seria o representante fiel, espelho projetado, legítimo do discurso indireto, doravante D.I., no movimento da mimese platônica, no dizer de Compagnon e Rivara, “cópia, boa cópia” (op. cit, idem). Com efeito, ao ‘se esconder’, isto é, ao projetar seu lugar de fala no outro – inclusive assumindo todos os riscos, emoções e subjetividades deste - Platão experiencia um movimento de mimese de si para o outro e vice-versa.

Na técnica das narrativas mistas, com efeito, por ele condenadas, por se aproximarem da imitação²¹, o narrador assume-se e/ou incorpora a voz, as atitudes, bem como o lugar de fala das personagens, com repercussões diversas, quer sejam nas dores, tristezas, emoções, derrotas e sentimentos diversos. Para Sócrates, a expressão de tais sentimentos é mote fundante contra a constituição do processo pedagógico formador do jovem e futuro guardião de sua cidade perfeita. Logo, no Livro II, ao tratar da defesa da Justiça como a alma das mais belas virtudes, e pressuposto fundante ao seu processo de República, Sócrates é impiedoso contra os poetas imitativos, acusando-os de replicar – por meio da reprodução dos deuses – as fragilidades humanas mais rasteiras:

Se, porém, existem (os deuses) e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram de sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são do molde a deixarem *fletir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas*. (...) Se, porém, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios com o produto de nossas injustiças” (*República*, II, 365e, grifos nossos).

²⁰ Rivara e Compagnon, seguidos por Rosier, concordam em teses acerca da criação dos discursos direto (DD) e Indireto (DI) nos diálogos platônicos, opondo duas naturezas de mimese: a boa cópia, representando o DI; e o DD representante do simulacro na tradição grega, isto é, o discurso da falsidade. Seguindo, Rosier atribui ao DI como o discurso da lei, da verdade. “O caminho que se trilhou com Rosier serve também para pensar o percurso da gramaticalização destas duas formas de relato do discurso outro como produto de um tratamento de base lógico-sintática dado ao DI e DD, isto é, como produto de um processo que vai significando DD e DI na formação discursiva da lógica. Expliquemos revendo a passagem do DD, de simulacro, para discurso da verdade no século XIX, e a do DI, de discurso da lei, para discurso que falseia”. (Rivara e Compagnon, ap. Medeiros (2010, p. 1).

²¹ Teoria fundante e base da crítica impiedosa de Platão aos poetas de base homérica e da narrativa de Hesíodo. Inspirado nos novos paradigmas de um pensar filosófico com base na razão, na busca dos valores humanos firmados na justiça, ideal a ser buscado, Platão acusa os poetas e narradores, de inspiração dos feitos homéricos e de Hesíodo, de meros imitadores destes feitos, e de serem maus exemplos - sobretudo para educação dos jovens gregos e futuros guardiões de seu projeto de República - por disseminarem as dores, derrotas, frustrações, desencantos, tristezas e medos, através de (des)encontros entre humanos e deuses diversos. Para tal, através de uma escala de valores, relega os poetas, junto ao ofício dos pintores, a imitadores de terceira categoria, criadores de imagens, das aparências de virtudes; coloca os marceneiros como artífices da natureza, obreiros da cama real, portanto, de segunda categoria de imitadores; e Deus, como criador da natureza, a verdade, o ideal a ser imitado.

Mas, aqui surge uma questão central: qual a linha que separa a voz de Platão e a de Sócrates? Em que momento fala este ou aquele? É possível delimitar nas ‘vozes socráticas’, em *A República*, os lugares precisos de fala de cada um deles? Não estaria, neste sentido, imbricadas as vozes de Platão e de Sócrates? Não estaria aquele se utilizando da estratégia do discurso de natureza mista, por ele tão criticado, e aí mimetizando o próprio falar socrático? Logo na abertura do Livro II, assim declara Sócrates: “Ditas, portanto, estas palavras, *julgava eu* que estava livre de discussão. Mas, de fato, era apenas o prelúdio, ao que parece” (II, 357a, grifos nossos); ou na abertura do Livro III: “- Quanto aos deuses, aqui temos, pois – *disse eu* – aquilo que, em meu entender, aqueles que não de honrar as divindades e os pais, e que não de ter em não pequena conta a amizade uns dos outros...” (III, 386a, grifos nossos); ou ainda no caput do Livro X: “ – Ora, a verdade é que – *prossegui eu* – entre muitas razões que tenho para pensar que estivemos a fundar uma cidade mais perfeita do que tudo, não é de menores a nossa doutrina sobre a poesia” (*República*, X, 595a, grifos nossos); ou, ainda: “- Vamos pôr a questão desta maneira.

A poesia mimética, *dizíamos nós*, imita homens entregues a ações forçadas ou voluntárias, e que, em consequência de terem praticado, pensam ser felizes ou infelizes” (*República*, X, 603c, grifos nossos). Ou ainda mais:

– Aqui está o que *tínhamos a dizer*, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie. Era a razão que a isso *nos impelia*. *Apresentemos*, ainda, para ela não *nos acusar* de uma tal ou qual dureza ou rusticidade, que é antigo o diferindo entre a filosofia e a poesia (*República*, X, 607b, grifos nossos)

Em ambas as cenas, fundem-se dois ou mais complexos lugares de fala, nos quais é ostensiva a presença do discurso misto, tão execrado por Platão, base do que chama de poesia imitativa: Sócrates não passaria de ventríluco²² do discurso platônico. Nesta dialética, este é que autoriza àquele ao que tem de ser dito: nos dois primeiros exemplos, Platão comanda a voz de Sócrates; nos dois últimos, as vozes de Sócrates e de Glauco.

6 EXCLUIR OS POETAS SIGNIFICAVA EXCLUIR OS SERES E SUAS ALMAS: DESAFIOS DO NOVO PARADIGMA DA REPÚBLICA.

A questão que aqui se propõe é: como conceber qualquer modelo de Estado grego extirpando o ser, o espírito do homem que o habita? No pensar de Jaeger, “no melhor período da Grécia era tão inconcebível um espírito alheio ao Estado como um Estado alheio ao Espírito” (Jaeger, 2013, p. 14). Portanto, a dor, a saudade, a fragilidades humanas são inerentes ao homem, à comunidade grega, ao seu *ethos*. Tentar abominá-la não seria exercício vão? A arte grega, até o Séc. IV, é fundamentalmente a expressão do espírito da comunidade. Não é possível compreender o ideal agônico,

revelado nos cantos pindáricos aos vencedores, sem conhecer as estátuas que nos mostram os vencedores olímpicos na sua encarnação corporal, ou as dos deuses, como encarnação das ideias gregas sobre a dignidade da alma e do corpo humanos. (Jaeger, 2013, p. 16)

²²Que ou quem tem a arte de falar quase sem mover os lábios ou a boca, como se a voz não visse de quem fala”. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/ventr%C3%ADloquo>>. Data da consulta: 27/10/2023.

Ao tratar do caráter de funcionalidade da poesia grega, Cornelli adverte que esta era “responsável, não apenas por registrar e preservar a memória coletiva, mas principalmente por estabelecer as coordenadas cosmológicas da cultura, à qual servia como um instrumento de caráter fundamentalmente formativo (Cornelli, 2019, p. 3). Ainda segundo este pensador, não menos relevante era o elenco de funções vitais da poesia no ideário do povo grego:

Depositário da memória social” (Rodrigo, 2006, p. 525), “enciclopédia do saber relevante para a vida” (Achcar, 1991, p. 157), responsável pela “formação do êthos” (Villela-Petit, 2003, p. 55), a poesia “constituía el lazo com el pasado histórico y mitológico, y era el instrumento básico para la codificación y transmisión de valores compartidos en los ámbitos social, moral y religioso²³” (Marulanda, 2012, p. 115). (Cornelli, 2019, p. 3).

Nesta compreensão, ao impor, em nome de seu projeto de poder, tal classificação estética para a poesia, Sócrates põe em evidência uma radical mudança de paradigma: “da substância (Conteúdo das histórias até então narradas) para o estilo (como são e/ou deveriam ser narradas tais histórias)” (Havelock, 1996, p. 15).

É fato que, como afirma Pereira (2005, p. 20) “O diálogo é um ataque ao sistema educativo grego em vigor: substituição de uma tradição oral decorada por um sistema de instrução e educação completamente diferentes”, portanto, crise, no dizer de Thomas Kuhn, de um velho paradigma oral, comandado pela força do mito, e ascendência de um novo paradigma, sob os influxos do pensar, da razão, tudo comandado por uma dialética²⁴ finamente refinada.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propõe-se, neste momento, alguns pontos de reflexão que se julgam pertinentes e relevantes para este recorte de estudo. Em primeiro lugar, deduz-se como no mínimo estranha e desafiadora a acusação de que a poesia imitativa, alvo da crítica de Platão, na *República*, traz como efeito “uma destruição da inteligência” uma espécie de doença para a qual o autor detém a cura; “poesia, veneno intelectual e inimiga da verdade” (*República*, X, 607b3-ss).

O exagero na dose do discurso tenta desqualificar, em nome do novo paradigma de um pensar racional, portanto filosófico, um elo milenar e fundamental da trindade grega, ideário de constituição desta nação: a voz do povo, o senso comunitário, cuja essência está na poesia, da dor, do sofrimento, da tragédia, das desesperanças, poesia cantada e falada pelos seus representantes mais fiéis, os poetas. Na sanha da constituição de um tipo ideal de homem para gerir uma cidade também ideal, Platão teria dado dá as costas ao povo grego, ~~às massas~~, aos seus anseios e tristezas. Os poetas que cultivam a poesia mimética, com efeito, tidos como periféricos e bruxos dos maus exemplos, devem ser eliminados, ervas daninhas, já que – ao

²³ “A poesia constituía o laço com o passado histórico e mitológico, e era o instrumento básico para a codificação e transmissão de valores compartilhados nos âmbitos social, moral e religioso” (Tradução livre).

²⁴ Para Sócrates, o método dialético “é o único que arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie do lodo bárbaro em que se encontra atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes”, (*República*, VII, 533c-d), inclusive a poesia, desde que não seja a imitativa, mas a que eleve a alma, e que só trate dos feitos heroicos.

(de)cantarem os mitos, as dores e as tristezas do povo – expõem o lado mais sombrio da alma do homem.

Entretanto, aqui se configura o segundo ponto de reflexão: para impor o seu projeto de poder, teria que excluir do meio do povo os maus exemplos, os poetas, para ele imitadores por excelência e, para tal, propõe, inclusive, categorias (narrativas simples e mistas) de análise para enquadrá-los. Categoriza-os como imitadores, ao rebaixarem e/ou exporem o lado mais sombrio da alma humana, isto é, suas dores e fraquezas, danosas à sua cidade perfeita. O problema é que, ao se esconder nas vozes de seus interlocutores, durante todos os diálogos, se utiliza dos mesmos expedientes estéticos que acusa nos poetas. Isto é, com efeito, contraditório no seu discurso.

Em um terceiro momento, ao tempo em que condena os elementos e/ou referências ao mito grego – representado pelo olhar homérico e de Hesíodo - como exemplos nocivos a sua cidade perfeita, já que exporiam, ao seu olhar, também as partes mais vis da alma humana – Platão os utiliza para configurar o seu projeto de uma *paidéia* de cidade perfeita. Temas caros à formulação de seu projeto de República, tais como o da escatologia, a reencarnação ou a metempsicose (Mito de Er); ou o do anel de Giges (Sobre a força da Justiça e da imortalidade da alma, além de outros temas), dentre outras referências, citadas neste texto, todos são recontados à luz do mito. Eis, portanto, mais um elemento desafiador. Render-se ao mito, à contação das fábulas (apenas a uma pequena parte delas, as que ele entende que seriam instrutivas), à possibilidade da boa mentira, à adoção do que compreende como a música que engrandece a alma, enfim, à constituição de um pensar para a formação de um homem ideal, tudo isso, do ponto de vista pedagógico parece inconcebível.

Com efeito, percebe-se que, na tentativa de instauração de seu projeto político e educativo de uma cidade perfeita, inserido em um movimento do pensamento ocidental para um novo paradigma de pensamento – de uma *paidéia* milenarmente concebida a partir de um *ethos* de vida do povo grego comandado pela força da voz poética para o pensar racional e sistemático de base filosófica – Platão exagera na dose, ao recomendar a exclusão dos poetas, estes que, milenarmente, por vias orais, eram educadores. Eis mais um ponto relevante na análise. O controle ostensivo do produto poético – o que, como, bem como a quem dizer o que tem de ser dito – fere frontalmente a essência da liberdade e, com efeito, do pensar do povo grego.

Por fim, vale uma constatação final: o ataque de Platão aos poetas, senão injusto, desproporcional e, pedagogicamente inconcebível, pode esconder uma crítica bem maior: o grande antagonismo de princípios filosóficos que se escancara entre um paradigma de poesia, da voz, do sentir, em franca crise, e o da filosofia, da palavra, da razão, surgente. Nesta crise, Platão, impiedosamente, ao propor a poesia como norma de conduta, destrona o mundo do mito, das aparências, das fantasias, dos dramas que os poetas descrevem como reais, e introduz o conhecimento do ser como novo mundo. Platão só esqueceu de uma coisa: não é a isso que o texto poético se presta. É impossível prender o real da poesia. Aristóteles, parece, em *A Poética*, corrige esse deslize de seu mestre. Mas, isso é outra história.

REFERÊNCIAS

CORNELLI, Gabriele; COSTA, Thiago Rodrigo de Oliveira. **Prolegômenos para a crítica de Platão à poesia na República**. In: Educ. Pesqui., São Paulo, v. 45, e183807, 2019.

HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão** (tradução: Enid Abreu Dobránszky). Campinas, (SP): Papyrus, 1996.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. (Tradução de Artur M. Parreira). São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HESÍODO. **Teogonia e Trabalho e os dias**. (Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e de José Ribeiro Ferreira. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa: 2005

HILTON Japiassú Danilo Marcondes **Dicionário Básico de Filosofia** (3ª ed) revista e ampliada Jorge Zahar Editor Rio de Janeiro: 2001

HOMERO. **A Ilíada**. (Tradução e prefácio de Frederico Lourenço). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

NETO, Luciano de Sousa; OLIVEIRA, Camila do Espírito Santo Prado. **Como ler Platão? Um estudo propedêutico**. In: IV Encontro Universitário da UFC no Cariri Juazeiro do Norte-CE, 17 a 19 de dezembro de 2012

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos sobre a Grécia Antiga (Artigos)**. Fundação Calouste Gulbenkian, Imprensa da Universidade de Coimbra. Portugal: 2005.

PLATÃO, **A República**. (Tradução e notas: Maria Helena Rocha Pereira). 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador e amigo, o prof. Dr. Otacílio Gomes da Silva Neto, pelas leituras criteriosas; aos demais membros da banca, pela colaboração não menos acurada; a meus quase deuses sertanejos, meus pais, Seu Xiquito e Dona Rita, pelas necessárias lições de dureza e amabilidade; à Ana Maria Zulema, minha esposa, Aninha, Marcela Noemi e Letoca, minhas três princesas; aos colegas de corretores, docentes e discentes, que transitam pela filosofia; enfim, a Deus, Senhor e razão de tudo.