

**O PARADIGMA DO CÉU E O PARADIGMA DA CONSTELAÇÃO:
A FILOSOFIA E A POESIA EM A *REPÚBLICA*, DE PLATÃO**

*Fabiano Felten*¹

*Jorge Alberto Molina*²

RESUMO

Este trabalho realiza um ensaio sobre a obra Πλατωνος Πολιτεια, *Platonos Politeia* – a *Politeia*, de Platão, mais conhecida como *A República*. Serão abordados aspectos de sua argumentação acerca da formação da alma humana pela *filosofia* e pela *poesia*. Nesse sentido, de maneira geral, abordar-se-á a problematização que o filósofo helênico relaciona à natureza do fazer poético em meio a uma utopia ideal de constituição político-educacional de uma cidade. Em síntese, a partir do que diz o próprio autor, Homero não convém a uma πολις³. Imprópria ao que a teoria platônica concebe como verdade, um bem supremo que deve ser alvo de vida e que deve constituir o conhecimento humano, a poesia tradicional (épica, lírica e dramática), afastada que está, segundo Platão, das qualidades essenciais da verdade, precisa ser *substituída* por outra de caráter filosófico – e ter seu hedonismo balizado, em favor daquilo que o filósofo considera como ideal para a constituição de uma *polis*. Esse ideal deve ser sustentado por princípios morais e éticos justos, os quais Platão considera inviabilizados pela poesia tradicional, tal como ela é manifestada, de maneira geral, pela cultura helênica.

Palavras-chave: Poesia. Filosofia. Platão. A República.

1 A CAMINHO DA ÁGORA

Na base dos argumentos que Platão desenvolve em *A República* está o desejo de reformar um sistema político-educacional que responde

inadequadamente, segundo sua análise, pela formação sociocultural dos helenos⁴. Reformar o sistema, todavia, implica repensar e reconstituir o que precede sua formação: princípios éticos, morais, jurídicos e culturais. Convém discernir, então, como são formados esses princípios.

Platão detecta que o fulcro das imperfeições⁵ que corrompem as estruturas da *polis*, antes de ser o sistema, é a alma humana – de onde é gerado o conhecimento acerca dos princípios epistêmicos que formam sistemas. Por essa razão, a realidade objetiva e mais ampla do Estado, que é o lugar comunitário em que as almas humanas vivem e atuam, decorre imperfeita. Platão defende um argumento lógico que importa reiterar. Se as almas, que legitimam, por comunidade, uma natureza de Estado, são imperfeitas, a própria natureza do Estado será imperfeita, porque reflexa. Corrigir, assim, a alma humana corrigirá a imperfeição do Estado, não o contrário, e isso pressupõe um *novo* tipo de constituição, especialmente na esfera político-educacional, com uma *nova* estrutura, a basear-se no *conhecimento filosófico*.

Retomemos ideias que, para Platão, são fundamentais. Estado é Estado porque, em primeiro lugar, é a configuração comunitária das almas que lá vivem e atuam. Melhorá-lo, pois, significa, rigorosamente, melhorar a alma humana. Para isso, é essencial conhecer o que é a alma e, principalmente, *como* ela é e o porquê de ela ser o que é. Sintetizemos a visão geral do filósofo. O conhecimento é efeito cultural. Platão, que vê a alma imperfeita em termos de conhecimento, recua, assim, a origem da imperfeição, de um modo geral, para a cultura helênica. Há fraquezas inadmissíveis na relação ser-cultura. Há outras, evidente, mas é preciso começar repensando duas coisas indissociáveis: ser e cultura. Para Platão, o ser deve constituir a essência – a verdade – e a cultura deve constituir algo que não abdique acesso ao essencial – ao verdadeiro. O filósofo não vê modelo perfeito deste projeto na realidade objetiva do mundo, e, por isso, quer começá-lo do zero, com um apanhado das muitas constituições e saberes que observou e abstraiu em vida. Entretanto, não é possível tornar esse projeto efetiva ação política; é possível torná-lo utopia filosófica. Uma utopia que concerne à formação da alma humana e à formação da cultura. Um caminho epistemológico é o que constrói Platão. Nele, projetam-se os sistemas estruturantes do Estado,

num novíssimo e ousado esquema de bases filosóficas racionalistas em que soçobra a cultura dos poetas tradicionais.

Quando falamos em sistema político-educacional helênico, falamos em uma educação que preserva, por exemplo, as excelências de um conhecimento sobre Homero, cujas duas grandes obras, *Ilíada* e *Odisseia*, são canônicas entre os gregos antigos. É impraticável, para um heleno do período clássico, *não conhecer* Homero, sobretudo porque Homero, em linhas gerais, canta momentos significativos da glória do povo grego. Conhecê-lo, portanto, é entender a magnitude de um povo e desvelar as potencialidades da alma que o consolidou. O trabalho do suposto “aedo de Esmirna”⁶ é, então, um dado cultural indispensável para um helênico do quinto século, e estará presente no contexto em que viveu Platão⁷. Mas Homero não é o único poeta. Numerosos são os poetas épicos, líricos e dramáticos na Hélade. Ainda mais numerosa é a experiencição da poesia como cultura *oral*. A poesia está efervescente na alma do heleno, e a voz é instrumento imprescindível da oralidade. O conhecimento mítico-poético, que havia fundamentado grande parte da Grécia Arcaica, desde épocas anteriores, inspira os trabalhos dos primeiros filósofos, como Parmênides e Heráclito, e continuará, como raiz inalienável do modo helênico de vivenciar o verbo, seja escrito, seja falado⁸, no período clássico. Platão não se separará definitivamente da *arte poética*, como iremos observar. Nesse sentido, Aristóteles parece ter sido o primeiro a, de fato, constituir uma obra através de uma genuína *prosa científica*, mas essa época coincide com o fim do mundo grego⁹.

Delimitemos, de antemão, um problema corriqueiro. Dizer que Platão quis sumariamente *expulsar* a poesia de sua *polis* é uma afirmação muito menos coerente que admitir que o filósofo reconheceu nessa arte um sentido amplamente significativo. Prova disso são os diversos momentos que, em *A República*, o filósofo se utiliza de poemas e mitos para raciocinar. Observa Schüler:

Na *Apologia*, Platão não expulsa a poesia, expulsa os poetas [...], medida reiterada na *República*. Como arquitetar a constituição ideal em fundamentos frágeis de homens que não sabem o que dizem? No *Banquete*, Platão decide conviver com a poesia. Produção lúcida apequena prejuízos de autores que cantam ou escrevem como ébrios. Platão expulsa filósofos, não a filosofia; expulsa políticos, não a política.

Limpo o território, Platão reinventa a filosofia, a poesia e a política. A *República* é invenção poética. Cabe a políticos propor respostas para questões concretas. A *República* não dá soluções, ensina a inventar (2011, p. 13).

Os poetas tradicionais, arraigados nas bases culturais das constituições político-educacionais das cidades, entre elas Atenas, dizem problematicamente o que Platão entende por certo que deveria ser dito. Inspira tal crítica a relação causal que o filósofo observa entre as imperfeições da *polis* e a presença dos poetas como possível flama dessas imperfeições. Nesse sentido, são necessárias reformulações, a serem geridas pelo conhecimento da justiça, porque a justiça é considerada fulcro da harmonia. Exemplo: uma das ideias, a de poeta, reformulada, torna-se justo poeta, preferencialmente com formação sedimentada filosoficamente. Do contrário, Platão exige dele, no mínimo, uma apreciação não hedonística, o que não significa isenta de qualquer fruição, mas mais verdadeira que perniciosa. Platão, no fundo, é o representante prototípico desse ideal poético: quer tomar o lugar de Homero na alma e na cultura que projeta a *polis*, reinventando sua ordem e inventando nova poesia.

De maneira geral, o *diálogo* foi uma forma expressa dramaticamente pelo gênero trágico. Encontrando nessa forma uma maneira eficaz de dinamizar seu método filosófico *dialético*¹⁰, Platão elaborou *A República*¹¹, além de seus outros trabalhos. Poderíamos chamá-lo de autor de uma *literatura filosófica*. Ao contrário do que já se quis advogar, o pensador não está destituído do que constitui formas poéticas, neste caso dramáticas, embora se diferencie destas justamente por não dramatizar seus diálogos: eles são um progressivo discorrer interlocutório, sem ação determinada e com raros momentos deslocados das falas. Sua ruptura, portanto, ocorre em termos de *essência* – ponto que inspira Platão a filosofar¹².

Reside especificamente nesse ponto uma das mais conhecidas zonas de conflito que Platão estabelece entre a filosofia e a poesia tradicional. Para o pensador, em linhas gerais, filosofia é *essência* e poesia é *aparência*¹³. Sendo a *polis* o que são seus cidadãos, e querendo o filósofo que os cidadãos *saibam* o que é verdadeiramente o Bem, para que a *polis*, conseqüentemente, seja boa e justa, torna-se iniludível que o que distinga o conhecimento que o cidadão tem para viver advenha da *essência*, e não da *aparência*, das coisas. A filosofia,

senda da razão, deve constituir a formação da alma humana. Platão crê que essa é a senda capaz de conduzir o cidadão a um objetivo de vida que seja o conhecimento do bem supremo da verdade. A poesia, senda do sensível, deve ser *transformada* – não excluída –, admitindo-se, no lugar do prazer irresponsável, vertente do hedonismo, a razão e o conhecimento, vertentes da filosofia. Por esse motivo, o que Platão idealiza é uma reordenação da Παιδεία helênica, ou seja, um novo paradigma para a formação educativa do cidadão grego – uma nova *paideia*. Nessa *polis* platônica, o sensível – detido nas aparências – é *imperfeição*. Deve ser, pois, *ultrapassado*.

2 DISCUTINDO A REPÚBLICA

Como Platão argumenta, ao longo de sua obra, a favor de uma reforma do sistema educativo helênico que substitua o sensível-aparente pela racionalidade de essência verdadeira? Basicamente, (re)construindo uma ordem política, moral, ética e epistemologicamente imperfeita que corrompe a comunidade-*polis*, sobretudo através da ocorrência de injustiças, e que, por isso, a torna insustentável. Para tanto, erige uma cidade utópica, não nomeada e não situada, na qual os cidadãos que a constituem são formados a partir de determinados preceitos filosóficos, os quais procura, em *A República*, desenvolver. Platão quer, assim, compreender os mais largos aspectos que, na composição intrínseca de seus cidadãos, em ampliando-se, tornariam a cidade mais próxima da perfeição.

Dividida em dez livros, ou capítulos, *A República*, em sua estrutura interlocutória, começa por autorizar o discurso com a voz idealizada de uma figura com imponentes: Sócrates, que teria nascido em 470 a. C. e sido um dos mais influentes filósofos atenienses¹⁴. É ele o condutor da busca dialógica pelo entendimento moral, ético e epistemológico que visa a uma justa *politeia*, tendo como interlocutores diversas figuras históricas, como Polemarco (sua casa é o espaço em que se desenvolve o diálogo), Céfalo (é ele quem convidará Sócrates a visitá-los), Trasímaco (famoso sofista que “vende” conhecimentos e que partilha

com Górgias a gênese da prosa artística), Adimanto (irmão de Platão), Nicérato (condenado pelos Trinta Tiranos, que em 404 a. C. subiram ao poder de Atenas e executaram diversos cidadãos, especialmente metecos e opositores) e Gláucon (irmão de Platão e principal interlocutor de Sócrates). Esse é o quadro dialético exposto em *A República*, escrito talvez em 421 a. C., quando Platão gozava de maturidade, durante o período da Paz de Nícias¹⁵.

O diálogo traz figuras gregas conhecidas, especialmente Sócrates. As caracterizações importam, em última instância, como “expressões ideais de certos princípios”, que “trazem consigo muito do seu caráter real” (NETTLESHIP, 1897 apud PEREIRA, 1996a, p. 7). Convém desenvolvê-las enquanto personalidades, e Platão faz isso em seu Livro I, potencializando os níveis de credibilidade que seu discurso engendrará, mesmo sendo, a rigor, utópico – ou poético. Em obra posterior, Aristóteles falará sobre o aspecto histórico¹⁶ na arte poética, o qual costuma ser parte dos diálogos de Platão.

Também no Livro I o tema norteador do diálogo é apresentado: a justiça¹⁸. A partir de um percurso dialético, Sócrates fará uso da *maiêutica*¹⁹ para problematizar, ampliar e – mais adiante, no Livro II – proporcionar que a natureza da justiça seja reconfigurada: de um sentido *individual*, microcósmico, para um espectro socioconstitucional, macrocósmico, em que as ações e o caráter de *um* surtem efeito no *todo*. Platão, assim, propõe que o problema da natureza da justiça é uma questão de *larga escala*; é pensar, em amplo sentido, considerando a *polis*, e pensar a *polis* é pensar, especialmente, em termos constitucionais. Constitucionalmente, a *polis* só é *polis*, em primeiro lugar, porque *comunidade*. Nisso, a apreciação deve recair não estritamente sobre o indivíduo, mas sobre a congregação dos cidadãos – a comunidade. Para chegar a uma comunidade bem formada, é preciso, evidentemente, formá-la, e a formação se dá na *união* de todas as peças, a partir de excelências que principiam individualmente, mas se consolidam comunitariamente. A reflexão chega, então, ao que deve constituir a *polis*. Nesse sentido, configura uma *politeia*. No âmbito da formação ideal da *polis* está a consolidação da *dikayosine*, que, em resumo, significa “proceder bem para com os demais” (PEREIRA, 1996a, p. 43 da “Introdução”), sendo, então, de

extrema relevância defini-la constitucionalmente para o que se quer, em termos de perfeição, com a estrutura em que se desenvolve a *polis*.

No Livro II, além da reordenação que Sócrates deflagrará acerca da natureza da justiça, ampliando seus sentidos e redefinindo sua funcionalidade, uma primeira reprimenda direta aos “artistas do verso” será desenvolvida: como instrução à natureza da justiça e da injustiça, não servem os poetas aos jovens, sobretudo porque seus versos induzem a contradições desarmônicas em diversos níveis epistemológicos. Os deuses, por exemplo, ora são de excelência, ora são tão injustos quanto o homem vil.

[...] Examina ainda, ó Sócrates, uma outra espécie de argumentos sobre a justiça e a injustiça, proferidos quer por leigos quer por artistas do verso. Todos em unísono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisa suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei. Proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a justiça, e estão prontos a pretender que são felizes os maus, se forem ricos ou possuidores de outras formas de poder, e a honrá-los em público e em particular [...]. Mas, de todos os argumentos, os que tomam forma mais surpreendente são os que dizem respeito aos deuses e à virtude: que os próprios deuses atribuíram a muitos homens de bem infelicidades e uma vida desgraçada, e aos maus o contrário (PLATÃO, 1996a, p. 63-64).

Os questionamentos continuam: que sabedoria compartilham os poetas, sendo que instauram perigoso engenho poético, que flexibiliza o caráter e, por isso, confunde o jovem em formação, que só o quer fruir, embriagando-se de ideias *aparentes*? (PLATÃO, 1996a, p. 66). Eis aqui um choque confrontador entre o platonismo e a arraigada formação do cidadão da *polis* grega. Em suma, percebe-se que tal conjuntura cultural – que não impede o jogo livre da imaginação – é improcedente para o rigoroso projeto educacional que Platão quer idealizar em sua obra. Isso o levará a, paulatinamente, rever os princípios fundamentais que regem politicamente a alma e a cidade. Idealizando, através da voz de Sócrates, uma utopia de cidade perfeita, formada com base em postulados morais, éticos e epistemológicos, Platão deflagrará, ao longo de sua *A República*, uma *polis* filosófica.

No Livro III temos as primeiras bases da *polis* platônica, e claro fica que, se se quer a educação tão só pela essência das coisas, para que o cidadão atinja a verdade, e se só a filosofia pode ser o caminho para essa verdade essencial, porque se baseia na razão, salutar torna-se tratar com rigor o sensível, porque se baseia nas primeiras, e por isso confusas, *impressões* da realidade, que, assim, não podem ser solidárias a um projeto constitucional de cidade perfeita²⁰, conforme crê Platão. Em verdade, trata-se de *alterar* o conteúdo da poesia: de épica, lírica e dramática passará a ser filosófica, e, se algum prazer provocar, será pelo conhecimento.

Outro apontamento reforça a argumentação platônica e recupera o que antes havia sido refletido a partir da discussão de Trasímaco: se os poetas não sabem definir a essência de uma alma em “justa” ou “injusta”, oscilando imprevisivelmente entre ambas, mostram-se capazes de “imitar” uma injustiça e fazê-la passar por justa, ou o contrário. Nesse sentido, os modos de expressão dos poetas tradicionais, bem como suas palavras, porque confusamente transitórias e porque passivamente enlevadas pelas aparências, que facilmente podem ser más, atraindo, então o mal, refletem almas infranqueáveis (PLATÃO, 1996b, p. 131). Isso os torna impróprios para a constituição de uma educação que visa exclusivamente ao que Platão concebe como “Bem”, justificando, portanto, que fiquem à margem de sua *polis*. A utopia se salva, porém, de uma radicalidade: maus poetas são os maus imitadores; a cidade, pois, deve privilegiar o bom poeta, ou seja, o bom imitador: aquele capaz de conduzir filosoficamente ao conhecimento do Bem – de forma semelhante ao que acredita estar fazendo o poeta Platão.

No quarto livro são apresentadas regulamentações de outros aspectos da vida na comunidade que não apenas discutam o sentido de artistas como Homero, problematizando-os moralmente e eticamente. A fundação da cidade, concluída em termos “práticos”, permite aos interlocutores retomarem o tema abstrato da justiça.

Ora, se a cidade é perfeita, terá de possuir as quatro virtudes, sabedoria (*sophia*), coragem (*andreia*), temperança (*sophrosyne*) e justiça (*dikayosine*). Definidas as três primeiras, atingir-se-á a quarta por exclusão de partes. Se a primeira se encontra nos guardiães, a segunda

nos guerreiros e a terceira na harmonia geral de todas as classes, a justiça será que cada um exerça uma só função na sociedade, aquela para a qual, por natureza, foi mais dotado (PEREIRA, 1996a, p. 23 da “Introdução”).

Estando a cidade a refulgir justiça em razão da harmonia resultante do cumprimento correto das atribuições de cada *classe* e, em cada classe, de cada *cidadão*, resta observar que esse fulgor é, em última instância, emergente da totalidade de almas que, em exercendo corretamente suas atribuições em nível *comunitário*, configuram o que se pode chamar de Estado perfeito. Além disso, observa-se que a justa composição de um Estado é, com efeito, a integração equilibrada das classes de cidadãos desse Estado, conforme o que a Natureza lhes dotou. É necessário, pois, compreender como a Natureza dota o indivíduo.

Em primeiro lugar, o indivíduo é dotado de *alma*. Se a justiça da cidade é consequência da integração de *três classes* – guardiões, guerreiros e os *politai* –, a justa harmonia da alma é consequência de um equilíbrio íntimo entre *três partes* – “o apetitivo, o espiritual e o racional” (PEREIRA, 1996a, p. 23 da “Introdução”) –, e é conforme a Natureza Individual que esse equilíbrio é exercido, devendo a distribuição dos atributos na cidade ser realizada conforme o melhor ou pior desses exercícios – o melhor, claro, corresponde à classe dos guardiães, liderados por um rei-filósofo, ou seja, por aquele que mais proeminentemente cumpriu o modo racional-filosófico da *paideia* platônica. Trata-se, aqui, da conhecida Teoria das Três Almas. “O seu equilíbrio ou desequilíbrio conduzem à justiça ou à injustiça” (PEREIRA, 1996a, p. 24 da “Introdução”) e, conseqüentemente, à justiça ou à injustiça em toda a estrutura da cidade.

Na abertura do Livro VI os debatedores concluem que Estado justo só será aquele realizável através de um governo exercido por filósofos, cujo soberano é um *philosophos-basileus*.

Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?

[...]

Ora não seria a pessoa assim, aperfeiçoada pela educação e pela idade, e só a essa, que gostaria de entregar a cidade? (PLATÃO, 1996a, p. 267-272).

Na quinta parte Platão voltara-se para a distinção de “filósofo”: aquele que exerce o melhor equilíbrio entre as três partes de sua alma, sustentando, afinal, a excelência da mais nobre dessas partes, a alma *racional*, dedicada ao Ser em si, ou seja, ao Ser que permanece como invariável essência (PLATÃO, 1996a, p. 265). Distingue-se o filósofo do não filósofo porque o primeiro está qualificado pelo *saber*, e o segundo pela *opinião*. Assim ocorre a diferença que faz do primeiro um *philosophos* (um amigo do saber) e do segundo um *philodoxos* (um amigo da opinião). Entramos, assim, no território das duas mais discutidas partes de *A República*: a sexta e a sétima, que desenvolvem aspectos cruciais da epistemologia platônica.

3 A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO: A IDEIA

O esboço sobre a formação de um guardião de uma cidade indica que o objetivo maior do caminho que pode tornar os homens guardiães é o saber mais elevado (o *megiston methema*), “cujo objetivo é a ideia do bem, a ideia suprema que torna inteligível o mundo” (PEREIRA, 1996a, p. 26 da “Introdução”). Por essa razão, *um guardião só pode ser um filósofo*, ainda mais porque a ideia suprema do bem é o mais alto *saber* alcançável, e o “amigo do saber” é o *philosophos*. Mas o que é essa “ideia suprema do bem”?

A Ideia é um princípio de essência. Em outras palavras, é por sua presença nas coisas sensíveis que as coisas são o que são. Não se deve falar dessas coisas como de indivíduos distintos (coisas sensíveis), mas cabe chamá-las todas elas, sem exceção, de aparências submetidas a perpétuas mudanças. Mas o ser no qual essas coisas aparecem para desvanecerem-se em seguida, apenas ele pode ser designado pelas palavras isto ou aquilo. Em outras palavras, há como que um receptáculo das qualidades. É o que chamamos de objeto sensível. Mas o que é realmente, não é o objeto sensível, são suas qualidades. [...] A Ideia, portanto, é a própria essência das coisas. [...] A Ideia é pura e imutável. Em outros termos, uma Ideia é aquilo que ela é e não pode ser outra coisa. Enquanto o objeto sensível participa de muitas Ideias ao mesmo tempo e, por conseguinte, é muitas coisas diferentes ao mesmo tempo, a Ideia só é aquilo que ela é [...]. A Ideia é um arquétipo, um modelo perfeito, do qual a coisa sensível é cópia imperfeita (BERGSON, 2005b, p. 108-109).

Duas coisas parecem ficar claras: 1) as Ideias, conforme Platão, designam qualitativamente a realidade do mundo sensível e são a sua verdadeira realidade, imutável. Por não serem as Ideias o objeto sensível, mas constituírem sua realidade, em termos não físicos, mas metafísicos, e estando esse físico em constante transformação – devir –, qualquer *aparência* é insignificante, tanto porque essa transformação implica em uma contrariedade inexistente na Natureza da Ideia quanto porque a aparência é um dado obtido sensivelmente. Se a Ideia não é impressão sensitiva, reitera-se a insignificância do aparente. Este não é mais que um obumbramento, ocasionado pela não excelência de processos suprassensíveis – os processos *racionais*.

2) A aparência é *cópia* de uma Ideia e pode, ainda, fazer transitar outras Ideias, porque está em mutação. Por ser cópia, e não a Ideia em si, que não pode ser sensível, mas apenas racional, é imperfeita, porque perfeição é qualidade inerente e intrínseca à Natureza da Ideia. No domínio desse mundo ideal deflagra-se o conhecimento, lugar em que reside a excelência filosófica da inteligibilidade do mundo – e, assim, constitui o saber mais elevado, segundo Platão.

4 A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO: O BEM

Os postulados de Platão acerca do Bem são importantes para, mais tarde, esboçarmos e analisarmos o sistema epistemológico que o filósofo desenvolve com vistas à constituição da alma humana – base de solidificação do Estado justo e ideal.

No mundo das Ideias, há uma hierarquia, uma ordem segundo a qual as Ideias se dispõem. Essa ordem é indicada pelo parentesco das Ideias em si. Há ideias mais gerais que outras, pelo fato de que contêm essas outras, pelo fato de que abarcam uma maior quantidade de ser, pelo fato de que lançam mais luz naquilo que iluminam. Se quiséssemos classificar as Ideias platônicas, encontraríamos: 1) as Ideias de número e de quantidade; 2) as qualidades; 3) os gêneros propriamente ditos (o Homem, o Cavalo); 4) as essências superiores (o Belo, o Bem...). *O Bem é a Ideia por excelência, o sol do mundo inteligível, a Ideia da qual todas as Ideias retiram sua clareza.*

Resumindo, as Ideias formam o mundo inteligível, isto é, o mundo da ciência, um mundo onde não há nem contradição nem devir [...]. Esse mundo das Ideias [...], que é um mundo da ciência, opõe-se ao mundo sensível, que é o mundo da aparência, da opinião [...] (BERGSON, 2005b, p. 109-110, grifo nosso).

O Bem é, portanto, a Ideia das Ideias, na epistemologia platônica. Em sentido amplo, além de ser a condição inextricável para que exista suprassensivelmente esta qualidade racional chamada *conhecimento*, o Bem é a “causa criadora que sustenta todo o mundo e tudo o que ele contém, aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência” (RAVEN, 1965 apud PEREIRA, 1996a, p. 27 da “Introdução”). Nesse sentido, a *dikayosine*, em essência, refulge da inteligibilidade do Bem, e sua presença no Estado, através da harmonia entre as atribuições de seus cidadãos, significa a concretização, em termos práticos, desse Bem, aproximando a realidade da perfeição. Justifica-se a presença, como guardião do Estado, de um filósofo, ou seja, de um “amigo do saber” – um amigo do mundo inteligível iluminado pela verdade suprema do Bem.

5 O PARADIGMA DO CÉU

Como símile de sua epistemologia, Platão, no sétimo livro, desenvolve a *alegoria da caverna*²¹. Traçamos uma síntese do que Platão buscou representar, utilizando-se de um modo imagético para esclarecer seus fundamentos filosóficos²².

A base da estrutura epistemológica de Platão é a divisão do mundo em 1) visível (ou sensível), representado pelo que é aparente e “visualizável”, de maneira geral, pelos sentidos primários (visão, audição, olfato, paladar e tato); e em 2) inteligível, realizado pelas Ideias e “conhecível” pelo poder abstrato da razão suprassensível. Platão chama o primeiro de *doxasta* (domínio da opinião) e o segundo de *noeta* (domínio do saber). Conforme o filósofo, essa divisão, em termos de desenvolvimento humano, implica um movimento ascensional que vai da *doxasta* à *noeta*²³ - um movimento complexo e rigoroso, só perfeitamente executável pelo cumprimento filosófico de uma *paideia* especial e específica²⁴.

O mundo inteligível, que é um mundo elevado e suprassensível, divide-se em uma parte inferior e em uma parte superior. A parte inferior Platão chama de *dianoia* (o âmbito do entendimento, dado por uma razão *discursiva*). A parte superior é chamada de *noesis* (o âmbito da inteligência, realizado por uma razão *intuitiva*). Nesse íterim contrastam *ciência* e *filosofia*. A primeira pertence à *dianoia*; a segunda à *noesis*. A relação que existe entre ambas configura, com suas devidas qualidades, a *sophia*, ou seja, o saber, de quem só o filósofo é verdadeiro amigo, enquanto o cientista é, digamos, enamorado. Em outras palavras, enquanto um tem acesso privado a casa, o outro a anseia, nas cercanias.

O mundo visível, que é um mundo inferior e sensível – o mundo no qual corporeamente vivemos –, divide-se, da mesma forma que o mundo inteligível, em uma parte inferior e em uma parte superior. A parte inferior Platão chama de *eikasia* (o âmbito da imaginação, realizado como *ilusão*). A parte superior é chamada *pistis* (o âmbito da “fé”, dado pela realização sensível dos seres vivos – zoa – e dos objetos). Em seu íterim contrastam *imagem* e *materialidade* – que Platão chama Não-Ser. A relação que se dá entre ambas configura a *doxa*, ou seja, a opinião. A esse mundo pertencem todos os não filósofos. Entre eles, os poetas, como Homero. Ideal, portanto, é que a “cidade” abdique dos poetas para que, no âmbito educativo, não soçobre a filosofia, por ser ela a única senda que conduz ao Bem. Conduzida a alma à inteligibilidade do Bem, a Justiça pode irradiar e produzir a harmonia que se quer constituinte do Estado. A luminescência do mundo é, portanto, um instrumento *restrito* ao filósofo, conforme Platão, e deve ser a filosofia a única a formar educativamente a alma dos cidadãos e, conseqüentemente, a alma da *polis*.

Trata-se, portanto, de um ensino essencialmente formativo. Todas estas ciências (geometria, astronomia, harmonia) têm por missão preparar o espírito para atingir o plano mais elevado: a dialética, cujo fim é o conhecimento do Bem. Para o seu aprendizado, selecionaram-se os mais bem dotados, quando atingem a idade de trinta anos, como anteriormente tinham sido escolhidos, aos vinte anos, os que haviam de encetar uma educação superior (PEREIRA, 1996a, p. 31 da “Introdução”).

Temos, para o plano educacional desta “cidade platônica”, um *paradigma do céu*, metaforicamente representado pelo *sol*, astro celeste que ilumina e aquece o mundo. O sol representa o Bem, em sua qualidade elevada, única e verdadeira: o último grau de conhecimento das ideias perfeitas de inteligibilidade da alma e, por conseguinte, do mundo. Em outras palavras, é somente nesse plano que está a verdade. Se se quer que a verdade deixe de ser opinada e passe a ser “sabida”, imprescindível é reformar, em amplo sentido, este lugar em que ocorrem comunitariamente as excelências morais e éticas da Natureza Humana: o Estado. A base dessa reforma é a educação filosófica – e, a rigor, seu cumprimento requer que sejam ultrapassadas as perturbações inferiormente formuladas pelos poetas tradicionais. A crítica de Platão em relação à poesia, assim, não é mais que uma crítica em termos de *qualidade*.

Ao terminar o Livro IX, Gláucon reconhece que a cidade que acabam de delinear é utópica. Mas, objeta Sócrates, fica o paradigma no céu, para quem quiser contemplá-lo e estabelecer por ele o seu teor de vida. Quer a cidade exista, quer não, é só a esse modelo que o filósofo seguirá (PEREIRA, 1996a, p. 34 da “Introdução”).

Nas palavras de Platão:

[...]

Gláucon: Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.

Sócrates: Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele (o filósofo) pautará o seu conhecimento.

Gláucon: É natural – concordou (PLATÃO, 1996b, p. 450).

6 O LIVRO X: UM PARADIGMA DE CONSTELAÇÃO

O último livro de *A República* soa como não pertencente ao projeto original da obra e, por isso, parece ter sido *adicionado* a ela posteriormente. A respeito disso, muito já foi discutido entre os historiadores da filosofia, e não cabe aqui resgatar sistematicamente essas observações. Basta dizer, como diz

Pereira, que é mais ou menos comum o entendimento de que o Livro X tenha sido “um suplemento ou um apêndice” (PEREIRA, 1996a, p. 34 da “Introdução”).

De qualquer forma, é curioso o fato de, após ter encerrado a extensa discussão anterior com a conclusão de que a vida do homem justo era efetivamente superior à do homem injusto, Platão tenha reaberto o diálogo. Todavia, a partir deste momento, um novo tema é lançado: a “condenação da poesia ‘que consiste na imitação’, esboçado nos Livros II e III” (Ibidem, p. 35 da “Introdução”). A autora observa que Platão provavelmente “se viu na necessidade de se defender contra a celeuma levantada pelas afirmações sobre o tema, feitas naqueles mesmos livros” (Ibidem, loc. cit.). É possível que Aristóteles tenha feito parte desse alvoroço provocado pelos que se opuseram aos postulados de Platão²⁵. Há momentos, entretanto, em que o filósofo parece ter recebido a contenda com refinado bom humor, embora seus argumentos já não possuam a solidez das partes anteriores:

Sócrates: Aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie (poesia) se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza (PLATÃO, 1996b, p. 451).

Interpelado a adensar a natureza da *mimesis*, Sócrates desenvolve o exemplo da cadeira e da mesa. Tentemos refletir sobre o raciocínio que se segue, que apontará um novo rumo ético em relação a determinados argumentos que Platão consistentemente havia se esmerado para desenvolver no decorrer dos nove livros anteriores.

Consideremos estes objetos: uma mesa e uma cadeira. Há, essencialmente, uma Ideia que corresponde a “mesa”, mas que não deve ser confundida com a própria “mesa”, porque “mesa” é visível, é aparente e é sensível, mas a realidade essencial dessa “mesa”, que *levou o artífice a fabricá-la*, é, em si, suprassensível – essa é a Ideia. A Ideia, portanto, é como que um princípio original e originante, e o originado, ou seja, o objeto em si – a “mesa” –, quando ultrapassado em seu sentido visível de “em si”, engendra conhecimento “de origem”, sob forma intuitiva e qualitativa. O mesmo acontece com “cadeira”, mas com uma outra Ideia, e é por essa razão que “cadeira” não é igual a “mesa”.

Esse artífice, que fabricou a “cadeira”, em resumo, “imitou” uma Ideia. O fabricado é, pois, uma *primeira cópia*, é o *imitado*, e a fabricação é uma *primeira imitação*. O *imitante* é mutável – e, nesse sentido, não fica estranho que, em Aristóteles, filosofia e poesia não estão largamente distanciadas, porque, com efeito, não passam de *dois imitantes*.

Sócrates: Ora não costumamos também dizer que o artífice que executa cada um destes objetos *olhando para a ideia*, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefatos? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo? (PLATÃO, 1996b, p. 453, grifo nosso).

Vimos, em outro momento, que “Ideia” era a realidade suprassensível de um mundo abstrato e racional iluminado pela inteligibilidade do Bem – o que a tornava a *verdade* e a definição da *essência* perfeita de todas as coisas. Esse é um postulado básico na epistemologia de Platão, causador de um equilíbrio motriz da moral e da ética humana. Por sua importância, Platão elaborou com coerência uma alegoria, recorrendo a uma imagem para esclarecer o árduo processo para chegar a esse nível superior. Ao mesmo tempo, indicou, com sua alegoria, a razão que justificava o porquê de esse tão árduo processo, também longo e complexo, ter de começar o mais cedo possível na vida, além de só ser realizável através de uma *paideia* baseada exclusivamente no *conhecimento filosófico*. Em certo momento, o aprendiz, devidamente selecionado a partir de aptidões naturais, tornar-se-ia, propriamente, um *filósofo*, alcançando, o melhor possível, esta realidade verdadeira e essencial que se chama “Ideia” – tornando-se, então, apto a “governar” a cidade e cuidar para que esta se mantivesse justa. Por isso o décimo livro de *A República* ressoa argumentativamente confuso quando em relação com as partes anteriores: de repente Platão discorre, sem maiores considerações, que um artífice, sem ser filósofo, está, com razoável facilidade, *em posição de apanhar a Ideia*. Poderíamos perguntar, por exemplo: “E um artífice da palavra? Também ele está em posição de apanhar uma Ideia?”. Em seguida, a natureza da Ideia se transmutará, de verdade, em *divindade*.

De acordo com Platão, o tragediógrafo e o pintor são imitadores de mesma ordem. Se o artífice fabrica uma “mesa”, é porque ele apanhou uma Ideia de “mesa” e a converteu, assim, nisso que ele chamou, e que nós chamaremos, de “mesa”. Essa Ideia de “mesa”, que é essência, parte de uma Ideia das Ideias, que, se antes era denominada “Bem”, ou seja, Essência das Essências, agora é denominada “Deus”, o Idealizador das Ideias – a suprema Essência das Essências. Portanto, o artífice não realiza apenas uma *primeira imitação*, mas uma *segunda*, com a diferença de que aquilo que antes chamávamos “primeira imitação” é, nesse sentido divino, uma *criação original* designada por “a Criação do Criador” – produzida unicamente por esse Idealizador. O pintor, quando pinta, ou o tragediógrafo, quando escreve, ao pintar uma “mesa”, faz *cópia de cópia* – uma *transcópia* –, e o indivíduo que vê essa “mesa” pintada e a (re)imagina faz uma *outra cópia*, já há muito afastada daquela que tinha sido a Ideia Original. Essa é a argumentação que Platão desenvolve para dizer o quanto a inteligência de um ouvinte de uma peça é “deformada” por aquilo que ouve.

Sócrates: 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 artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um *autêntico* carpinteiro (PLATÃO, 1996b, p. 457, grifo nosso).

Não pudemos deixar de grifar “apenas uma porção de cada coisa”, porque, se antes o indivíduo estava agrilhado de maneira a ser completamente iludido pela projeção das sombras de si ante a luz estreita do mundo inteligível, agora é confuso se, afinal, a) essa ilusão é completa? ou b) essa ilusão pode resguardar uma porção verdadeira da essência? Se o paradigma da educação de um filósofo era um paradigma de um céu límpido e iluminado, não poderia ser o paradigma da arte de um poeta um paradigma disposto sobre um céu noturno constelado, iluminado pela luz reflexa da lua e pelas porções de luzes das estrelas? Tomando a liberdade de raciocinar ao modo que Sócrates faz ao final do nono livro de *A República*, não seria essa a disposição de céu que o poeta, em

sua vida, estaria a contemplar? Além disso, não são as estrelas distantes sóis? Platão, heleno que valoriza o mundo solar, parece, então, no fundo, criticar o possível caráter noturno do poético, capaz de apenas apreciar porções de verdade. Porções não bastam para o rigor platônico. De qualquer forma, o sol, ou melhor, os sóis, estão lá, de outra forma, como melhor perceberá Aristóteles.

O paradigma constelar do Livro X, apesar de ser uma ilação não proferida por seus interlocutores, resgata ideias caras a Platão, com um novo olhar. Se o paradigma da filosofia era o céu diurno ensolarado, o paradigma da poesia é o céu noturno constelado. Uma diferença de perspectiva e de meio, que não necessariamente agrega valor positivo de formação cultural a uma e negativo a outra. Ambas podem conviver, em busca do verdadeiro – e de fato será assim, até nossos dias.

Nosso objetivo aqui foi observar que o sentido geral da obra de Platão, pelo menos em termos literários, implica em pelo menos dois caminhos paradigmáticos, com características próprias e, mesmo assim, que não necessariamente se contradizem. A filosofia e a poesia parecem, nesses termos, como queria Aristóteles, muito mais próximas do que aparentam – talvez porque ambas podem ser, afinal, contempladas num céu, mesmo que cada qual à sua maneira, através de seus meios, num espaço ou diurno, ou noturno.

THE PARADIGM OF HEAVEN AND THE PARADIGM OF CONSTELLATION: THE PHILOSOPHY AND THE POETRY IN PLATO'S *THE REPUBLIC*

ABSTRACT

This work is an essay about Πλατωνος Πολιτεία, *Platonos Politeia* – Plato's *Politeia*, best known as *The Republic*. It will examine aspects of his argument about the formation of the human soul by *philosophy* and by *poetry*. In this sense, in general, will address the problematic that the hellenistic philosopher relates to the nature of the poetic in the midst of a utopian ideal of political-educational

establishment of a city. In short, from what the author says, Homer does not belong to a *πολις*. Pretty far from the platonic theory that conceives truth as a supreme good to be the target of life and that should support human knowledge, poetry, which is removed, according to Plato, from the essential qualities of truth, must be *replaced* by philosophy - or have his hedonistic purposes removed out in favor of what the philosopher sees as ideal for the formation of a *polis*. As an argument, Plato develops ethical, moral and epistemological theories, which we will cover on this work.

Keywords: Poetry. Philosophy. Plato. The Republic.

NOTAS

- ¹ Professor de Língua Portuguesa e Literatura, licenciado pela Universidade de Santa Cruz do Sul. Bolsista PROSUP/CAPES do Mestrado em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul, RS, Brasil.
- ² Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência, pela Universidade Estadual de Campinas. Docente do Mestrado em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul, RS, Brasil. Orientador deste trabalho, concebido para a disciplina “Retórica e Teoria da Argumentação”. E-mail: molina@unisc.br.
- ³ “Acerca daqueles assuntos mais elevados e mais belos, sobre os quais Homero se abalçou a falar, guerras, comando dos exércitos, administração das cidades e educação do homem, é de certo modo justo dirigirmo-nos a ele para o interrogar: ‘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 foste 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? Que Estado te aponta como um bom legislador que veio em seu auxílio? A Itália e a Sicília indicam Carondas, e nós, Sólon. E a ti, quem?’” (PLATÃO, 1996b, p. 459-460). A tradução que utilizamos foi a da helenista portuguesa Prof^ª. Dr. Maria Helena da Rocha Pereira, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian.
- ⁴ Seguindo as observações de Jaeger (2001), Platão não referencia um espaço geográfico específico: seu Estado, ou sua *cidade*, é utópica. Entretanto, evidentemente, o “Estado platônico” não é surreal: tem relações diretas com a realidade objetiva, e essa realidade objetiva está vinculada aos Estados helênicos daquele período, em especial Atenas, Esparta e Mégara, no Peloponeso, e Siracusa e Sicília, na Magna Grécia, locais que Platão efetivamente conheceu (ver, por exemplo, Bergson, 2005b). Não obstante, “o Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem” (2001, p. 751). Como o filósofo mostrará, a partir da terceira parte da obra em questão, o “seu” Estado, embora passível de ser visualizado objetivamente, pelo menos em alguns aspectos, “não tem outra função senão apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura respectiva” (Ibidem, p. 751).

- ⁵ Poderíamos dizer, talvez, *precariedades cognitivas*, mas a expressão é demasiadamente moderna para a época a qual pertenceu Platão.
- ⁶ A identidade de alguém por nome Homero, que teria sido o autor, ou o compilador, das duas célebres epopeias que citamos, é, desde aqueles tempos, questionável, assim como suas origens. Esmirna, cidade do centro-oeste da Anatólia, na Ásia, colonizada primeiramente pelos eólios, foi um dos lugares que disputou o privilégio de ser conhecido como terra natal daquele que era tido como o mais valoroso poeta grego. Heródoto narra que seu nome verdadeiro era Melesígenes, assim batizado porque nascido às margens do rio Meles, na Esmirna. Entretanto, atribuir a Heródoto a autoria dessa afirmação fez parte de um extenso duelo de vaidades entre inúmeras cidades helênicas, em busca de reverência. É provável que algum habitante de Esmirna, na esperança de dar crédito inquestionável à assertiva, nomeou-se Heródoto, autor ilustre entre os gregos. Conseguiu que Esmirna terminasse com destaque na disputa pelo local que deu à luz o “poeta dos poetas” (MANGUEL, 2008, p. 29-41). Quanto à identidade homérica, permanece sombria. Sabe-se que na Ilha de Quios, cercada pelo Egeu, um grupo de rapsodos chamados “homéridas” dizia-se descendente de Homero, mas a mais antiga alusão a poemas desse suposto autor data de aproximadamente 720 a. C. Em Ischia, ilha da baía de Nápoles, na antiga Magna Grécia, foi desencavada uma taça com inscrições que remetiam a Nestor, um dos personagens da *Ilíada*. Coincidentemente, no canto XI do poema aparece a descrição de uma taça, pertencente a Nestor. O achado foi, por isso, batizado “Taça de Nestor”. Se o objeto não convence como premissa para a legitimização de um poeta chamado Homero, ao menos sinaliza que formas e temas da poesia épica grega “já existiam numa versão escrita no século VIII antes da era cristã” (VIDAL-NAQUET, 2002b, p. 16).
- ⁷ Platão nasceu por volta de 429 a.C., possivelmente em Atenas. Morreu em 347 a. C. ou 348 a. C., em Atenas, onde, nos jardins de Akademos, desenvolveu importante escola (BERGSON, 2005b, p. 105). Conferir também SCHÜLER, 1985, p. 77.
- ⁸ Resgatar os confins da arte poética grega, com tradições que remontam desde o período minoico (KERÉNYI, 2002a), desviaria o foco de nosso trabalho. Basta dizer que, no contexto de Platão, muito além dos debates públicos, da oratória, dos discursos retóricos, das cerimônias religiosas, dos hinos e da música, está viva e influente uma cultura que faz também da fruição prazerosa da poesia um elemento de comunhão. Esse será o aspecto principal que Platão problematizará, na medida em que ele é fundamentalmente impróprio para uma formação racionalista.
- ⁹ Em 338 a. C., Filipe II, então imperador da Macedônia, derrotou a coalizão formada pelas cidades de Atenas e Tebas na Batalha da Queroneia, dando início ao período que passará a ser conhecido como *helenístico*. Aristóteles, que nascera em 384 a. C., tornar-se-á preceptor de Alexandre, filho de Filipe II e sucessor real. Nesse tempo, o que tinha sido a Grécia Clássica já terá, em amplo sentido, desmoronado.
- ¹⁰ A palavra deriva de *dialegesthai*. Pressupõe, no mínimo, um interlocutor, que pode advir do próprio locutor, como se em um monólogo estivesse. Conforme aponta Maria Helena da Rocha Pereira (1996a), o papel do diálogo na filosofia platônica é proeminente e baseia-se num processo de pergunta e resposta. *Dialegesthai*, que significa “discorrer”, “falar com” e “raciocinar”, refere-se a um diálogo estabelecido com o propósito de atingir algo, e esse algo é sempre uma busca pela verdade. O método dialético é também o objeto dialético, ou seja, o saber filosófico, o saber a verdade, que isola a natureza essencial de cada coisa, delimitando o Bem. Uma outra definição de “dialética”, extremamente concisa e clara, pode ser encontrada em Bergson, 2005b, p. 112-113.
- ¹¹ A palavra “república” advém do latim *respublica*, equivalente ao grego *politeia*. “É tudo o que diz respeito à vida pública de um Estado, incluindo os direitos dos cidadãos que o constituem” (PEREIRA, 1996a, p. 37). Para os gregos, pensar o homem é o mesmo que pensar a cidade, a *polis*, o que faz do homem um cidadão público e da *polis* um conjunto público de cidadãos.

- ¹² Segundo Bergson, o pensador era “eminentemente artista, mesmo quando se tornou filósofo. Parece ter tido, de início, a intenção de consagrar-se exclusivamente à arte, à poesia. Escreveu várias poesias” (2005b, p. 295).
- ¹³ Aqui é importante ressaltar que não é a forma da poesia que, em si, é aparência, mas a *imagem poética*, porque Platão a crê advinda apenas de uma realidade sensível, por si só confusa. Em outras palavras, é no mínimo uma “cópia distorcida” de uma ideia, ou, ainda, uma *transcópia*, considerando que se afasta da verdade não duas, mas três vezes.
- ¹⁴ Conhecemos Sócrates apenas através de outros autores, já que o pensador não legou obra própria. Rapidamente presente em Aristóteles e em Aristófanes, este um comediógrafo do período clássico, Sócrates é mais conhecido pelos diálogos de Platão, nos quais aparece frequentemente como personagem principal, e pelas obras *Memoráveis*, uma biografia ficcional, e *O Econômico*, ambas de Xenofonte, escritas com a mesma estrutura de diálogo utilizada por Platão. Xenofonte legou ainda outras obras, mas foram sobretudo essas as responsáveis por idealizar Sócrates e concebê-lo, na Antiguidade, como protótipo de “homem ideal” (SCHÜLER, 1985, p. 152-153).
- ¹⁵ Nícias era pai de Nicérato, um dos interlocutores da obra. A partir de 429 a. C., ano da morte de Péricles, importante democrata e líder político ateniense, várias discussões tiveram início visando, por um lado, ao fim, e por outro, à continuidade da Guerra do Peloponeso, entre Atenas e Esparta. Cléos, político influente, desejava a continuidade. Nícias, opositor, defendia o término do conflito. Em 421 a. C., com a morte de Cléos, Nícias conseguiu restaurar a paz com os espartanos, e promulgou a conhecida “Paz de Nícias”, que deveria durar cinquenta anos, mas foi rompida em 414 a. C., um ano depois da execução de seu autor após o malsucedido Cerco de Siracusa. É no contexto da Paz de Nícias que provavelmente *A República* foi escrita.
- ¹⁶ Referimos-nos aqui à *verossimilhança*, adiantando a *Poética*, de Aristóteles, que falará, entre outros tópicos, sobre o sentido de utilizar personagens historicamente reais. “Nas tragédias, os autores se apóiam em nomes de pessoas que existiram; a razão é que o possível é crível; ora, o que não aconteceu não cremos de imediato que seja possível, mas o que aconteceu o é imediatamente; se impossível, não teria acontecido” (2005a, p. 29).
- ¹⁷ Com *A República* Platão completa seu pensamento sobre as chamadas virtudes cardiais que os gregos valorizavam para o estabelecimento da *harmonia*: a *coragem (andreia)*, desenvolvida no *Laques*, a *temperança (sophrosyne)*, presente no *Cármides*, a *amizade (philia)*, discutida no *Lísis*, a *piedade (eusebeia)*, tema do *Éutífron*, e, agora, a *justiça (dikayosine)*.
- ¹⁸ Céfalo, Polemarco e, mais adiante, Trasímaco pensam a justiça em relação ao *indivíduo*. Para o primeiro, justiça significa “dizer a verdade e restituir o que se tomou” (PLATÃO, 1996b, p. 9). Para Polemarco, significa “restituir a cada um o que se lhe deve” (Ibidem, p. 10), afirmação tomada do poeta Simônides, que Sócrates chama de “sábio e divino” (Ibidem, p. 10). Finalmente, Trasímaco declara que a justiça deve significar a “conveniência do mais forte” (Ibidem, p. 25).
- ¹⁹ Método que induz o interlocutor, através da multiplicação de perguntas, a desvelar racionalmente a verdade. Sócrates, assim, jamais soluciona um problema, apenas estimula a busca pela verdade através de intenso raciocínio ininterruptamente problematizador. Daí surge a máxima socrática: “Só sei que nada sei”.
- ²⁰ Poderíamos dizer que, se tomado em sua estrutura ampla, o projeto de cidade platônica assemelha-se a um *forte*, rigorosamente delimitado e legislado, tanto em nível público quanto privado. Pensando nesse sentido, Detienne, em seu famoso ensaio *A invenção da mitologia* (1992), reflete, entre muitas outras questões, que a proposição filosófica de Platão implica em

uma supressão da liberdade de consciência do povo, que passa a ser controlado e a agir conforme as instâncias promulgadas por seu controlador, em total deferência.

- ²¹ Pereira observa que Platão chama de *eikon* (imagem) o que costumamos designar por *alegoria*.
- ²² O método, que poderia soar irônico, mantém a coerência até aqui defendida: servir a razão com formas poéticas, com uma nova forma de poesia. Não esqueçamos que poético, em grego, advém do verbo *poien*, ou seja, “fazer algo”, “criar”. Para Platão, mais importante que mensurar “com o que se cria” é conhecer “o que se cria”.
- ²³ Nesse sentido ocorre uma das principais distinções para com a filosofia aristotélica, cujo sentido é *oposto*: como a racionalidade é intrínseca *ao ser*, e pensar em *noeta* é não dissociá-la das experiências do ser, o movimento está sempre em direção à *doxasta*, e é *com ela* que se tornará manifestável inteligivelmente o que Platão supraentendeu como Bem.
- ²⁴ Por essa razão que, quando o homem liberta-se dos grilhões que o prendem à caverna, e que o limitavam a apenas distinguir sombras, o percurso para a inteligibilidade iluminada do mundo é um percurso dos mais difíceis. Ainda assim, se, bem-sucedido, quiser retornar e, solidariamente, revelar a seus antigos companheiros de caverna que o que estão “conhecendo” reduz-se imperfeitamente a meras sombras da verdade do mundo, esse homem corre sério riscos de agressão, tamanho o poder que a percepção sensível das sombras exerce sobre a alma humana – a ponto de hipnotizá-la e deixá-la apaixonadamente cega, como elabora Platão.
- ²⁵ É necessário, aqui, um comentário sobre a diferença entre o conceito platônico de *mimesis* e o conceito aristotélico de *mimesis*. Basicamente, enquanto o primeiro é entendido como “cópia”, no sentido de “emular” algo, representando-o com formas não originais, e por isso facilmente passíveis de imperfeições e distorções ilusórias, o conceito aristotélico defende que a *mimesis* é *criação*. As Ideias, para Aristóteles, assim como eram para Platão, são a Verdade. Todavia, diferentemente de Platão, Aristóteles defende que Ideias não estão em um mundo elevado e abstrato, mas pertencem ao mundo da experiência – ao Mundo do Ser. Fora dele, são irreais e, por isso, não existentes e meramente diáfanas. Daí que Aristóteles faz o que Platão não chegou a fazer explicitamente: uma primeira *teoria da arte*. Estando a Ideia na Matéria, o artista, ao imitar sua forma, existente e perceptível, que, por isso, dá inteligibilidade à Ideia, “apanha a verdade e não fica a produzir sombra de sombra como pensava Platão” (SCHÜLER, 1985, p. 81). Assim, “a diferença entre filósofos e poetas não é tão grande, os objetivos são os mesmos, embora diverjam os meios” (Ibidem, p.81). Um desses meios corresponde à *criatividade*. “A imitação é criativa não por reproduzir o que de fato aconteceu, mas o que poderia ter acontecido” (Ibidem, p. 81). A poética, portanto, enriquece o conhecimento das Ideias com meios que, sem serem necessariamente racionais, não as traem, porque o objetivo da imaginação não é fazer da imagem uma representação perfeita de um algo – uma cópia, portanto, como se fosse um filme –, mas uma outra coisa *também* significativa. Por isso, enquanto o filósofo faz essa “outra coisa” ser um discurso, o poeta faz, a seu modo, essa coisa ser uma imagem.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. Poética. In: ARISTÓTELES; LONGINO; HORÁCIO. *A poética clássica*. Tradução por Jaime Bruna. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2005a.
- BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1992.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Arthur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. Tradução Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002a.

MANGUEL, Alberto. *Ilíada e Odisseia de Homero*. Tradução Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996a.

PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed.. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996b.

SCHÜLER, Donaldo. *Literatura grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

_____. Na caverna. In: PLATÃO. *O banquete*. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2011.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.

Recebido: 16 de outubro de 2011
Aprovado: 14 de novembro de 2011
Contatos:fabiano1@mx2.unisc.br
molina@unisc.br