

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

ÊNIO ROBERTO BEZERRA SOARES

LOGOS E MYTHOS:
o paralelismo entre Sócrates e Er na *República* de Platão

Recife
2024

ÊNIO ROBERTO BEZERRA SOARES

LOGOS E MYTHOS:
o paralelismo entre Sócrates e Er na *República* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2024

Ficha catalográfica

Catálogo de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Soares, Ênio Roberto Bezerra.

Logos e Mythos: o paralelismo entre Sócrates e Er na República de Platão / Ênio Roberto Bezerra Soares. - Recife, 2024.

108f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Orientação: Marcos Roberto Nunes Costa.

Inclui referências.

1. Mythos; 2. Logos; 3. Platão; 4. República; 5. Paralelismo.
I. Costa, Marcos Roberto Nunes. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

ÊNIO ROBERTO BEZERRA SOARES

LOGOS E MYTHOS:
o paralelismo entre Sócrates e Er na *República* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa Acadêmico de Mestrado em Filosofia, na Área de Concentração: Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 16.08.2024:

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Presidente/Orientador - UFPE)

Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior (Examinador externo ao Programa - UFPE)

Dr. Richard Romeiro Oliveira (Examinador externo a Universidade - UFSJ)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus dois orientadores: num primeiro momento, ao prof. Dr. **Richard Romeiro Oliveira**, pela orientação, aconselhamentos e paciência despendidos até a qualificação dessa dissertação; ao prof. Dr. **Marcos Roberto Nunes Costa**, que desde então, assumiu a orientação dessa pesquisa e a cumpriu de forma exemplar, sempre se mostrando solícito e presente em todos os momentos.

Agradeço ao prof. Dr. **Anástacio Borges de Araújo Júnior**, pelos comentários, críticas e sugestões dados na minha banca de qualificação.

Agradeço aos meus pais **Paulo e Cilene** (*in memoriam*), por todo amor, dedicação e apoio em todos os instantes da minha vida.

Agradeço aos meus irmãos **Rafael e Eveline**, que são meu porto seguro nos momentos difíceis.

Agradeço à minha prima **Selma** por toda ajuda com minhas filhas enquanto eu me dedicava à essa pesquisa. Sem ela, o meu trabalho teria sido muito mais árduo do que foi.

Agradeço à minha querida esposa **Ana** por todo amor e pelo apoio incondicional em todos os momentos da minha vida. Sem a sua presença, esforço e abdicção, eu não conseguiria ter desenvolvido essa dissertação.

Agradeço aos meus filhos **Sofia, Lara e Luís** (*in memoriam*), por me possibilitarem vivenciar o verdadeiro amor.

Agradeço ao grupo de estudos **Nós Platônicos**, que me inseriu no estudo da filosofia de Platão. Em especial, a **Henrique Capeleiro**, pela correção da parte inicial da minha pesquisa e pelas recomendações dadas.

Agradeço aos meus amigos de pós-graduação **Guilherme Gama e Phablo Pimentel**, pela troca de experiências, estímulo, aprendizado em relação à filosofia platônica e, acima de tudo, pela amizade durante toda essa jornada.

Agradeço aos meus amigos **Adilson Andrade e Walson Sales**, pela amizade e por me proporcionarem os melhores momentos vividos na graduação em filosofia.

Agradeço a todo o **Departamento de Filosofia da UFPE**.

Agradeço a **Deus**, por me prover das condições físicas e psíquicas para a realização dessa dissertação.

“Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto...” (Platão, *Rep.*, 621 c-d).

RESUMO

O mito é uma ferramenta de memória coletiva, de conservação e transmissão dos traços de uma comunidade. Esse tipo de discurso se revela indispensável na estrutura de alguns diálogos de Platão. O *mythos* platônico atua em sinergia com o *logos*, auxiliando-o. Analisando esse trabalho cooperativo entre *logos* e mito na filosofia de Platão, defendemos um paralelo entre duas figuras da *República*: Sócrates, principal personagem e expositor do pensamento platônico no diálogo, representante do discurso filosófico, do *logos*; e Er, protagonista do relato que encerra a obra, representante do *mythos* filosófico, discurso narrativo verossímil fundado em imagens e representações. Esse paralelismo seria fundado em três conexões textuais. A primeira, em função da linha de significado da descida (*katabasis*) e subida (*anabasis*) percorrida por Sócrates e Er. Essa linha representa o próprio movimento ou modo de proceder do filósofo. A segunda, do retrato feito por Platão dos dois personagens como auxiliares para a comunidade. A terceira, da escolha de Sócrates e Er como novos mensageiros do discurso verdadeiro e portadores de uma mensagem que é um ato de salvação para a alma e para a *polis*. Nosso objetivo é tentar mostrar a plausibilidade da existência dessas conexões, podendo-se concluir pela associação entre Sócrates e Er. Esse paralelismo permitiria uma interpretação unitária do diálogo a *República* que se contrapõe às visões que consideram o Livro I como independente e em separado. Ele também possibilita retirar a conotação negativa de discurso pré-filosófico adquirida pelo mito platônico durante o curso da história da filosofia. Acreditamos que Platão não desejou a extinção do discurso mítico, mas sua reformulação, utilizando a narrativa mítica, dentre outras atribuições, como uma ferramenta de simbolização das experiências da alma (*psykhe*).

Palavras chave: *Mythos*; *Logos*; Platão; *República*; Paralelismo.

ABSTRACT

Myth is a tool for collective memory, for preserving and transmitting the traits of a community. This type of discourse proves to be indispensable in the structure of some of Plato's dialogues. Platonic *mythos* acts in synergy with *logos*, assisting it. Analyzing this cooperative work between *logos* and myth in Plato's philosophy, we argue for a parallel between two figures in the *Republic*: Socrates, the main character and expositor of Platonic thought in the dialogue, representative of philosophical discourse, of *logos*; and Er, the protagonist of the story that concludes the work, representative of philosophical *mythos*, a credible narrative discourse based on images and representations. This parallelism would be based on three textual connections. The first, due to the line of meaning of the descent (*katabasis*) and ascent (*anabasis*) followed by Socrates and Er. This line represents the philosopher's own movement or way of proceeding. The second, from Plato's portrayal of the two characters as helpers for the community. The third is the choice of Socrates and Er as new messengers of true discourse and bearers of a message that is an act of salvation for the soul and for the *polis*. Our objective is to try to show the plausibility of the existence of these connections, allowing us to conclude that there is an association between Socrates and Er. This parallelism would allow a unified interpretation of the dialogue *The Republic* that opposes the views that consider Book I as independent and separate. It also makes it possible to remove the negative connotation of pre-philosophical discourse acquired by the Platonic myth during the course of the history of philosophy. We believe that Plato did not wish the extinction of mythical discourse, but its reformulation, using mythical narrative, among other attributes, as a tool for symbolizing the experiences of the soul (*psyche*).

Keywords: *Mythos*; *Logos*; Plato; *Republic*; Parallelism.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS PLATÔNICAS

| | |
|--------------|-------------------|
| <i>Ban.</i> | <i>Banquete</i> |
| <i>Car.</i> | <i>Cármides</i> |
| <i>Crá.</i> | <i>Crátilo</i> |
| <i>Féd.</i> | <i>Fédon</i> |
| <i>Fedr.</i> | <i>Fedro</i> |
| <i>Gór.</i> | <i>Górgias</i> |
| <i>Lei.</i> | <i>Leis</i> |
| <i>Pro.</i> | <i>Protágoras</i> |
| <i>Rep.</i> | <i>República</i> |
| <i>Teet.</i> | <i>Teeteto</i> |
| <i>Tim.</i> | <i>Timeu</i> |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | MYTHOS E LOGOS | 21 |
| 2.1 | O MITO NO CONTEXTO DA GRÉCIA ANTIGA..... | 21 |
| 2.2 | A OPOSIÇÃO ENTRE <i>MYTHOS</i> E <i>LOGOS</i> | 24 |
| 2.3 | A TRADIÇÃO CRÍTICA AO DISCURSO MÍTICO | 31 |
| 2.4 | A CRÍTICA DE PLATÃO AO MITO TRADICIONAL NA <i>REPÚBLICA</i> | 34 |
| 2.5 | A CRIAÇÃO DE UMA NOVA POESIA | 40 |
| 2.6 | A REJEIÇÃO AO <i>MYTHOS</i> PLATÔNICO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA | 44 |
| 3 | O MITO FILOSÓFICO PLATÔNICO | 48 |
| 3.1 | O MITO COMO UMA FERRAMENTA DA ALMA (<i>PSYKHE</i>)..... | 48 |
| 3.2 | A RELAÇÃO COLABORATIVA ENTRE <i>MYTHOS</i> FILOSÓFICO E <i>LOGOS</i> | 57 |
| 3.3 | A NARRATIVA MÍTICA-FILOSÓFICA DA <i>REPÚBLICA</i> : O MITO DE ER | 65 |
| 4 | O PARALELISMO ENTRE SÓCRATES E ER | 72 |
| 4.1 | <i>KATABASIS</i> E <i>ANABASIS</i> NA <i>REPÚBLICA</i> | 72 |
| 4.2 | ESTRUTURAÇÃO DA <i>REPÚBLICA</i> A PARTIR DA <i>KATABASIS/ANABASIS</i> | 79 |
| 4.3 | O REGRESSO DE SÓCRATES E ER COMO AUXILIADORES..... | 85 |
| 4.4 | A MENSAGEM SALVADORA DE SÓCRATES E ER | 92 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 99 |
| | REFERÊNCIAS | 102 |

1 INTRODUÇÃO

A *República* é um diálogo da fase madura ou intermediária¹ de Platão que traz a centralidade do seu pensamento. Dividida em dez livros, a *República* aborda um grande número de assuntos, da teoria das Ideias à psicologia dos elementos da alma. Contudo, o tema principal dessa obra é a justiça. A justiça é uma virtude social, do homem na sociedade, por esse motivo, justiça social e justiça individual, ordem da cidade e ordem da alma se unem organicamente por toda a obra. Platão investiga a natureza da justiça e suas vantagens² na *República* (cf. 2009, 368d)³. Essa virtude é pertencente tanto ao indivíduo, quanto à *polis*. Platão defende que devemos investigar a natureza da justiça nas cidades, pois em tamanho maior e numa escala mais ampla, e posteriormente indagarmos a natureza da justiça em relação ao homem, observando a semelhança com o maior na forma do menor. Segundo Christian Schäfer (cf. 2012, p. 188), há uma relação entre justiça e felicidade, assim como entre justiça e bem. “Para ser uma melhor forma, a justiça também deve capacitar para a felicidade” (*Ibid.*). Diversas passagens da *República* afirmam que agir com justiça e viver com felicidade são, em última análise, idênticos (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 353e -354a). A vida mais feliz é a vida justa.

Segundo Richard Oliveira (cf. 2014, p. 33), na *República*, o caráter fundamental ético da cidade é a realização da justiça. Mas para consecução da verdadeira natureza da justiça é preciso um saber, a posse de uma competência epistêmica. Portanto, o conhecimento da verdadeira ordem moral deve, fundamentalmente, conduzir a prática da vida política, sendo o exercício do poder pensado a partir das exigências da racionalidade. É assim que Platão argumenta sobre as vantagens da realização da justiça na alma e na cidade durante todo o

¹ Segundo Renato Matoso (cf. 2016, p. 80-81), de maneira geral, duas posições podem ser encontradas entre aqueles que pretendem organizar os diversos diálogos platônicos de modo a identificar a apresentação de um sistema filosófico coerente: a unitarista, que defende que Platão usaria os diálogos como meio de comunicação de uma doutrina única e a desenvolvimentista, que defende que haveria contradições reais no pensamento platônico, expressando um desenvolvimento na sua doutrina. Essa última posição delimitou três fases distintas no pensamento platônico: o período da juventude, o intermediário e o da velhice. A fase madura ou intermediária se caracteriza pelo distanciamento gradativo de Platão da influência de Sócrates e desenvolvimento do seu próprio pensamento. O ápice desse processo de distanciamento aconteceria nos diálogos *Banquete*, *Fédon* e *A República*.

² Segundo Christian Schäfer (cf. 2012, p. 187), a justiça não é uma atitude intencional, mas um estado interno apreensível em circunstâncias objetivas. O homem justo é aquele que se põe em harmonia interior. A justiça significa a melhor forma de relações de harmonização inerentes, de organização interior. A justiça é uma virtude que não é pautada pelas vantagens ou benefícios externos, mas visa a organização interna da alma. Suas vantagens são do ponto de vista psíquico e moral, por isso o “homem não pode permitir a nenhuma das partes da alma que cumpra uma tarefa pertencente a outra, nem interfira nas funções uma das outras” (Schäffer, 2012, p. 188). A justiça é um bem em si mesmo, independente dos benefícios externos. O homem deve regular bem o que é verdadeiramente seu, assumir o comando de si próprio, estabelecendo um perfeito acordo entre os três elementos da sua alma, o racional, o irascível e o apetitivo (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 443c-d).

³ Usaremos como exemplar padrão para essa dissertação a tradução da *República* da Maria Helena da Rocha Pereira Platão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2009.

diálogo. Mas, curiosamente, o desfecho da *República* se dá na forma mítica. O mito de Er encerra o diálogo por meio de um discurso imagético, onde é simbolizada a necessidade do bem proceder durante a vida, ou seja, de ser justo.

Na *República*, como comumente ocorre na maioria dos seus diálogos, Platão faz uso do personagem Sócrates⁴ como seu principal expositor. Sócrates inicia a narrativa dessa obra contando que desceu ao Pireu⁵, área portuária que fica abaixo de Atenas, com o intuito de dirigir preces à deusa Bêndis⁶ e com o desejo de ver como seria celebrada a festa/procissão em honra a essa divindade. Ao iniciar seu regresso à cidade, Sócrates é interpelado por um amigo e o diálogo efetivamente se inicia (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 327a-b).

Já no encerramento da obra, no seu epílogo, Sócrates narra o chamado mito de Er. O personagem mítico Er é apresentado como um guerreiro morto em combate, mas encontrado íntegro após vários dias de sua morte. Ao ser levado para casa, Er torna à vida e rememora as experiências que tivera na região inferior do Hades⁷. O mito reporta que Er foi escolhido pelos deuses como mensageiro (*angelos*) para os homens. Er deveria relatar à humanidade a sua experiência das coisas passadas na sua descida ao Hades e as dinâmicas ocorridas no mundo subterrâneo dos mortos. Seu testemunho põe que, no Hades, cada alma (*psykhe*) deve escolher um modelo de destino, um *daimon*⁸. Essa escolha é guiada pelo caráter adquirido em vida pelas almas. Ora, de acordo com Álvaro Penedos (cf. 1992, p. 41), Er representa aquele que detém a sabedoria das coisas divinas. Ele deve dar aos membros da comunidade as indicações que julgar

⁴ Lembramos que o Sócrates a ser tratado nessa dissertação é o apresentado por Platão no diálogo a *República*. Não pretendemos abordar o Sócrates histórico.

⁵ O Pireu é o porto da cidade de Atenas, situado topograficamente abaixo desta, da acrópole. É no Pireu que se passa todo o relato feito por Sócrates na *República*. Lorraine Oliveira (cf. 2018, p. 27) afirma que o porto do Pireu é um local associado à confusão, não sendo possível aí se dedicar à dialética, pois esta exige tranquilidade. Esta autora, citando Proclo, diz que o Pireu é um símbolo do devir, opondo-se à Atenas. A parte alta da cidade representa a bela ordem, a vida sábia e serena adequada à filosofia. Gabriele Cornelli (cf. 2007, p. 98) ressalta a caracterização do Pireu como um lugar bárbaro, pela presença, entre outros povos, dos Trácios, em oposição ao ideal de cidade grega. Mario Vegetti (cf. 1998, p. 102) diz que o Pireu é para Platão um espaço perturbador e temível, cheio de trânsito, pequenos negócios e assuntos comerciais resultantes da tarefa portuária. Essa área portuária caracteriza-se pela presença de uma população heterogênea de costumes e hábitos, um ambiente hostil, agitado, de influência corruptora e refratário à aceitação das normas do debate racional (cf. *Ibid.*, p. 130). Esse fato adquire um valor simbólico muito forte, pois o Pireu se torna a imagem da vida sofisticada, “do monstro de mil cabeças” contra o qual Sócrates tem de lutar amargamente (cf. *Ibid.*).

⁶ Mario Vegetti (cf. 1998, p. 100) relaciona a deusa Bêndis com Ártemis e, sobretudo com Hecate, filha da noite, deusa e soberana do Hades, para onde conduz as almas dos mortos. Bêndis é a responsável por guiar as almas no Hades, ela é a condutora que porta a tocha a iluminar o caminho na escuridão do mundo dos mortos. As festividades em honra à deusa Bêndis foram naturalizadas como um cerimonial oficial da cidade-estado, chamada de *Bendideia*. Entre os eventos ocorridos durante à festa, estavam corridas noturnas de tochas a cavalo, mencionadas na passagem 328a da *República*.

⁷ Na mitologia grega, o Hades é mundo subterrâneo dos mortos. A noção de expiação das faltas cometidas em vida depois de um julgamento *post mortem* fora-se constituindo entre os Gregos ao longo dos séculos, mas recebeu a sua forma definitiva em Platão nos mitos escatológicos do *Górgias*, *Fédon*, *Fédro* e *República*. Platão rejeita o infundado medo dos homens no governante do mundo inferior.

⁸ Forma humana de nascimento, acompanhante espiritual do homem, modelo de alma.

úteis a respeito da escolha do modelo de vida que cada um terá que fazer, de acordo com as virtudes ou vícios praticados em vida.

As descidas de Sócrates e Er, um ao Pireu, o outro ao Hades, apresentam a imagem que acreditamos ser a linha de significado⁹ primordial e fio condutor da *República*: o simbolismo da descida e subida (cf. Voegelin, 2009, p. 113). Essa linha de significado, já abordada por diversos comentadores (cf. Cornelli, 2007, p. 97; Coutinho, 2011; Vegetti, 1998; Sousa, 2013), é manifestada logo na abertura da *República*, nas primeiras palavras do relato feito por Sócrates quando ele diz: “Desci (*kateben*) ontem ao Pireu” (Platão, *Rep.*, 2009, 327a). O primeiro parágrafo do diálogo, que trata da descida ao Pireu e da subida em retorno à cidade, prontamente indica essa linha de significado primária presente no diálogo. Como afirma Eric Voegelin (cf. 2009, p. 113), essa linha representativa “reúne símbolos que se repetem ao longo da obra”. Gabriele Cornelli (cf. 2007, p. 97) afirma que a descida (*katabasis*) se torna o próprio movimento do filósofo, tanto na construção dramática da *República*, desde a primeira palavra até o desfecho da obra, quanto na metáfora mais forte do livro: a da caverna¹⁰.

Raúl Gutiérrez (cf. 2019, p. 66) defende que o movimento de subida/descida é tão significativo na *República* que o diálogo foi organizado e estruturado em função dele. Esse movimento é bem apresentado na alegoria da caverna e na imagem da linha dividida. Gutiérrez (cf. 2019, p. 66) argumenta que a *República*, como um todo, pode ser entendida como um desenvolvimento da alegoria da caverna, onde a linha de significado da subida e descida pode ser vista como algo que dá unidade ao diálogo. Para Gutiérrez (cf. 2019, p. 66), a descida ou *katabasis* ao Pireu é uma referência ao descenso à caverna. Acreditamos que essa descida também simboliza o descenso à região inferior, ao Hades. Conforme Gutiérrez (cf. *Ibid.*), tanto a *República* quanto a alegoria da caverna representariam uma imagem do estado da natureza humana em relação à educação. “Depois disto – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência” (Platão, *Rep.*, 2009, 514a). Essa imagem da *katabasis*, segundo Gutiérrez (cf. 2019, p. 66), seria vista na

⁹ Termo utilizado por Eric Voegelin (cf. 2009, p. 112) em *Ordem e História: Platão e Aristóteles*. Conforme Voegelin, os grandes problemas de Platão na *República* não são blocos de significado trancados nas subdivisões de seu esquema, mas linhas de significado que percorrem o seu caminho intrincado ao longo de toda a obra.

¹⁰ Retorno e descida do filósofo à caverna (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 514a-521e) após a subida e apreensão da Ideia de *Agathon* ou Ideia de Bem, causa de tudo quanto há de justo e belo (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 517c). A Ideia de Bem é senhora da verdade e inteligência, e é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública. J. E. Raven diz que o Bem, para Platão, é, “em primeiro lugar, e com mais evidência, a finalidade ou alvo da vida, o objecto supremo de todo o desígnio e toda a aspiração. Em segundo lugar, e mais surpreendentemente, é a condição do conhecimento, o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. E em terceiro, último e mais importante lugar, 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” (1965, p. 130).

República no contexto da questão da justiça e injustiça e da sua ligação com a felicidade ou infelicidade humana.

Já Thomas Szlezák (cf. 1988, p. 354) afirma que a cena introdutória da *República* funciona como uma antecipação da ação desenvolvida no diálogo. Segundo esse autor, a primeira palavra do diálogo “desci” não é apenas referente à topografia. Sócrates, na *República*, tinha a intenção de retornar para casa, para a cidade alta, mas é impedido pelo grupo reunido em torno de Polemarco¹¹. Sócrates desce ao Pireu e desperta o interesse dos seus companheiros. Sócrates não se sente obrigado a conceder a comunicação desde o início, mas deve ser convencido a fazê-lo (cf. *Ibid.*, p. 356). Para Szlezák, “o que se desenvolve dramaturgicamente aqui no próêmio é tematizado e motivado em pontos decisivos da parte principal” (*Ibid.*) do diálogo.

Alberto Bernabé (cf. 2015, p. 20) afirma que essa descida (*katabasis*) é um tipo específico de narrativa com tais características: um protagonista extraordinário, eventualmente auxiliado por um deus, viaja para o mundo subterrâneo da morte com um propósito definido e com o desejo de retorno. Lorraine Oliveira (cf. 2018, p. 25) exemplifica como episódios catabáticos as jornadas de Odisseu e de Orfeu. A *katabasis* é um símbolo presente no mundo grego, como bem salienta Gabriele Cornelli (cf. 2007, p. 95) ao identificar a utilização da simbologia ligada a eventos catabáticos em autores pré-socráticos, como Pitágoras, Empédocles e Parmênides¹². Platão não era alheio às narrativas catabáticas, referindo-se diretamente à *katabasis* na construção dramática da *República* (cf. *Ibid.* p. 97).

Eric Voegelin (cf. 2009, p. 114-115) compreende que a descida de Sócrates ao Pireu se identifica e faz lembrar a descida de Odisseu ao Hades trazida por Homero, onde novamente há o emprego do “*kateben*” (cf. Homero, *Odisséia*, 2011, XXIII, 252-3). Já Eva Brann (cf. 2004, p. 119) associa a descida de Sócrates na *República* à catábase de Hércules ao mundo inferior dos mortos. Descida também realizada pelo mensageiro Er no desfecho da *República* (614b). Ora, como afirma Voegelin (cf. 2009, p. 115), o Pireu é um símbolo do Hades. A deusa Bêndis, a quem o culto é oferecido no Pireu, é uma divindade do subsolo, soberana do Hades e cuidadora das almas em seu caminho ao mundo inferior (cf. *Ibid.*, p. 115).

Afora esse movimento de descida, existe a imagem da subida (*anabasis*) na *República*. Esse símbolo da ascensão é utilizado com frequência para indicar a elevação da alma a um plano superior. De acordo com Carlos Luciano Coutinho (cf. 2015, p. 21), a *anabasis* tem

¹¹A conversa desenvolvida no diálogo tem lugar na casa de Polemarco. Ele é quem convida e insiste com Sócrates para que fique e é o segundo interveniente na argumentação.

¹²Outros autores fazem uso da catábase, como Heródoto, nas *Histórias*, onde trata da figura de Zalmoxis.

grande associação com rituais religiosos, designando uma imagem de subida a planos elevados. Esse símbolo possui, na *República*, um sentido metafórico associado a um tipo de iluminação do ser, de elevação do ser como princípio de purificação (cf. *Ibid*, p. 21). Ela se faz presente em diversas passagens da *República*, como no caminho ascendente empreendido na parábola da caverna (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 516a). Se por um lado, a primeira palavra do diálogo bem simboliza a descida (Desci), por outro lado, a última fala de Sócrates do diálogo exemplifica a subida: “Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria...” (Platão, *Rep.*, 2009, 621c).

A *República* está repleta de imagens da *anabasis* (subida) e Sócrates as nos rememora frequentemente: “Mas aqueles que são capazes de subir até o belo em si e contemplar na sua essência, acaso não serão muito raros?” (Platão, *Rep.*, 2009, 476b). Sócrates é o filósofo que viajou para cima, da noite do Pireu/Hades para a luz da verdade. O filósofo é aquele que empreendeu o caminho de subida e avistou o *Agathon*. “Queres então examinar já de que maneira se formarão homens dessa qualidade e como é que uma pessoa os fará ascender até a luz, tal como aqueles que se diz que saíram do Hades, para se elevarem até aos deuses?” (Platão, *Rep.*, 2009, 521c). Gutiérrez (cf. 2019, p. 88), interpretando essa passagem da *República*, afirma que o diálogo trata da ascensão da alma ao inteligível, sendo uma jornada do Hades ao Olimpo.

Conforme Voegelin (2009, p. 121), “é inquietante, porém, que a verdade da existência humana possa ser encontrada tanto pela descida como pela subida”. Assim, somos lembrados do paradoxo de Heráclito: “Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo” (B60)¹³. O caminho que sobe e o caminho que desce são análogos. “A verdade trazida do Pireu para cima por Sócrates em seu discurso e a verdade trazida do Hades para cima pelo mensageiro Er são a mesma verdade que é levada para baixo pelo filósofo que viu o *Agathon*” (Voegelin, 2009, p. 121). Esse movimento duplo, de ascensão dialética e descida dramática, simboliza a jornada filosófica empreendida na *República* e fornece sentido a toda a obra.

Diante do exposto, a partir do jogo de símbolos feito entre a descida aos mundos inferiores (Pireu/Hades) e do posterior movimento de subida realizado por Sócrates e Er, supomos a existência de um paralelismo¹⁴, uma conexão entre esses dois personagens na *República*. Sócrates, como representante do discurso filosófico, do *logos*, isto é, do discurso

¹³“Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo”. Utilizamos a tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski, HERÁCLITO. Os pensadores originários. Petrópolis: Vozes, 2017.

¹⁴Esse paralelismo é proposto originalmente por Eric Voegelin (cf. 2009, p. 115) na sua obra *Ordem e História: Platão e Aristóteles*. Porém, o autor apenas o indica, não tratando das razões, pelo menos sob o aspecto doutrinário, que levaram Platão a pretender tal paralelismo.

argumentativo fundado em razão por meio de conceitos. Esse discurso tem como objetivo apresentar um resultado: de que a vida mais feliz é a do justo. Já Er é o representante do mito filosófico platônico, isto é, do discurso narrativo verossímil fundado em razão por meio de imagens e representações e sem pretensões de validação pelo critério da verdade factual.

Esse paralelismo não seria apenas fundado na linha de significado da descida e subida, que percorre toda a obra. Outras indicações textuais nos fazem acreditar que é possível sua defesa. Podemos enumerar duas principais¹⁵. A primeira, a apresentação feita por Platão de Sócrates e Er como auxiliares para a comunidade, isto é, como aqueles que ajudam os outros, possibilitando-lhes identificar os paradigmas de vida certos e errados. Sócrates e Er regressam com a intenção de auxiliar seus companheiros, pois possibilitam que os outros homens diferenciem uma vida digna, justa e feliz, de uma indigna. A segunda, a escolha de Sócrates e Er como novos mensageiros do discurso fundado em verdade. Eles retornam com o objetivo de instruir e transmitir os conteúdos verdadeiros. Essa mensagem filosófica, seja por meio do *logos* ou do mito, pode salvar não só a si mesmo, mas também os que se deixarem persuadir por ela.

Richard Kraut (cf. 2013, p. 64) assevera que temos que ir além do que os diálogos efetivamente dizem para descobrirmos os anseios platônicos. Esse conteúdo seria como anagramas que devem ser desemaranhados antes que seu sentido possa ser revelado. Platão é um autor que possui uma multiplicidade de véus que precisam ser descortinados para se fazer aparecer o que realmente é pretendido. Os diálogos funcionam como um estímulo filosófico ao leitor. A partir da forma dialógica, da escolha e fala dos personagens e da *mise en scène*, cremos que é possível admitir que esse vínculo entre Sócrates e Er possa existir na *República*. Essa correspondência não é expressa ou exteriorizada explicitamente no diálogo. Porém, acreditamos que esse paralelismo possa ser defendido em razão das conexões mais profundas existentes entre mito filosófico e razão dialética no diálogo e na filosofia platônica.

Nessa dissertação, analisaremos se esse paralelismo entre os personagens é realmente existente. Acreditamos que esse paralelo entre Sócrates e Er ocorre e é traçado tendo como fundamento a ligação entre *logos* e mito existente na filosofia platônica. Trataremos das funções do *logos* e do mito na filosofia platônica, e por que Platão, apesar de ser um crítico dos mitos

¹⁵Cremos que existem outras correspondências entre Sócrates e Er na *República*, além das três exploradas nessa dissertação. A primeira, a exposição feita por Platão dos personagens como sendo intermediários entre os deuses e os homens (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 500c, 517 d e 614d). A segunda, a representação dos dois personagens como de homens que trilharam o caminho da morte. Platão (cf. *Féd.*, 1972, 64a) afirma que os que se dedicam à filosofia, como Sócrates, tem como única ocupação se preparar para morrer, e em estar morto. Já Er é o mensageiro que morre e desce ao Hades com a missão de retornar e instruir a humanidade quanto às dinâmicas no mundo dos mortos.

tradicionais, não defende sua extinção, mas a sua reformulação. Quais razões levaram Platão a reabilitar o discurso mítico como ferramenta filosófica? Essa análise é de vital importância para se entender a ligação existente entre Sócrates e Er. O primeiro, como representante do discurso argumentativo; o segundo, como representante do discurso narrativo-mítico.

De acordo com Julia Annas (cf. 1982, p. 119), as análises filosóficas dos diálogos fizeram pouco ou quase nenhuma tentativa de relacionar o conteúdo de cada mito ao argumento das obras em que ocorrem. Consequentemente, elas deixaram de analisar a interpenetração entre *logos* e mito existente na filosofia de Platão. Como nos traz Stephen Halliwell (cf. 2007, p. 452), *mythos* e *logos* estão interligados em toda a *República*: na contação de histórias, na mitologia tradicional, na “mentira nobre”, na hipotética construção da cidade, no conto do anel de Gyges, na imagem triforme da alma no fim do Livro IX, no mito de Er. Analisaremos os possíveis motivos que levaram Platão a utilizar a ferramenta mítica na *República*. Em especial, detendo-nos sobre a interpretação do mito escatológico de Er, em sua ligação com o que tradicionalmente se entende por razão e como esse mito coopera com o argumento principal apresentado por Sócrates no diálogo.

A própria *República* é o grande exemplo da importância do recurso mítico na filosofia platônica, pois a *kallipolis*¹⁶ é criada como se estivéssemos mitologizando uma história: “Eduquemos estes homens em imaginação, como se estivéssemos a inventar uma história e como se nos encontrássemos desocupados” (Platão, *Rep.*, 2009, 376d). Por isso, Halliwell (cf. 2005, p.17) nos rememora que, num certo sentido, toda a *República* é uma história ou mito, ou seja, o relato ficcional de uma sociedade hipotética construída para dramatizar certos valores e princípios. O mito é um dos meios de expressão do pensamento platônico e, de alguma forma, do seu fazer filosófico. Ele, juntamente com o *logos*, é uma das vias paralelas, mas indispensáveis para se chegar à verdade (cf. Cornelli, 2003, p. 115).

Há uma interpenetração entre *logos* e *mythos* nos diálogos de Platão, o que nos leva a querer entender as razões da existência dessa relação. Essa ligação *sui generis* é singular na História da Filosofia, pois se tende a interpretar o desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental sob o prisma de um ideal de racionalidade. Essa interpretação logocêntrica colocou mito e razão em lados opostos. Assim, parte dos comentadores acreditam que os mitos platônicos deveriam ser considerados apenas como peças de interesse literário. Entretanto, Platão é um filósofo e estava preocupado com a verdade, isso faz do mito uma ferramenta

¹⁶A cidade bela e justa criada por Platão na *República*.

filosófica. O objetivo de Platão, quando escreve por meio mítico, é criar um instrumento que possa, caso utilizado de maneira adequada, guiar os outros a certas verdades.

É plausível crer que esses dois tipos de discursos, *mythos* e *logos*, atuam em estreita colaboração um com o outro. Essa relação é indispensável para estabelecermos o paralelismo entre os personagens Sócrates e Er. Admitimos que a *República* é o diálogo que melhor transparece esse elo de ajuda porque nela essa conexão está simbolizada pela personificação dos tipos de discurso nas figuras de Sócrates e Er. Acreditamos que esse vínculo colaborativo está representado na incorporação que os personagens Sócrates e Er fazem dos tipos de discurso utilizados por Platão: o racional dialético e o narrativo-mítico filosófico. Além disso, esse paralelismo pode se mostrar verdadeiro, pois assentado em conexões textuais presentes no diálogo.

Objetivamos demonstrar que as evidências textuais apresentadas em favor do paralelismo são verdadeiras, concluindo-se pelo espelhamento entre Sócrates e Er. Essa correlação entre os personagens e a existência de uma linha de significado primária (descida e subida) permitem uma interpretação unitária da *República*. Essa unidade exposta se contrapõe às visões¹⁷ (Dümeler, Vlastos, K. Hermann, Wilamowitz, Friedlander) que consideram o Livro I como independente e em separado. Quando se trata do Livro I da *República*, há argumentos em favor da composição independente desse livro por questões estilométricas e por suas semelhanças, de forma e conteúdo, com diálogos de definição e aporéticos, anteriores à *República*. Para Chales Kahn (cf. 1993, p. 136), o Livro I é a contrapartida formal ao Livro X. Esses estariam ligados pela existência de prolepses¹⁸ ou antecipações textuais deliberadas encontradas no primeiro livro do diálogo. O Livro I serve como um prelúdio para o resto do diálogo e Platão não teria como o compor caso não estivesse pensando no todo restante da obra. Acreditamos que o paralelismo entre Sócrates e Er, assim como as evidências textuais que teoricamente o credenciam, servem de prova para contestar essas visões que tratam o Livro I como autônomo e feito em separado. A linha de significado da descida e subida, em especial, funciona como um fio condutor para toda a obra, unindo-a e contraditando a tese de independência do referido Livro I¹⁹.

¹⁷Tese atribuída a F. Dümeler que acreditava ser o livro I da *República* um diálogo autônomo aporético chamado de *Trasímaco*.

¹⁸Recurso narrativo que funcionam como antecipações detalhadas de temas e teses a serem desenvolvidas nos livros posteriores do diálogo.

¹⁹M.G. de Moraes Augusto (cf. 2010, p. 8) afirma que não faz sentido buscar a composição proléptica como técnica literária e base de compreensão da *República*, pois o próprio diálogo nos dá uma denominação exata para o Livro I: ele é um proêmio (cf. Platão, *Rep.* 2009, 357a). Esse proêmio não é apenas o prelúdio do que vem a seguir na *República*, mas o meio de clarificar o caminho (*logos*) no qual Sócrates discutirá o sentido e o fundamento da *politeia*. Todos os grandes temas da *República* estariam antecipados no Livro I, devendo os demais livros

Esse paralelismo também possibilita retirar a conotação negativa de discurso pré-filosófico adquirida pelo mito platônico com o passar dos tempos. A história da filosofia é vista em suas origens como uma evolução progressiva em direção a um sedutor ideal de racionalidade. Em grande parte, isso se deve à perspectiva historiográfica-filosófica atribuída a Hegel²⁰, que defende que o mito favorece a representação em vez do pensamento especulativo. Essa perspectiva historiográfica-filosófica foi também aplicada a Platão. Assim, sob a influência de Hegel e do Positivismo²¹, o mito foi remetido a uma categoria epistemológica inferior e privado de qualquer racionalidade. Sob esse prisma, os mitos platônicos seriam parte não essencial em relação ao todo da obra desse filósofo. Julgamos que isso não pode ser aceito em Platão, que não desejou a extinção do discurso mítico, mas sua reformulação. Nesse sentido, conforme Halliwell, “deveríamos estar preparados para ler o mito de Er como uma recomposição filosófica” (2007, p. 448).

Platão fez do mito uma de suas ferramentas filosóficas, o que, por si só, já demonstraria a importância do discurso mítico no projeto filosófico platônico. A mensagem filosófica de Platão não se esgota no *logos* dialético, ou num logocentrismo. Platão concede ao mito uma função eminente: a de ser o meio de expressão quando se deseja falar sobre determinadas realidades, como as da alma (*psykhe*). Nesse quesito, o mito se mostra como a testemunha indispensável, diante das limitações existentes ou encontradas pela dialética.

Nosso estudo se concentra na *República* e no seu mito escatológico, o de Er. O tema central desse diálogo é a necessidade do bem proceder durante a vida, de ser justo. A *República*, segundo H. Thayer, “termina por ser um manual para iluminar e orientar uma vida boa” (1988,

clarifiquem o sentido desse proêmio. Logo, o referido livro inicial não se trataria de uma prolepse, uma antecipação, mas de um *prooimion* (proêmio).

²⁰Maikon Scaldaferrero (cf. 2009, p. 211-230) traz que na obra *Lições sobre filosofia da história*, Hegel defendeu a ideia de que a história teria um fim (*Zweck*). Hegel tem como meta de sua filosofia da história expor aquilo que coordena os acontecimentos históricos: a finalidade do Espírito é conhecer a si mesmo. Hegel chama de razão tal propósito. Para esse filósofo alemão, a razão reina e reinou no mundo e na história universal. Assim, o Espírito coordenou todos os eventos históricos. Diante dessa visão, Hegel defende que o papel do filósofo historiador é trazer à tona aquilo que subjaz os fatos históricos, ou seja, o propósito do Espírito. Esse objetivo seria o movimento do Espírito conhecer a si mesmo. O Espírito ao se autoconhecer percebe que ele é autodeterminante e autônomo, não se encontra sujeito a algo, sendo livre. O Espírito tem como fim conhecer a sua própria essência. Essa essência é a liberdade. Quanto mais ele a conhece, mais livre ele se torna. Essa efetivação da liberdade se dá na história, que segue uma marcha evolutiva. Para Hegel, o mundo grego seria um estágio da história universal onde o grau de desenvolvimento da Razão se encontra em uma de suas fases mais primitivas. Segundo Kris Jareski, (cf. 2015, p. 64), Hegel considera o mito uma forma de pensamento imaturo, sendo dispensável quando o conceito atinge seu pleno desenvolvimento. Segundo a filosofia hegeliana, não se pode cometer o erro de pensar que o mito é parte essencial da obra platônica. Assim, a narrativa mítica não faria parte da verdadeira filosofia de Platão na visão de Hegel.

²¹Nessa doutrina filosófica, aceita-se apenas o conhecimento tautológico das matemáticas e da lógica, e o conhecimento empírico, suscetível de passar no critério da verificabilidade. Só é ciência o que se submete ao método, rejeitando qualquer conhecimento a priori. Esse é o sentido comum ou geral do Positivismo, pois há uma continuidade diacrônica nesse pensamento filosófico, apesar de suas diferentes versões.

p. 371). Isso é atemporal, assim como o mito de Er também o é. Ele bem simboliza o tipo de conhecimento que teremos que possuir a fim de fazer uma boa escolha, em vida ou *post mortem*. Esse tipo de saber se faz necessário em todos os momentos da nossa vida, pois somos frequentemente forçados a tomarmos decisões que terão efeitos duradouros na nossa existência. O estudo da *República* e do seu mito de encerramento se mostra atual, pois trata da justiça e da alma, temas que não se esgotam com o tempo. Seres humanos devem tentar se conhecer e para esse fim, devem criar imagens míticas, pois apenas um deus poderia descrever a alma diretamente.

O mito platônico também mostra o esforço do filósofo em tornar a mensagem filosófica acessível a grandes públicos. O filósofo precisa descer ao Pireu, à parte baixa da cidade, à caverna, ao Hades, na tentativa de que a filosofia alcance um grande público. O campo de forças da atividade política deve ser ocupado pelo filósofo, pois, caso contrário, será dominado pelo *filodoxo*²². Com isso, Platão mostra o esforço em propagar a sua mensagem filosófica e de conciliar filosofia e política²³.

Tendo como objetivo provar a existência do paralelismo entre os personagens indicados, nosso plano de trabalho analisará, no segundo capítulo, a importância e o papel da narrativa mítica na Grécia antiga. Mostraremos como Platão se insere num movimento de crítica e oposição ao mito tradicional. Entretanto, em vez de defender a extinção integral da narrativa mítica, ele a reformula, fazendo desse tipo de discurso um importante instrumento de divulgação da sua mensagem filosófica. Essa reformulação do mito e sua utilização tem suas razões, as quais serão aprofundadas nesse referido capítulo. Procuraremos mostrar como essa reforma do mito permite a adequação desse instrumental como um auxiliador do *logos* onde esse é fraco ou encontra alguma limitação.

No terceiro capítulo, trataremos de como Platão faz uso do mito para se pronunciar acerca das relações fundamentais do divino, da alma (*psykhe*) e do cosmos. O mito platônico é

²² *Filodoxo* (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 476b) é o amante de espetáculo, o amigo das artes e o homem de ação. Incapaz de amar a natureza das coisas em si. O *filodoxo* é o que pensa pela opinião (*doxa*), visto que se funda nas aparências. É aquele que contempla a multiplicidade sem atentar para a essência, como também o incapaz de seguir outra pessoa que o conduza até junto dela (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 479e). Platão apresenta uma importante oposição entre o que pensa pelo conhecimento (filósofo) e o que pensa pela opinião (*filodoxo*).

²³ De acordo com Eric Voegelin (cf. 2015, p. 68), na *Apologia*, no último discurso de defesa proferido no julgamento de Sócrates, há a condenação desse filósofo e conseqüente separação entre Sócrates e a *polis*, culminando com a morte dele. Segundo Voegelin (cf. 2015, p. 69), no plano do drama espiritual, o filósofo havia sido rejeitado pela cidade (cf. *Ibid.*, p. 69), havendo uma cisão entre filosofia e política. Seguindo essa visão apresentada por Voegelin, acreditamos que, após julgamento, condenação e morte de Sócrates, há uma separação entre a filosofia e a *polis*, caracterizando uma rejeição à figura do filósofo. Para nós, a *República* pode ser lida como um diálogo que externa a tentativa de reconciliação da *polis* com o filósofo, da política com a filosofia. Essa perspectiva trazida será melhor apresentada no quarto capítulo dessa dissertação.

uma ferramenta de simbolização das experiências da alma e nos concentraremos nesse aspecto, pois o mito escatológico de Er tem como tema principal as escolhas morais feitas pela alma. Abordaremos como o movimento órfico-pitagórico passa a encarar a noção de *psykhe* como princípio de vida e como isso se harmoniza com as atitudes consagradas pela vida filosófica. Examinaremos como Platão é influenciado por esse novo sentido de *psykhe* e quais são as funções desempenhadas pela ferramenta mítica na sua filosofia. Ao fim desse capítulo, analisaremos como o mito de Er resulta na culminação do argumento principal da *República*, que é um exame de duas escolhas possíveis fundamentais: uma vida justa e uma não justa.

No quarto capítulo, exporemos as evidências textuais em favor do paralelismo entre Sócrates e Er. Abordaremos, de início, a prova textual mais forte em prol dessa conexão: a linha de significado da descida (*katabasis*) e subida (*anabasis*). Esse movimento duplo percorre toda a obra e também é transposto pelos personagens Sócrates e Er. Essa linha de significado representa o próprio modo de proceder filosófico. Analisaremos como essas duas imagens (*katabasis* e *anabasis*) eram utilizadas e o que significavam na Grécia antiga e como Platão faz uso delas para expressar o próprio movimento filosófico da alma. Procuraremos examinar também as duas outras provas textuais que acreditamos embasar esse paralelismo: o retrato feito por Platão dos dois personagens como auxiliares da comunidade e a escolha dos dois personagens como novos mensageiros do discurso verdadeiro. Platão propõe que essa nova mensagem filosófica deve substituir a mensagem poética da tradição, que, até então, desempenhava o papel de principal representante da formação e educação da Hélade. Assim, investigaremos se esse paralelismo é existente e se podemos concluir pela adoção dessa relação entre os personagens.

2 MYTHOS E LOGOS

2.1 O MITO NO CONTEXTO DA GRÉCIA ANTIGA

A poesia era a principal representante da *paideia* (formação ou educação plena) grega. O discurso poético era uma ferramenta de memória coletiva, de conservação e transmissão dos traços da comunidade grega. Ele é quem moldava o quadro mental do homem grego, daí seu importante papel formador. Platão é um crítico à poesia mítica da tradição, a seu valor quase canônico e as suas pretensões educativas. Porém, em vez de defender a extinção do discurso mítico-poético, Platão empreende uma reformulação nesse tipo de narrativa. Platão adequa o mito ao discurso racional-dialético, utilizando-o como uma ferramenta de cooperação com o *logos*. Essa relação de ajuda mútua é o fundamento do paralelismo que desejamos demonstrar. Para que isso aconteça, precisamos analisar a importância e o papel que o mito desempenhava no contexto da Grécia antiga, pois essa é uma das razões que levaram Platão a realizar uma reforma no discurso mítico. Essa reformulação do mito tem seus motivos, os quais serão aprofundados nesse capítulo.

O termo *mythos* significa “palavra” no contexto grego. Ele designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto (cf. Vernant, 1999, p. 172). A palavra *mythos* não contrasta inicialmente com o vocábulo *logos*. Esses dois termos, *mythos* e *logos*, têm, de início, valores semânticos vizinhos. *Logos* também significa “palavra ou discurso”, antes de designar a razão. Não obstante, com o tempo, cada um desses termos passa a ser empregado com um significado distinto.

O termo “*logos*”, com o tempo, passou a ser empregado como “palavra refletida, pensada e pesada” na literatura grega antiga (cf. Nunes Sobrinho, 2007, p. 34). Já o termo “*mythos*” ganha um sentido totalmente diverso. Ele não está ligado à palavra refletiva e pensada que leva ao conhecimento. O mito²⁴ é a enunciação de um discurso que possui autoridade para expressar uma realidade que não é suscetível de revogação. Essa narrativa não pode ser mediada pelo uso do raciocínio, visando à atestação ou verificação. Ela também não pode ser tornada sem efeito, uma vez que se encontra relacionada a eventos sagrados.

Na Grécia antiga, o mito condicionava o mundo da consciência dos gregos como sistema de referências. Ele era receptáculo da poesia na Hélade. Esses poetas eram “fabricantes de

²⁴O vocábulo “mito” é fruto da transcrição do grego antigo *mythos*. Nessa dissertação, utilizarei os dois termos como sinônimos.

mitos” e Platão associava sistematicamente essas duas coisas, poesia e narrativa mítica (cf. Brisson, 2014, p. 20).

O mito poético é um saber por histórias. Ele é um “saber mais englobante, a orientação mais genérica sobre a posição do homem na realidade circundante, é transmitido como narrativa mítica, como a descrição de acontecimentos passados” (Burket, 1991, p. 47). A narrativa mítica é uma mensagem por meio da qual a coletividade transmitia aquilo que era importante se guardar na memória. Essa transmissão se dava pela via oral, da boca para o ouvido. Era propagada geralmente por meio do canto, acompanhado pela música de um instrumento, em público, durante os banquetes, as festas oficiais, os grandes concursos e jogos. A narração oral provocava na sua plateia um processo de comunhão afetiva com as ações dramáticas ligadas à narrativa. Isso se dava em razão da sua forma métrica, seu ritmo, consonâncias, musicalidade, gestos, e em algumas oportunidades, por ser acompanhada por danças. Em vista disso, a palavra falada era extremamente sedutora e mantinha o auditório sob encanto. Essa mensagem oral estava ligada ao prazer: “Se o verbo é orientado em direção ao prazer é porque ele age sobre o ouvinte à maneira de uma encantação” (Vernant, 1999, p. 174).

O mito é uma narrativa aplicada como verbalização dos dados complexos, supra individuais e coletivamente importantes. Nesse sentido, o mito é que dá alicerce à fundação de instituições, à explicação de rituais, ao esboço de reivindicações familiares ou étnicas e, sobretudo, como orientação que mostra o caminho neste mundo ou no além (cf. Burket, 1991, p. 18). Por ser assim, o mito tem por alvo a realidade, sendo um saber por “histórias”.

Os poetas míticos ocupavam o posto de mensageiros da verdade e do conhecimento no mundo heleno. Eles eram responsáveis pela educação de toda uma tradição. Para os ouvintes, essa comunicação de saber não se tratava de um divertimento pessoal. Era, antes de tudo, uma ferramenta de memória coletiva, de conservação e transmissão dos traços comuns. Essas características fundamentaram para o conjunto das *poleis* gregas uma cultura comum, acima dos particularismos de cada cidade.

No contexto privado, essa comunicação, que ajudava a formar o quadro mental comum do grego, era feita sobretudo por meio do mito (cf. Vernant, 2006, p. 14). As narrativas míticas eram geralmente contadas por mulheres, mães, avós e amas, desde o berço, às crianças, moldando as almas dessas por meio de fábulas (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 377c). No ambiente privado, mediante uma tradição oral, exercida boca a boca, dava-se a transmissão da massa de saberes que formavam a mentalidade grega.

No contexto público, a formação cultural era feita pelos poetas. Eles eram considerados como verdadeiros educadores no mundo helênico. A concepção grega de *paideia*²⁵ (formação ou educação plena) tinha na poesia sua principal representante²⁶. O poeta era o intermediário privilegiado entre a comunidade e os sistemas de explicações e valores aos quais esse corpo social se prendia.

Por meio do mito, a comunidade inteira se dá como modelo a si mesma. Dessa forma, o papel que a atividade poética desempenhava não era exclusivamente estético na Grécia antiga. A poesia exercia a função de espelho, refletindo a imagem do coletivo grego. Isso permitia que esse grupo se apreendesse em sua dependência em relação ao sagrado. Dessa maneira, assegurava-se que a comunidade permanecesse coesa, duradoura em sua permanência em relação ao fluxo das gerações sucessivas (cf. Vernant, 2006, p. 16).

Essa coesão social era proporcionada pelos mitos éticos e cosmogônicos tradicionais que compunham um acervo de informações técnicas gerais que envolviam instruções militares, comerciais, agrícolas e pastoris. Eles também traziam uma série de prescrições normativas que abrangiam as relações humanas, opinião e crença (cf. Havelock, 1994, p. 124). O poeta tinha o monopólio da educação no sentido amplo, desenvolvendo a consciência, cultura e identidade da comunidade²⁷.

²⁵Segundo Christian Schäfer, “o projeto epistemológico de Platão, exemplarmente desenvolvido no símile da caverna, está estreitamente ligado ao seu programa pedagógico: pois aí se trata em última análise do conhecimento da ideia do bem. O Bem é pensado de modo universal: o aspecto pedagógico tem em seu centro a vida boa e, portanto, exitosa (*eupragia*). Ela também resulta no bem na alma, que se expressa num estado de alma ordenado. Se o indivíduo conhece a ideia do bem e, portanto, a verdade das coisas pela luz da ideia do bem, ele age bem e despreza o mal. Tem-se então o dever de comunicar aos outros essa ação boa, ensiná-la a eles e guiá-los até ela, ou seja, atuar pedagogicamente” (2012, p. 108). A *paideia* socrática “pretende dar à alma, como fundamento, a ordem e a lei que dentro dela vigoram, isto é, o que na sua estrutura interna e no seu modo de ação é semelhante ao Estado. Existe a mais estreita afinidade entre essa concepção da essência da missão educativa e o logos filosófico, que Platão salienta aqui como a forma suprema da cultura” (Jaeger, 2013, p. 988-989).

²⁶Platão constantemente aborda a importância da poesia na cultura grega: “Mas se assim não for, meu caro amigo, faremos como aqueles que, quando estão apaixonados por alguém, e reconhecem que aquele amor não lhes é proveitoso, se afastam dele, embora com esforço; do mesmo modo nós, devido ao amor por essa poesia que em nós se formou por influência da educação dos nossos belos Estados, estaremos dispostos a vê-la como muito boa e verdadeira, mas, enquanto não for capaz de se justificar; escutá-la-emos, repetindo para nós mesmos os argumentos que expusemos, e aquele mesmo canto mágico, tomando precauções para não cairmos novamente naquela paixão da nossa infância, e que é a da maioria” (Platão, *Rep.*, 2009, 607e). Jovelina Souza (cf. 2008, p. 54) comenta que essa é uma das mais belas alegorias de Platão. Nela, Sócrates defende o afastamento da poesia, caso essa não se alinhe ao paradigma defendido para a cidade. Para Werner Jaeger (cf. 2013, p. 281-285), a *paideia* no platonismo se trata da formação e conservação de uma alma sã como fundamento de um corpo político ordenado.

²⁷Platão confirma a importância do mito como meio de conservação da memória da coletividade no relato de Crítias no *Timeu*: “Assim, desde tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra, aqui ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer outra natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado” (Platão, *Tim.*, 2012, 23a).

As narrativas poéticas adquiriram um valor quase canônico e serviram como referência para os autores que as sucederam, como Platão. Entre os poetas, Homero²⁸ ocupa necessariamente o lugar central em qualquer debate em relação às pretensões educativas da poesia. Os gregos se inclinavam a considerar toda a arte poética dependente de Homero. Ele, na *República*, é tido como o principal representante da *paideia* poética e tradicional, na medida em que era considerado o grande educador do mundo grego (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 606e). Esse poeta era tido como mestre de uma cultura enciclopédica universal, a qual pretendia ser capaz de englobar o conhecimento de todas as artes e ofícios humanos e de todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, como também às divinas (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 598e).

Aprendia-se com Homero a ter conhecimento de todas as coisas que dissessem respeito ao ser humano. Por meio das obras desse poeta, podia-se educar os homens livres, instruindo-os a respeito dos ofícios, da ética, da prática, ou seja, da cultura geral (cf. Stenzel, 2021, p. 22). As obras dos poetas antigos, como Homero, eram invocadas em quaisquer circunstâncias e a propósito de tudo. Elas eram para a Antiguidade aquilo que os livros sagrados foram por muito tempo para os modernos. Eram nessas obras que se ia procurar belos exemplos, preceitos e regras de conduta (cf. Brochard, 1908, pos. 141).

2.2 A OPOSIÇÃO ENTRE *MYTHOS* E *LOGOS*

A cultura grega alcançou seu auge desenvolvendo-se em função das condições naturais e históricas dadas, como qualquer outra. O apogeu a que chegou foi notável e comumente se comete o erro de crer que sua ascensão extraordinária tenha sido consequência de algum tipo de milagre histórico. Porém, só de forma gradativa e lenta, a imagem mítica do mundo cedeu lugar à reflexão conceitual. O olhar abrangente do poeta e a visão das ideias do filósofo continuaram parecidos em sua essência e caminharam juntos durante um longo tempo. Para que o domínio do *logos* se desvencilhasse em relação ao do mito foi necessária uma conjuntura que terminou por traçar uma oposição entre *mythos* e *logos*. Esse antagonismo delimitou a figura do mito própria da Antiguidade Clássica.

O *logos*, como concepção ocidental de verdade objetiva e racional, originou-se historicamente do pensamento grego. No tipo de razão que a Grécia constrói a partir do séc. VI, certa imagem da “Verdade” ocupa posição fundamental (cf. Detienne, 2013, p. 3). A reflexão filosófica ao descobrir o objeto próprio à sua pesquisa, desconecta-se do pensamento mítico.

²⁸Homero é tido por Platão como o primeiro guia e mestre de todos os belos poetas trágicos (cf. cf. Platão, *Rep.*, 2009, 595e).

Assim, passa a organizar seu campo conceitual em torno de uma noção central: a de *Aletheia*²⁹ ou Verdade.

A história da palavra *Aletheia* é longa. Documentalmente ela começa com Homero. Conforme Marcel Detienne, “a pré-história da *Aletheia* filosófica nos conduz para o sistema de pensamento do adivinho, do poeta e do rei justiceiro, para os três setores em que certo tipo de discurso se define pela *Aletheia*” (2013, p. 4). O discurso do poeta é inseparável das noções de Musa e Memória. Essas duas potências religiosas configuram de maneira geral a significação da *Aletheia* poética (cf. Detienne, 2013, p. 10). Numerosas testemunhas da época clássica permitem pensar que *mousa*, substantivo comum, significa palavra cantada, ritmada. Além dessa significação, *mousa* é uma potência religiosa e divina, inspiradora dos homens (cf. *Ibid.*, p. 11). Segundo Detienne (cf. *Ibid.*, p. 12), na tradição poética grega mais antiga³⁰, havia três musas ligadas aos aspectos essenciais da função poéticas: *Melete*, *Mneme* e *Aoide* (Exercício, Memória e Canto). *Melete*³¹ designa a disciplina e a concentração necessárias ao aprendizado do ofício de aedo³². *Mneme* é o nome da função psicológica que permite a recitação e o improvisado. *Aoide* é o produto, o poema acabado. Assim, a palavra cantada estava associada de maneira inseparável à memória. Esse cultivo da memória como potência divina concedia identidade espiritual à comunidade e aos indivíduos.

²⁹“O nome *alethéa* se forma do prefixo de valor negativo a- e da mesma raiz que o nome *Léthe*. *Alethéa* significa o domínio da negação e da ausência de *Léthe*, “Obviliosa”, filha da noite imortal” (Torrano, 2013, p. 38). Segundo Jaa Torrano (cf. 2013, p. 38), pode-se traduzir *a-lethea* por “re-velações”, ou por “i-latências”. Schäfer (cf. 2012, p. 313) traduz *aletheia* por “não-ocultamento”. “A questão sobre um conhecimento ou ciência do que é verdade é formulada por Platão (*Parm.* 134a), mas não é respondida de maneira unitária, conclusiva. Em vez disso encontramos reflexões sobre a teoria da verdade, em partes detalhadas, em partes casuais, nos mais diversos contextos. Assim, o conceito de *alêtheia* ou *alêthês* possui em Platão aspectos epistêmicos, lógicos, ontológicos e ético-práticos, pois ele pode qualificar opiniões ou asserções como verdadeiras, coisas ou estados de coisa como autênticos ou reais e pessoas como verídicas. A cada um desses diferentes aspectos correspondem aspectos de inverdade no sentido de falsidade, mera aparência, irrealidade, erro ou ilusão e mentira” (Schäfer, 2012, p. 313).

³⁰“As epicleses mais antigas das Musas são também reveladoras: muito tempo antes de Hesíodo, as Musas eram três. Eram veneradas num antiquíssimo santuário sobre o Hélicon e chamavam-se *Meléte*, *Mnéme*, *Aoidé*” (Detienne, 2013, p. 12).

³¹Prática de um exercício mental, de uma disciplina de memória necessária à aprendizagem da técnica poética. Segundo Vernant (cf. 1990, p. 169-170), essa prática, ligada aos cultos das Musas, é também observada nas reuniões das seitas pitagóricas, em que se desenvolve o pensamento filosófico. Nesse novo contexto, ela adquire um valor mais amplo: não mais se limitava à conquista de um saber particular, mas caracteriza a excelência humana em geral, a *arete*. O que expressava a *melete* filosófica é o treinamento propriamente intelectual da alma, uma disciplina da memória. Ela, a *melete* filosófica, opõe-se ao afrouxamento, à falta de treinamento (*ameleia*), ao prazer (*hedone*). Para Vernant, a *melete* assumiu uma dupla significação: “no plano individual é uma *askesis* que confere a salvação pela purificação da alma; no plano da cidade, uma *paideia* que forma a juventude na virtude e prepara os mais dignos ao exercício de uma soberania conforme à justiça” (1990, p. 167).

³²Eram os poetas que, antes da invenção do alfabeto, praticavam o culto da deusa Memória e das musas e recebiam dessas divindades o dom de compor canções ao som da lira.

Na tradição de Hesíodo, as musas são filhas de *Mnemosyne*³³ (Virgem Memória). Elas são responsáveis por fazer o poeta lembrar os cantos. Esse aspecto é de grande importância quando constatamos que, do século XII ao IX, a civilização grega não era baseada na escrita, mas nas tradições orais. De acordo com J. A. A. Torrano (cf. 2013, p. 9), numa cultura oral, o culto das musas e da deusa Memória manifesta a sua importância política e espiritual. Essa peculiaridade exigia o desenvolvimento de técnicas aprimoradas de memória. Por trás da inspiração poética, havia um longo treino mnemônico. Entretanto, a memória divinizada da Hélade difere da nossa memória sacralizada moderna. Para os poetas inspirados da tradição grega, a Memória é uma onisciência de caráter divinatório (cf. Detienne, 2013, p. 15). Ela representava uma vidência, a capacidade de perceber o saber e a vontade de entes superiores. Logo, a Memória retratava também o poder religioso que confere ao verbo poético o estatuto de discurso mágico-religioso. Havia uma estreita relação entre Verdade e Memória, a ponto de que essas duas potências religiosas serem tratadas como uma única e mesma representação.

Verdade e Memória estavam interligadas. A poesia épica grega tinha como características comuns o uso do verso hexâmetro e a invocação das Deusas Musas (cf. Torrano, 2013, p. 21). Essa última particularidade era utilizada para garantir a verdade do relato. As musas se manifestavam aos homens na forma sensível do canto e da dança. O canto do poeta aedo participava da imortalidade das Musas e garantia a revelação e a verdade do canto. Ao falar do aedo Hesíodo, por exemplo, Torrano diz que “O canto desse cantor constitui a imagem terrena, humana e finita do canto celeste, divino e eterno das Musas do Olimpo” (2013, p. 41).

Na tradição helênica, o poeta tinha duas funções básicas: celebrar os deuses e os feitos dos homens valentes. Dessa forma, surgiram as narrativas míticas de emergência e organização, cosmogonias e teogonias, como também os discursos de celebração dos feitos guerreiros. As instituições bélicas formavam uma casta privilegiada com *status* especial. O discurso poético também era responsável por enaltecer os feitos dos combatentes. Isso era facilmente constatado numa sociedade grega arcaica como Esparta. Essa cidade era voltada às obras de guerra, sendo dominada por grupos de guerreiros. Havia um princípio de igualdade entre esses cidadãos combatentes. Só acontecia de um soldado se destacar dos outros mediante sua atuação bélica. Por meio da poesia era que se criticava ou louvava as ações da classe militar, principalmente os feitos bélicos. Dessa forma, o poeta era o árbitro supremo, aquele que estava a serviço dos semelhantes que exerciam o ofício das armas (cf. Detienne, 2013, p. 20). Eram os poetas que mantinham na memória coletiva da comunidade o que deveria ser digno de celebração. Também

³³A classe popular alterou o nome da musa *Mneme* para *Mnemosyne*.

existia na sociedade grega antiga a ideia de que o destino dos homens era traçado pela vontade dos deuses. A vitória do guerreiro era uma façanha determinada pelo favor do divino e que só adquiria forma por meio do discurso de louvor do poeta. Era a poesia que concedia a “memória” aos feitos dos homens.

As narrativas poéticas também estabeleciam as atitudes reprováveis. Esse era o aspecto negativo do louvor. Na tradição grega, a reprovação não estava só ligada à crítica categórica. Também se definia como ausência de louvor, aquilo que levava ao esquecimento (*Lethe*³⁴), ao silêncio. Por trás do elogio e da reprovação, situava-se o par fundamental formado por *Mnemosyne* e *Lethe*. A vida do guerreiro pairava sobre esses dois polos. A “memória” era um privilégio que o poeta outorgava aos homens. Nessa tradição, a verdade (*Aletheia*) tinha uma significação muito próxima do louvor e da memória. Assim como apresentava uma oposição ao esquecimento (*Lethe*). O poeta era o responsável por dizer a verdade e era quem revelava os desígnios dos deuses ao ser inspirado pelas Musas. O papel desempenhado pelo poeta era de suma importância porque era ele que imprimia na memória coletiva o que deveria ser recordado.

A *Aletheia* em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, por exemplo, continha os trabalhos da terra que o poeta era responsável por revelar. Esse labor era designado pelos deuses aos homens e possuía uma natureza sagrada. Essa revelação dada ao lavrador também era adquirida por memória. O esquecimento desse discurso significava a perda de contato com a palavra revelada. Essa verdade oriunda do poeta era incontestável e ninguém estava em busca da sua demonstração. A *Aletheia*³⁵ não tinha como oposição o falso, mas o esquecimento (*Lethe*).

No sistema de representações religiosas gregas, não há verdade sem estar relacionada às Musas e à Memória. Essas são potências religiosas e esse tipo de discurso verdadeiro estava sempre atrelado a uma função sociorreligiosa. Essa espécie de narrativa extrapolava as forças humanas, transcendia os homens, só levando em conta a sua autoridade divina, como que em um império absoluto. O discurso do poeta não procurava a concordância do ouvinte, o assentimento do grupo social. Ele não era manifestação de uma vontade ou pensamento individual, mas fruto da autoridade das Musas, as filhas de Zeus e *Mnemosyne*.

Uma mudança gradativa intelectual no pensamento grego começa quando se rompe com a tradição religiosa poética. Isso se dá por meio da laicização das maneiras do pensar. Segundo

³⁴*Lethe* significa velação, ocultamento, esquecimento. “*Lethe*, “Latência” filha da Noite tenebrosa, contrapõe-se de modo simétrico e espetacular a *Mnemosyne*, “Memória”, filha de Terra e Céu, mãe das Musas, se uma e outra se consideram formas divinas e aspectos fundamentais do mundo” (Torrano, 1998, p. 16). Na *República*, no mito de Er, Platão se refere à planície árida de Esquecimento, à planura do *Lethe* (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 621a).

³⁵O nome *aletheia* se forma do prefixo de valor negativo “*a*” e da mesma raiz que o nome *lethe*.

Marcel Detienne (cf. 2013, p. 108), isso se inicia com a reforma hoplita³⁶. Tudo indica que o primeiro regime político (*politeia*) foi o dos guerreiros. A cidade teve início quando o combate desordenado e repleto de feitos individuais foi sucedido pelo confronto de duas falanges de guerreiros solidários (cf. *Ibid.*, p. 108). Os semelhantes do exército tornam-se os semelhantes da cidade. Esse homem de armas tinha um modo de proceder próprio, que consistia em concursos fúnebres, repartição do butim, assembleias e conselhos de guerreiros (cf. *Ibid.*, p. 104). A partir desses procedimentos da vida militar desenhou-se no seio do exército um plano pré-político. Daí resultaram os procedimentos da vida da cidade-Estado grega.

Nas assembleias guerreiras, a palavra é um bem comum. Esse discurso-diálogo é de caráter igualitário e laicizado. A eficácia desse tipo de discurso já não provém da ação de forças religiosas que transcendem os homens. Ela estava baseada na concordância do grupo social pela aprovação ou reprovação. É nas assembleias militares que pela primeira vez se fundamenta o valor do discurso pela participação do grupo social (cf. *Ibid.*, p. 101). Essa foi a preparação para as futuras eclésias políticas da Grécia (cf. *Ibid.*, p. 106).

Com a formação hoplita da falange, há a passagem dos feitos individuais de guerra para um padrão de organização onde o êxito depende do coletivo. Nesse tipo de formação, cada combatente ocupa um lugar na fileira, sendo o soldado concebido como uma unidade permutável. Assim, há uma democratização da função bélica (cf. *Ibid.*, p. 108). Com esse acesso mais democrático, os hoplitas passam a pressionar a aristocracia contra o monopólio que esta promovia nas demais estruturas sociais. Tal comportamento é seguido pelos demais grupos sociais da *polis*. Conseqüentemente, dá-se uma extensão dos privilégios políticos dos guerreiros para os membros de um grupo social mais amplo. Há uma íntima associação entre essa reforma hoplita e o nascimento da *polis* grega. Inicia-se uma transformação intelectual no pensamento grego: a construção de um sistema de pensamento racional. Dessa forma, há uma ruptura com o pensamento religioso de caráter global. Por meio da elaboração do discurso ocorre o início da laicização das formas de pensamento. Esse *logos* é desenvolvido pela filosofia, retórica, direito e pela história (cf. *Ibid.*, p. 108). O discurso caminha nesse momento em duas direções: como instrumento das relações sociais e como meio de conhecimento do real. O primeiro caminho é explorado pela retórica e sofística; o segundo, pela filosofia.

Além da reforma hoplita, a passagem da tradição oral à literatura escrita foi um dos elementos que proporcionaram essa demarcação entre *mythos* e *logos*. Em particular, a escrita em prosa marca um novo estágio na forma de pensar grega. Com ela, há uma justa

³⁶Cidadão-soldado de infantaria pesada. Seu nome provém do grande escudo levado para as batalhas: o *hoplon*.

correspondência entre a elaboração de uma linguagem abstrata e o seu domínio entre os primeiros grandes prosadores gregos (cf. Vernant, 1999, p.173). A prosa, como forma de escrita, não apenas difere da tradição oral e poética como mecanismo de expressão. Ela se distingue, acima de tudo, como uma nova ferramenta de pensamento, mais ligada e mais próxima à matéria conceitual³⁷. O discurso filosófico inova ao se utilizar da abstração conceitual, de um vocabulário ontológico e por exigir um novo tipo de raciocínio mais rigoroso, o procedimento demonstrativo. Esse discurso tem como paradigma as deduções matemáticas, as quais operavam sobre os números e as figuras³⁸.

Analisando a perspectiva do público que tem acesso ao texto escrito, podemos observar que esse possui uma diferença funcional em relação à palavra falada. Na comunicação oral, há a necessidade de se prender os ouvintes pelo encanto. A atenção da audiência tem que ser conquistada e mantida, como que num canto das sereias. Nessas circunstâncias, o auditório tem que ser seduzido pelo prazer. Esse sentimento nasce e morre com a fala que o originou. “A narração oral desencadeia no público um processo de comunhão afetiva com as ações dramáticas que formam as matérias da narrativa” (*Ibid.*, p.174). Essa magia da palavra é uma das características ligadas ao mito. Platão expõe essa característica da narrativa mítica na *República*:

Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe 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 dissertam sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução natural que estas têm, por si sós. Pois julgo que sabes como parecem as obras dos poetas, desnudadas do colorido musical, e ditas só por si. Já assentaste nisso, de algum modo (Platão, *Rep.*, 2009, 601a-b).

Por outro lado, o *logos* abre mão desse encantamento pelo prazer e pela comunhão emocional. O discurso racional visa à inteligência crítica do leitor. Ele se prende à ordem do verdadeiro e do inteligível, e termina por abrir mão do que é emocionante, dramático e sensitivamente prazeroso. Essa característica demarca uma importante delimitação entre o *logos* e o *mythos*.

³⁷Para Luc Brisson (cf. 2014, p. 24), o pensamento conceitual, trata uma entidade abstrata, como a justiça, não mais como um processo institucional ou mesmo como uma divindade, mas como uma realidade autônoma, passível de ser objeto de uma definição e de ser considerada como norma absoluta que permite um julgamento dos atos realizados por uma pessoa ou uma comunidade.

³⁸Alexandre Koyré (cf. 1966, p. 34) diz que Platão, como todo racionalista, faz uso do método construtivo ao apresentar a gênese da cidade na *República*. Para esse autor, Platão, ao construir a cidade diante de nossos olhos, a partir de elementos simples e abstratos, imita de maneira muito consciente os métodos de análise geométrica.

Com esse afastamento da tradição oral e a fixação dos textos escritos, permitiu-se também a identificação do autor/criador de um determinado conteúdo intelectual (cf. Lopes, 2014, p. 35). Na oralidade, a contribuição individual termina por ser diluída pelo repositório coletivo, tornando-se anonimamente parte dele. A comunicação oral não permitia o confronto e o diálogo com a tradição intelectual. Todos os contributos se apresentavam incluídos num todo onde a autoria era indiscernível. A fala apresenta uma flexibilidade muito grande como meio de comunicação. Esse atributo ocasiona uma evolução lenta e gradual da mensagem no que diz respeito ao seu conteúdo e à sua forma. A única versão disponível do mito é a última. Qualquer comparação entre a variante atualmente transmitida e a anterior que a precedeu se torna impossível (cf. Brisson, 2014, p. 23). O recurso exclusivo à oralidade empobrece de forma progressiva a informação transmitida. Todavia, com o advento dos textos escritos, passa a ocorrer uma retenção de um ensinamento durável no tempo.

Ao se conservar os textos por meio da escrita, surge a possibilidade de uma exposição à crítica. As narrativas mítico-poéticas perdem a abertura que as caracterizava (cf. Lopes, 2014, p. 36). Assim, em relação ao mito, já não havia referência à palavra de deuses ou das Musas. Desse modo, o mito deixa de ter a voz e autoridade divina que a tradição lhe havia concedido. A identificação de um discurso agora era feita se reconhecendo um autor facilmente determinável no tempo e no espaço (cf. *Ibid.*). Por meio da crítica, criou-se a necessidade de garantia de umnexo de veracidade entre o discurso e seu objeto. Uma adequação entre o que se diz e o que é. A doutrina de um autor deveria ser apresentada e demonstrada racionalmente para que tivesse sua existência justificada. A crítica e o diálogo entre autores se tornam legítimos nesse contexto. Como a narrativa mítica tinha sua verdade garantida pela autoridade das Musas, era imune a qualquer tipo de ataque ou julgamento. Com a escrita, a transmissão cultural se tornou cada vez mais independente dos processos de memorização e dos encantos do ritmo e da métrica. Há uma modificação nos hábitos mentais de parte da comunidade e a prosa passa a se destacar como forma de propagação de informações.

A reforma hoplita e a literatura escrita, dentre outros fatores³⁹, propiciaram o desenvolvimento do discurso fundado em razão. O *logos* passa a não ser mais visto como “palavra”. Agora, ele é reconhecido como um discurso de racionalidade demonstrativa, contrapondo-se, tanto pela forma como pelo fundo, ao termo *mythos*. Opõe-se pela forma no

³⁹J. A. A. Torrano (cf. 2013, p. 25) afirma que, além da escrita, o uso da moeda exigiu do pensamento o desenvolvimento do exercício da abstração, o que contribuiu para a mudança na maneira de pensar grega. O comércio, as viagens marítimas, a construção do calendário, entre outras causas, influenciaram e proporcionaram o surgimento e amadurecimento do discurso racional.

que se refere à demonstração argumentada, em contraste à narrativa do mito; contrapõe-se pelo fundo no que diz respeito às entidades abstratas do filósofo em divergência às potências divinas abarcadas pelo mito (cf. Vernant, 1999, p.174).

De acordo com Julius Stenzel (cf. 2021, p. 30), o pensamento científico já não se satisfazia em ver a realidade pela aceitação de uma significação baseada no âmbito divino do mito. O discurso racional passa a querer entender e explicar a existência num sentido humano. O que o leitor procura num discurso dessa natureza, ou seja, no *logos* argumentativo, é a compatibilização entre o escrito e o real. O critério de aceitação do texto passa a ser o da adequação a um valor de verdade externo⁴⁰ (cf. Lopes, 2014, p. 36). O parâmetro não mais era a autoridade divina, mas a necessidade de apoiar o discurso em um testemunho objetivo. Dessa forma, o pensamento humano viu-se livre para seguir dois caminhos: a crítica do estatuto e função do poeta e a crítica da validade dos discursos míticos-poéticos.

2.3 A TRADIÇÃO CRÍTICA AO DISCURSO MÍTICO-POÉTICO

A oposição ao discurso mítico-poético se deu em vista da autoridade conquistada pelo poeta na Hélade. Essa oposição assumiu a forma de um ataque aos poetas. Essa crítica tinha como alvos principais as figuras de Homero e Hesíodo. Por meio da escrita, houve um congelamento em uma versão de referência das obras desses dois poetas. A relação do público com eles se tornou cada vez mais difícil, pois as obras poéticas tornaram-se estáticas quando demarcadas no tempo. Essa falta de dinamismo ocasionou que os atos e comportamentos descritos nesses mitos tradicionais passassem a ser interpretados como anacrônicos ou até mesmo escandalosos.

Conforme Eric Voegelin (cf. 2009, p. 245), o primeiro crítico à narrativa mítica de Homero e Hesíodo foi Xenófanes de Cólofon. Xenófanes não questionava a forma poética em si, tendo inclusive adotado como instrumento de ataque o formato de breves poemas satíricos. À época de Xenófanes, a prosa ainda não era um veículo de comunicação detentor de autoridade. Xenófanes atacou a forma de apresentação dos deuses, pois a considerava imprópria. Essa concepção do divino havia sido fixada por Homero e Hesíodo e era típica da religião tradicional e do homem grego em geral. Segundo Voegelin (cf. *Ibid.*, p. 247), para Xenófanes, o que Homero e Hesíodo tinham a dizer sobre os deuses era inapropriado. Essa noção do que é apropriado (*epiprei*) em relação aos deuses foi concebida pela primeira vez em

⁴⁰Já no caso da narrativa mítica, o ouvinte procura interpretar os símbolos presentes na narrativa, havendo nesse caso um processo hermenêutico subjetivo (cf. Lopes, 2014, p. 36).

Xenófanes (cf. *Ibid.*). Essa inadequação estava relacionada à convicção de que os deuses devem ter aspectos, forma, sentimentos e tendências iguais aos dos homens (*antropomorfismo*⁴¹). A ideia de que os deuses agiam de forma similar aos homens, cometendo ações ilícitas, era ainda mais descabida para Xenófanes. Esse autor desenvolve uma sensibilidade nova e diferenciada do homem e reconhece como impróprio entre os deuses aquilo que é impróprio entre os homens.

A narrativa mítica não é abandonada em Xenófanes. O que ele almeja é uma purificação do mito segundo critérios mais racionais de julgamento. O fragmento 1 de Xenófanes faz uma distinção entre os *mythoi* censuráveis e os que têm valor:

[...] Entre os homens merece um elogio especial aquele que, após ter bebido, puder expressar-se em nobres pensamentos sobre a virtude, tanto quanto lhe permitirem sua memória e seu coração, deixando de lado os combates dos titãs, dos gigantes e dos centauros – mitos inventados pelos antigos –, e as querelas dos cidadãos, pois nada dão de útil; nobre é preocupar-se sempre com os deuses (Xenófanes, Frag. 1 *apud* Bornheim, 1999, p. 31).

Essas representações e figurações dos antepassados, as quais se refere o fragmento, não promovem utilidade alguma ao plano ético-social da *polis*, devendo ser reprovadas. Walter Burkert (cf. 1991, p. 59), afirma que Xenófanes levantou o braço contra a tradição dos poetas e empreendeu a tarefa de popularizar um novo pensamento. Segundo esse autor, Xenófanes considerava que “o que Homero e Hesíodo contam dos deuses, não é saber nem sabedoria, mas vergonha e troça; o que todo o mundo depois disso aprendeu com Homero era tão imoral como sem sentido” (*Ibid.*). Xenófanes se levantou contra o monopólio dos poetas na transmissão do saber geral à comunidade. A tradição mítica mostrava sinais de desgaste e saturação.

Platão se apropria dessa crítica de Xenófanes⁴². No Livro II da *República*, Platão discute a educação das crianças que se tornarão guardiões da cidade e que tipo de narrativa seria adequada aos jovens a fim de modelar em suas almas o traço de caráter apropriado. Platão também tratou os mitos de Homero e Hesíodo como inadequados. Essa inadequação foi

⁴¹Para Eric Voegelin (cf. 2009, p. 249-250), a descrição da simbolização mítica como antropomórfica é um equívoco teórico. Algumas correções precisariam ser feitas para que essa teoria antropomórfica pudesse ser aceita. A transferência parcial para os deuses de qualidades humanas não afeta a divindade essencial dos deuses. Para esse autor, verdadeiramente, os deuses nunca eram retratados como seres humanos. Os deuses diferenciavam-se dos homens por sua imortalidade, por possuírem uma variedade de qualidades não humanas, como poderem se tornar invisíveis e mudar de forma, terem conhecimento e força superiores e assim por diante. Ocasionalmente, os deuses podiam assumir formas e agir humanos. Na concepção de Eric Voegelin, o antropomorfismo aparece como uma simbolização dos deuses correspondente a uma fase de compreensão do homem que já não se adequava com o grau de diferenciação atingido pela psique e autoconsciência. Com o tempo, o homem se diferencia e com ele, de forma síncrona, a simbolização do divino.

⁴²“Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia” (Platão, *Rep.*, 2009, 607 b-c).

caracterizada pelo termo “mentira” (*pseudos*): “As que nos contaram Hesíodo e Homero - esses dois e os restantes poetas. Efectivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar” (Platão, *Rep.*, 2009, 377d-e).

Como exemplos dessas mentiras, Platão enumerou ocorrências de conduta imoral, violação da piedade filial, guerras entre os deuses, gigantomaquia⁴³ e titanomaquia. Tais mentiras deveriam ser substituídas por narrativas de padrão mais conveniente, pois uma concepção equivocada sobre os deuses não é uma mentira ordinária para a qual se podem encontrar circunstâncias atenuantes. Essa mentira se manifesta no seu formato mais supremo, ou seja, consiste numa ignorância no interior da alma (*en te psyche agnoia*):

Mas, mais correctamente, como há pouco referia, chamar-se-ia verdadeira mentira à ignorância que existe na alma da pessoa enganada. Uma vez que a que consiste em palavras é uma imitação do que a alma experimenta e uma imagem que surge posteriormente. (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 382 a-b).

Platão critica o mito tradicional. Esse já não deve servir como meio para se chegar à verdade. Segundo Marco Zingano (cf. 2009, p. 316), no diálogo *Protágoras*, o personagem Sócrates vai se mostrar reticente com essas histórias míticas extensas, peças oratórias com longas falas (*makrologia*). Em oposição a elas, Sócrates propõe um procedimento de disputa, o método dialógico. Esse contém as regras do procedimento racional que virá a ser designado como a dialética (cf. *Ibid.*). Sócrates propõe um método de investigação e discussão baseado em perguntas precisas e curtas, às quais o interlocutor oferece também respostas curtas e precisas (*brakhylogia*). A vantagem desse método está na capacidade de revelar o conhecimento ou ignorância do interlocutor sobre o assunto em questão. Nele é muito mais difícil se esconder nas entrelinhas ou nas várias facetas de uma longa história mítica (cf. *Ibid.*).

No *Protágoras*, observa-se uma clara demarcação entre esses dois tipos de discurso, *mythos* e *logos*. Eles não se confundem, existindo distinções formais entre os dois. Provocado a responder se a virtude é ensinável, o sofista Protágoras permite que a audiência faça a escolha no seu lugar, mostrando uma aparente intercambialidade entre os dois tipos de discurso. Entre os estilos possíveis, *mythos* e *logos*, Protágoras termina por seguir com a narrativa mítica. O discurso de Protágoras é sedutor e desperta o fascínio na audiência, sendo esse sofista comparado até mesmo com Orfeu⁴⁴ (Platão, *Prot.*, 1980, 315a⁴⁵) na arte da persuasão. Ao fim

⁴³A gigantomaquia é, na mitologia grega, a guerra dos gigantes contra os deuses olímpicos que sucede a titanomaquia.

⁴⁴Orfeu é um dos personagens mais importantes da mitologia clássica e é conhecido por sua habilidade de encantar todas as coisas vivas e até pedras com sua música.

⁴⁵“Dos que vinham atrás dele a ouvir o que era proferido, a maioria parecia ser de estrangeiros, os quais Protágoras traz consigo de cada cidade por que passa, encantando-os com sua voz à guisa de Orfeu”.

da fala de Protágoras, Sócrates reconhece estar deslumbrado e desejoso de escutar mais da exposição do sofista (cf. Platão, *Prot.*, 1980, 328d). Esse aspecto persuasivo do mito atrai a alma, conectando-a de forma indireta ao intuito do orador.

Platão sabe da oposição existente entre o mito estabelecido pela tradição e a dialética. Não há intercambialidade entre essas duas modalidades. Na *República*, Platão tecerá duras críticas a esse mito tradicional, submetendo-o ao crivo da dialética.

2.4 A CRÍTICA DE PLATÃO AO MITO DA TRADIÇÃO NA *REPÚBLICA*

O mito tradicional é a base da educação na cultura grega. Não obstante, a utilização da forma mítica-poética, como instrumento de formação, exige reflexão e estudo. Platão é um filósofo e deve submeter o mito a princípios dialéticos. A narrativa mítica deve ser entendida sob o prisma do discurso filosófico.

Há dois tipos de discurso: o verdadeiro e o falso (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 376e). O mito poético se define pela ambiguidade entre verdadeiro (*alethes*) e falso (*pseudes*). Na *República*, Platão examina esta ambiguidade característica do mito: em que sentido o mito é falso e em que sentido é verdadeiro? “Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades” (Platão, *Rep.*, 2009, 377a). Concordando com a oposição entre o falso e o verdadeiro, aceita-se no “interior do falso graus diversos de participação do falso no verdadeiro” (Torrano, 2013, p. 44). O mito, apesar de falso, admite também algo de verdadeiro. Logo, reconhecido que no mito existam extremos, desde o todo falso ao todo verdadeiro, aceitam-se graus intermediários entre um e outro extremos (cf. Torrano, 2013, p. 44). Portanto, deve haver uma distinção entre o “mentir bem” e o “não mentir bem”. O mito condenado por Platão é a “mentira sem nobreza”, o “não mentir bem”. Já a “bela mentira” (*kalos pseudesthai*) ou “a mentira com nobreza” deve ser a primeira ferramenta educativa para os de tenra idade. É nessa fase que se é moldado e se modela a matriz que alguém queira gravar numa pessoa:

- Ora tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa?

- Absolutamente (Platão, *Rep.*, 2009, 377a-b).

Platão explica que na composição de fábulas, por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, devemos acomodar o mais possível a mentira à verdade, tornando a

mentira por palavras útil⁴⁶ (Platão, *Rep.*, 2009, 382c-d). Platão afirma que “a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio” (*Ibid.*, 389b).

Assim, cabe ao mito a função de favorecer certa disposição da alma. Para que o correto arranjo da alma surja no homem, é necessário que os autores de fábulas sejam vigiados. Isso para que não aconteça dos jovens recolherem nas suas almas opiniões contrárias às desejadas na cidade. Platão não consente com mitos fabricados ao acaso por quem calhar e conclui que:

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

Na *República*, Platão institui princípios hermenêuticos do mito. Esses princípios serão critério para inclusão ou exclusão de versos da poesia tradicional no currículo escolar da cidade justa pensada no diálogo. As fábulas poéticas só serão aceitas caso possam produzir resultados benéficos na educação básica (cf. Torrano, 2013, p. 46). Essa “mentira com nobreza” participa da “ideia do Bem”, logo, tem um grau de verdade decorrente dessa participação, podendo ser usada de maneira eficaz na educação da cidade (cf. Torrano, 2013, p. 46).

Já a “mentira sem nobreza” deve ser censurada e excluída da formação dos jovens (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 377d). Platão condena os poetas que não mentem belamente, como Hesíodo e Homero (cf. *Ibid.*, 377d). Isso ocorre quando o poeta delinea erradamente 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” (*Ibid.*, 377e). E a maior das “mentiras sem nobreza” é a feita sobre os deuses por Hesíodo (cf. *Ibid.*, 378a). Segundo Platão, o retrato que Hesíodo faz dos deuses não deve ser contado aos jovens de forma descuidada, pois esses ainda se encontram privados de raciocínio (*anoetos*⁴⁷) (cf. *Ibid.*, 378a).

Platão passa a detectar as más matrizes pedagógicas no Livro II e III da *República*. O grande exemplo de fonte educativa que deve ser excluída da cidade é a *Teogonia* de Hesíodo. A visão grega acerca dos deuses foi concebida pela *Teogonia* hesiódica e pela poesia épica homérica (cf. Jareski, 2015, p. 85). Platão critica a forma como Homero e Hesíodo representam os deuses. Para Platão, o divino serve de modelo para os homens⁴⁸, tendo o homem que se tornar

⁴⁶A mentira autêntica consiste na ignorância que existe na alma da pessoa enganada. Essa é detestada não só pelos deuses, mas também pelos homens (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 382c-d).

⁴⁷*Noesis* (intelecção) é a afecção da alma correspondente à percepção intelectual das formas inteligíveis. Ao jovem, o qual ainda se encontra desprovido de intelecção, só é possível contar-lhe algo sob o aspecto de imagem.

⁴⁸No *Teeteto* (cf. 2010, 176a-b), diz-se que é necessário ao homem assemelhar-se à divindade tanto quanto possível, o que implica o exercício da inteligência, da justiça e da piedade, pois a divindade não é nada injusta,

semelhante ao divino na medida do possível⁴⁹. Homero e Hesíodo fizeram para “os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar” (Platão, *Rep.*, 2009, 377d). Eles delinearão a maneira de ser de deuses e heróis de forma inadequada e esses erros devem ser censurados (cf. *Ibid.*, 378e). Platão considera pernicioso aos jovens a maneira como Hesíodo narra os destronamentos e castrações dentro da linha familiar divina⁵⁰ na *Teogonia*⁵¹ (cf. versos 154 a 181). Esse modo de proceder dos deuses na *Teogonia* não pode ser contado a um jovem como algo nada surpreendente (cf. *Ibid.*, 378b). Não é conveniente que um jovem venha a imitar ou se espelhar nas ações tidas como divinas e retratadas na obra de Hesíodo: “que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem – pois nada disso é verdade – se queremos que os futuros guardiões da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa” (*Ibid.*, 378b-c).

Platão enfatiza os efeitos deletérios das “falsidades sem beleza” nas almas daqueles incapazes de discernir o justo do injusto (cf. Jareski, 2015, p. 87). Os princípios religiosos vigentes nas obras dos poetas tradicionais estavam em discordância com o advento da filosofia. Platão exige um “mito da maior nobreza possível” (Platão, *Rep.*, 2009, 378e) para com o ser divino. Esse tipo de narrativa é que deve compor a formação dos jovens:

Mas, se de algum modo queremos persuadi-los de que jamais um cidadão teve ódio a outro, nem isso é sancionado pela lei divina, é isto que deve ser dito, de preferência, às crianças, por homens e mulheres de idade, e, quando elas forem mais velhas, também os poetas devem compelir-se a fazer-lhes composições próximas deste teor (*Ibid.*, 378c-d).

A condenação à religião tradicional é dada pela dialética. Sócrates, tal como o fundador de uma cidade, deve conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor as suas fábulas e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos (cf. *Ibid.*, 379a). Isso inclui o padrão respeitante à teologia ou ao discurso concernente aos deuses. Segundo Platão, deus é essencialmente bom e não é causa de todas as coisas, mas apenas das coisas boas (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 379 b-c):

mas sim representa o grau mais alto da justiça (cf. *Ibid.*, 176c). Ideia semelhante pode ser encontrada nas *Leis* (cf. 2010, 716c) e no *Timeu* (cf. 2012, 90a-b).

⁴⁹“Mas não é possível destruir os males, Teodoro — pois é preciso que haja sempre algo oposto ao bem —, nem instalá-los entre os deuses, já que, por necessidade, pairam sobre a natureza humana e este lugar. Por isso é preciso tentar fugir de cá para lá, do modo mais rápido. E a fuga consiste em ser o mais possível semelhante a um deus, e ser semelhante a um deus é tornar-se justo e piedoso com inteligência” (Platão, *Teet.*, 2010, 176a-b).

⁵⁰Na *Teogonia*, Uranos foi mutilado e destronado por Cronos. Este, por sua vez, destruiu todos os seus filhos, exceto Zeus, que foi subtraído por Reia. Zeus, ao crescer, destrona o seu pai Cronos, alcançando o poder supremo.

⁵¹Utilizamos a versão: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. 7. ed. Tradução e estudo de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

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

Platão tenta estabelecer um novo modo de compreensão do divino, radicalmente distinto da tradição. A visão tradicional é de que tanto os bens quanto os males provêm dos deuses. Para Platão, não se pode atribuir as faltas humanas à ingerência dos deuses (*Rep.* 380c): “Que se diga que o deus, sendo bom, foi causa de desgraça para alguém, é coisa que se deve combater por todos os processos” (*Ibid.*, 380b). Esta seria a primeira das leis concernentes aos deuses: a de que deus não é causa de tudo, mas só dos bens (cf. *Ibid.*, 380c). Há aqui uma drástica transformação da perspectiva religiosa. O homem deixa de ser uma marionete dos deuses e passa a estar centrado na questão de como deve agir para realizar a sua vida de forma plena.

Essa visão de que o destino dos homens estava traçado pela ação divina era uma característica da cultura grega. Desde Homero até a tragédia ática, acreditava-se que o destino do homem se achava inteiramente submetido à vontade dos deuses (cf. Jaeger, 2013, p. 783). Essa perspectiva religiosa conflitava com a ideia moral de responsabilidade do homem que age. “O mundo da *areté*⁵² em que Platão constrói a sua nova ordem fundamenta-se na premissa de autodeterminação moral do próprio *eu* sobre a base do conhecimento do bem” (*Ibid.*, p. 784).

A questão principal aqui não é a existência ou não de bons e maus destinos, mas a inexistência de um referencial de justiça na religião tradicional, pois “o quinhão a ser delegado converte-se em instrumento de pura sorte” (Jareski, 2015, p. 89). Para Platão, o destino dos homens não mais poderia estar à mercê da boa sorte dos deuses, mas seria fruto do agir bem.

Assim, o mito escatológico platônico da *República*, o de Er, “opera uma verdadeira revolução em relação à tradicional crença grega segundo a qual seriam os deuses e a Necessidade que decidem o destino do ser humano” (Reale, 2002, p. 118). Assim também pensa Carlos Luciano Coutinho: “O relato de Er, na voz da personagem Sócrates, sugere que a alma define seu próprio destino na próxima transmigração, ao contrário do que propõe a tradição órfica, que entende o destino das almas de modo subordinado a escolha divina” (2016, p. 66-67). No mito de Er, os “paradigmas de vida” não são impostos pela Moira Láquesis, filha da Necessidade (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 617d-e). Os modelos de vida são propostos às almas, mas

⁵²Expressa o conceito grego de "excelência" de qualquer tipo, ligado especialmente à noção de "virtude moral", de cumprimento do propósito ou da função a que o indivíduo se destina.

a escolha é entregue à liberdade dessas almas. O homem é livre para viver conforme a virtude ou o vício, segundo está dito na declaração da Moira⁵³ (cf. *Ibid.*, 617d-e).

A segunda das leis referente aos deuses trazida por Platão no Livro II da *República* é que o divino é simples e verdadeiro, isento de falsidade e que não sofre qualquer mudança (Cf. Platão, *Rep.*, 2009, 381b-382e). Platão nega o antropomorfismo religioso ou que deuses sofrem metamorfose com o intuito de ludibriar homens ou outros deuses⁵⁴ (cf. *Ibid.*, 380d-382a). O divino é imutável, não admitindo nenhuma transformação em sua natureza essencial. A tradição grega estabeleceu a visão de que o divino possuía a potência da metamorfose, da ilusão e do engano. Platão reconfigura o deus como simples e veraz. Platão objetiva que os atributos divinos passem de obscuros, contraditórios e incertos a estáveis, claros e unívocos (cf. Jareski, 2015, p. 96).

O que está em jogo nessa luta entre filosofia e poesia não é a excelência de Homero ou Hesíodo como poetas, mas o quanto os símbolos desenvolvidos pela poesia tradicional podem ser classificados como prejudiciais ou úteis para construção da ordem reta na alma (cf. Voegelin, 2009, p. 161). Essas narrativas servem como modelos de conduta para os leitores. Platão não permitirá que essas histórias retratem os deuses como seres que mudam de forma e que nos iludem com mentiras em palavras e atos (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 383a). Assim, quando isso ocorrer, não será consentido que os mestres usem essas histórias na educação dos jovens, caso se queira “que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano” (*Ibid.*, 383c).

A crítica dos hinos aos deuses está presente no Livro II da *República*. No Livro III do diálogo, figura a censura ao modo de apresentação dos heróis na poesia:

- Portanto, não acreditemos nem consintamos que se diga que Teseu, filho de Poséidon, e Pirítoo, filho de Zeus, se entregaram a tão terríveis raptos, nem que qualquer outro filho de deus e herói ousaria cometer os feitos tremendos e ímpios de que agora os acusam. Pelo contrário, forcemos os poetas a dizer que não cometeram tais actos, ou então que não eram filhos de deuses, mas que não afirmem as duas coisas a um tempo, nem tentem convencer os nossos jovens de que os deuses são causadores do mal, e de que os heróis não são em nada melhores do que os homens. Tal como anteriormente dissemos, isso é

⁵³“Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio (*daimon*) que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (Platão, *Rep.*, 2009, 617d-e).

⁵⁴“Deus é um ser simples e o menos capaz de todos de sair da sua própria forma” (Platão, *Rep.*, 2009, 380d). “Logo, é impossível até a um deus, querer transformar-se, mas, segundo parece, cada uma das divindades, sendo a mais bela e melhor que é possível, permanece sempre e de uma só maneira com a forma que lhe é própria” (*Ibid.*, 381c).

ímpio e falso, pois demonstrámos que é impossível que o mal venha dos deuses.

Nesses dois livros do diálogo, II e III, o ataque de Platão centra-se no papel da poesia na educação dos guardiões, enquanto a crítica do Livro X diz respeito a como a poesia é encarada sob a perspectiva da alma individual. Nesse último livro do diálogo, Platão analisa a poesia sob o prisma ontológico, sendo a acusação feita à poesia de natureza metafísica.

No Livro X, Platão afirma que os poetas imitadores estariam a três graus da verdade, reproduzindo apenas cópias e aparências (cf. Platão, *Rep*, 2009, 597e). O poeta cria imagens a partir das aparências. Segundo Catherine Collobert (cf. 2012, p. 97), o poeta produz um phantasma doxástico, ou seja, uma imagem baseada em um objeto sensível, falso, uma aparência da aparência, moldado a partir de uma crença sobre esse objeto. Essa imagem não tem como modelo o conhecimento, mas a opinião. De acordo H. J. Paton (cf. 1921, p. 86), o artista se satisfaz com as aparências, ficando adstrito a uma primeira visão ingênua e intuitiva do real.

De acordo com Nickolas Pappas (cf. 1995, p. 219), Platão defende que a poesia exerce um “encantamento”, um apelo semelhante a um sortilégio:

... pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce; mas seria impiedade trair o que julgamos ser verdadeiro. Ou não te sentes também seduzido pela poesia, meu amigo, sobretudo quando a contempas através de Homero? (Platão, *Rep.*, 2009, 607c-d).

Platão expõe “que todos os poetas, a começar por Homero, são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade” (*Ibid.*, 600e). Logo, os poetas não poderiam ser autênticos educadores dos cidadãos da *polis*. No Livro X, Platão está preocupado com os malefícios que a poesia pode causar à alma dos homens e, não mais, à educação dos guardiões da cidade justa, como nos Livros II e III. A poesia apela ao irracional dos seres humanos, recorrendo ao elemento apetitivo da alma⁵⁵. Segundo Pappas (cf. 1995, p. 215), a prática imitativa da poesia se alia às partes inferiores da alma. Platão centra sua reprovação à poesia em dois argumentos: o primeiro, de que o poeta tende a imitar os piores impulsos da alma, em vez dos melhores (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 603c-605c); o segundo, de que

⁵⁵Na *República*, Platão concebe o homem como dividido em três partes: a calculativa (*logistikón*), pela qual aprendemos; a irascível (*thymoièdes*), pela qual nos iramos; e a apetitiva (*epithymetikón*), que exprime o desejo e pela qual satisfazemos os apetites. Segundo Gutiérrez (cf., 2019, p. 75), a alma possui duas partes aparentes e opostas, uma que é atribuída ao desejo, a outra, ao racional. Essas duas aspirações opostas exigem uma mediação, uma terceira instância: a irascível ou *thymoièdes*.

a poesia direciona seu público a privilegiar as partes da alma que devem observar uma posição de sujeição (cf. *Ibid.*, 605c-607a). Conforme Pappas, “os poetas dramáticos pintam sempre as paixões humanas, em lugar da sóbria faculdade ponderadora que as domina” (1995, p. 217).

Com o surgimento e desenvolvimento do discurso fundado na razão, as forças ordenadoras e normativas da alma são personificadas pela filosofia (cf. Jaeger, 2013, p. 989). Essas devem combater o elemento imitativo existente na alma e personificado na poesia tradicional, exigindo que esta renuncie ao posto de principal fonte educativa para a comunidade helena (cf. *Ibid.*). Platão alega, na *República*, que a educação pela filosofia provou ser a única verdadeira, tendo como meta a fundação do bom estado na alma. A educação pela poesia, entretanto, não está atrelada à razão, mas aos instintos e às paixões, evocando uma má administração na alma. Deve haver, portanto, uma incorporação da *paideia* socrática ou filosófica tanto na boa cidade quanto na alma. O que Platão intenciona é substituir a *paideia* poética por uma nova forma de expressão baseada no saber e na ciência.

A *polis* deve abolir a mensagem educativa da tradição mítico-poética como principal meio de formação dos cidadãos, substituindo-a pela formação filosófica:

Mas, à luz da concepção grega da poesia como representante principal de toda a *paideia*, o debate entre a Filosofia e a poesia tem necessariamente de recrudescer no momento em que a Filosofia ganha consciência de si própria como *paideia* e por sua vez reivindica para si o primado da educação (Jaeger, 2013 p. 989).

2.5 A CRIAÇÃO DE UMA NOVA POESIA

Platão sabia que a força educadora das imagens poéticas era insubstituível como fonte formadora (cf. Jaeger, 2013, p. 789). A poesia tinha educado toda uma geração e isso não muda repentinamente. A filosofia teria que se unir às figuras de uma nova poesia, caso desejasse ver sua missão educacional realizada:

Segundo Platão, mesmo que a filosofia fosse capaz de descobrir o conhecimento redentor de uma norma suprema de viver, a sua missão educacional só seria cumprida pela metade, enquanto não se infundisse na alma, às figuras plasmadas e plasmadoras de uma nova poesia essa nova verdade (Jaeger, 2013, p. 789).

Apesar da crítica ao discurso mítico tradicional, Platão não defende a extinção dessas narrativas míticas por completo, mas sua reformulação. Platão não está em guerra com a arte.

Segundo Voegelin (cf. 2015, p. 191), por diversas vezes Platão cita seu amor e reverência por Homero, chamando-o de o “maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos” (Platão, *Rep.*, 2009, 607a). Platão expõe sua reverência a Homero: “Tenho de o dizer. E contudo, uma espécie de dedicação e de respeito que desde a infância tenho por Homero impede-me de falar. Na verdade, parece ter sido ele o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos” (cf. *Ibid.*, 595b). A objeção do filósofo aos poetas se deve ao caráter mimético da poesia. Em primeiro lugar, a imitação não é o “original”, e o filósofo está em busca do modelo original, da Ideia. Em segundo lugar, o imitador não tem familiaridade com o original, sendo guiado em sua produção por terceiros. O grande público, por seu lado, está mais interessado em paixões e personagens marcantes do que na verdadeira natureza das coisas (cf. *Ibid.*, 605a). Logo, todas essas obras miméticas são prejudiciais para a mente do ouvinte, a menos que ele possua, como antídoto, um entendimento da verdadeira natureza delas (cf. *Ibid.*, 595b).

A poesia tradicional deve ser banida da *kallipolis*. Na *República*, a *paideia* do filósofo luta pela alma do homem contra a *paideia* do mito da tradição (cf. Voegelin, 2015, p. 192). “O banimento da arte mimética como instrumento da *paideia* só fará sentido se existir um instrumento alternativo efetivo da nova *paideia*” (*Ibid.*). Que nova forma simbólica ocupará o lugar antes ocupado pela épica e pela tragédia na formação dos homens gregos?

O próprio Platão responde que na boa *polis*, quanto à poesia, devemos acolher hinos aos deuses e encômios a homens nobres: “...mas reconhecer que, quanto a poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais” (Platão, *Rep.*, 2009, 607a). Segundo Voegelin, não temos que procurar muito longe para encontrar exemplos de ambas as categorias: “o mito do Panfilio, no final do Epílogo, é um hino aos deuses que são justos e sem culpa. E a *República* é um encômio a um homem nobre – a Sócrates” (2015, p. 193). O mito de Er é o exemplo de nova poesia a ser acolhida na cidade. Nesse sentido, o mito de Er mostra a tentativa platônica de reconciliar filosofia e religião. Depois da censura à religião tradicional, Platão compõe um mito religioso onde o divino se adequa às prescrições da filosofia: deus não é autor de todas as coisas, mas apenas das boas; os deuses não enganam os homens em palavras e atos. O mito de Er reproduziria um novo ponto de partida para a religião no recém fundado estado justo

Uma poesia delineada usando como paradigma o modelo divino, as Formas. Segundo Allan Bloom (cf. 1968, p. 427), um novo tipo de poesia deve ser concebido. Essa poesia pode sustentar uma vida de moralidade, virtude e respeito pela filosofia (cf. *Ibid.*) A poesia não deve ser banida, mas reformada. O tipo de poesia a ser aceita na cidade é aquela que se exprime segundo os delineamentos do filósofo:

Mas, para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulámos, quando tentávamos educar os militares (Platão, *Rep.*, 2009, 398a-b).

Esse novo tipo de poesia deve conter limites. Ele deve relatar atos morais e que ponham em evidência o valor moral para a formação dos ouvintes. A nova poesia deve se adequar às lições morais e à mensagem que o filósofo quer difundir. A imitação é a relação entre o modelo e o resultado. A nova poesia é uma imagem verbal alicerçada no conhecimento (cf. Collobert, 2012, p. 87). Aqui, nesse caso, existe um *mimesis* informada no conhecimento e não na *doxa*⁵⁶ ou opinião (cf. *Ibid.*, p. 93). “Platão rivaliza com os poetas criando imagens de um status diferente, por meio do qual ele abre uma avenida para um novo tipo de criador de imagens” (*Ibid.*, p. 87, tradução nossa)⁵⁷. Segundo Catherine Collobert, Platão faz um uso consciente da literatura para fins filosóficos:

A recepção platônica da poesia compreende, por um lado, uma reflexão sobre a prática literária e o objeto literário e, por outro lado, a apropriação consciente da literatura para fins filosóficos. isto é, de fazer uma síntese de poesia e filosofia. É a partir dessa perspectiva que compreendo o uso platônico dos mitos: Platão concebe o mito como um artifício poético. No entanto, a forma como Platão utiliza o dispositivo está em desacordo com a forma como os poetas usam (*Ibid.*, p. 87, tradução nossa)⁵⁸.

Nesse tipo de poesia filosófica, há uma espécie de apreensão sensível do inteligível. Para Platão, nenhuma cidade será eudaimônica a menos que seus delineamentos sejam traçados por um projetista que faz uso do paradigma divino:

Mas se a multidão sentir que lhe dizemos a verdade sobre os filósofos, ser-lhes-ão hostis e desconfiarão de nós, quando lhes afirmamos que jamais um Estado poderá ser feliz, se não tiver sido delineado por esses pintores que utilizam o modelo divino (Platão, *Rep.*, 2009, 500e).

⁵⁶*Doxa* ou mera opinião. Ela ocupa uma posição intermediária (*metaxy*) entre o conhecimento daquilo que existe e a ignorância, ou o que não existe e é incognoscível (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 478c-d). Há um Intermediário entre o que existe e o que não existe, o entremeio do Ser absoluto e do Não-Ser absoluto. Se o conhecimento respeita o Ser e o desconhecimento o Não-Ser, relativamente a essa posição intermediária deve procurar-se algo entre a ignorância e a ciência: a opinião ou *doxa*. Tanto a ciência como a opinião são potências que têm objeto próprio, efeito diverso e finalidade distinta. A opinião é a potência intermediária que nos permite julgar alguma coisa pelas aparências, não é nem ignorância, nem conhecimento, mas uma posição no entremeio.

⁵⁷ “*Plato rivals them by creating images of a different status, whereby he opens an avenue for a new type of image-maker*” (Collobert, 2012, p. 87).

⁵⁸ “*The Platonic reception of poetry comprises on the one hand, a reflection on the literary practice and the literary object, and on the other hand, the conscious appropriation of literature for philosophical ends. This was attempted for the purpose of making philosophy a poetic philosophy, that is, of making a synthesis of poetry and philosophy. It is from that perspective that I understand the Platonic use of myths: Plato conceives of myth as a poetic device. However, the way Plato uses the device is at odds with the poets “ way*” (Collobert, 2012, p. 87).

Esse novo tipo de poesia é aceito na cidade, pois a imagem que replica respeita o princípio da adequação. Platão não apenas delinea as novas diretrizes dessa poesia, ele atua como um novo criador de imagens, como um inventor de mitos. Nesse mito filosófico, o inteligível funciona como modelo para a narrativa. Essa imagem filosófica é concebida como um dispositivo para exibir ideias filosóficas (cf. Collobert, 2012, p. 95). O mito filosófico é uma cópia bem fundamentada, pois seu parâmetro é o conhecimento.

Logo, esses dois tipos de narrativa, *mythos* e *logos*, podem ter uma relação colaborativa quando necessário. Segundo Kris Jareski, o *logos* necessita do mito “uma vez que as representações imagéticas são fontes abundantes de novas hipóteses que, num segundo momento, serão objeto do escrutínio dialético” (2015, p. 174). Essa força dos mitos, que faz com que os ouvintes desejem seguir em frente na investigação, é proveniente do caráter de ambiguidade que as imagens abertas dos mitos necessariamente possuem. Essa interpretação, que esmiuça o sentido e o valor da imagem, encoraja a inteligência a buscar relações mais elevadas, caminhando do visível em direção ao inteligível:

Tal potência dos mitos, de compelir os ouvintes a seguir adiante na investigação, deve-se ao caráter ambíguo de suas imagens, necessariamente abertas à interpretação: o símbolo, enquanto porção cujo sentido e valor advêm de uma totalidade originária, instiga a inteligência a buscar relações mais elevadas – em termos platônicos, impulsiona do visível em direção ao inteligível – contribuindo, em última instância, para a reminiscência (Jareski, 2015, p. 174).

Em Platão, a tensão entre mito e filosofia é estabelecida por meio de critérios mais precisos de diferenciação, sendo a oposição entre *mythos* e *logos*, de certa forma, superada:

Exatamente por essa multiplicidade significativa, há que se privilegiar o aspecto da escritura da mitologia, ou seja, o processo pelo qual Platão “reforma” o mito na marcha do diálogo. Nesse ponto, são superadas as mitologias de Homero e Hesíodo, bem como o emprego técnico dos mitos pelos sofistas, numa construção filosófica na qual mito e *logos* cooperam mutuamente, de modo inédito e talvez não mais repetido na história da filosofia (Jareski, 2015, p. 70).

A censura feita por Platão aos mitos da tradição é acompanhada por uma reformulação do mito na intenção de desenvolver uma relação colaborativa entre discurso mítico e razão dialética. O mito é imprescindível na estrutura de diversos diálogos platônicos. Ele atua em sinergia com o *logos*, auxiliando-o. Mito e dialética se anunciam como duas das mais importantes manifestações do pensamento grego, expressos de formas diversas, mas que não se excluem obrigatoriamente.

Em seus diálogos, Platão opera uma transformação e reelaboração dos mitos, conservando-os e reinterpretando-os segundo seus objetivos filosóficos. “Platão apodera-se do mito órfico para alterá-lo e substituir elementos, recriando-o, por meio de Sócrates” (Coutinho, 2016, p. 66). Assim também expõe Bernabé:

Sem dúvida, o procedimento de transposição mais radical – ao qual agora posso apenas aludir – é o de converter a si próprio em *μυθολόγος*⁵⁹ para elaborar mitos que contém em si elementos identificáveis como órficos, mas que são manipulados livremente para fazê-los harmonizáveis com o seu sistema filosófico e por suas exigências morais (Bernabé, 2011, p. 385).

O mito é um remédio necessário contra a soberba da razão e vem em auxílio desta quando preciso: “O mito, nesta perspectiva, relacionar-se-ia às forças antigas, de certa forma indomáveis, que voltariam a desafiar a razão nos seus interstícios e fracassos, reaparecendo aqui e ali como que para lembrar à razão os seus próprios limites” (Zingano⁶⁰, 2009, p. 312, tradução nossa)⁶¹. Assim também Platão trata o discurso mítico em alguns casos, como um remédio útil:

E quanto à mentira por palavras? Quando e a quem é útil, a ponto de não merecer o desprezo? Não será em relação aos inimigos e aos chamados amigos, quando, devido a um delírio ou a qualquer loucura, intentam praticar qualquer má ação, que ela se torna útil como um remédio, a fim de os desviar? E, na composição de fábulas que ainda há pouco referíamos, por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, ao acomodar o mais possível a mentira à verdade, não estamos a tornar útil a mentira? (Platão, *Rep.*, 2009, 382d).

2.6 A REJEIÇÃO AO *MYTHOS* PLATÔNICO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

O discurso mítico auxilia no processo de investigação dialética. A utilização do recurso mítico tem sua função na filosofia platônica. Todavia, essa utilização que Platão faz do mito gera ataques ao seu projeto filosófico, pois esse tipo de discurso é visto como desprovido de qualquer grau de racionalidade por alguns. Há quem também trate a narrativa mítica como uma mera peça de adorno literário. Alguns autores evidenciaram essa colaboração entre mito e razão

⁵⁹*Muthologos*, ou seja, um criador de mitos.

⁶⁰Marco Zingano (cf. 2009, p. 317) defende que o mito possui apenas um uso derivado: o de divulgar entre os não-filósofos a verdade obtida e justificada de forma não mítica pelos filósofos. Assim, o mito seria adequado entre aqueles que não se orientam primordialmente pela verdade. O filósofo seria o único a prescindir do mito. Não concordamos com essa visão, pois, no diálogo *Fedro*, Platão expõe que o discurso mítico é destinado não apenas aos menos sábios, mas também aos mais sábios (cf. Platão, *Fedr.*, 2000, 245c).

⁶¹“*El mito, en tal perspectiva, relataría las fuerzas antiguas, de cierto modo indomables, que volverían a desafiar a la razón en sus intersticios y fracasos, reapareciendo aquí y allá como para recordarle a la razón sus propios límites*” (Zingano, 2009, p. 312).

dialética como uma aparente incongruência nos escritos platônicos. Colotes de Lâmpsado, epicurista dos sécs. IV-III a.C., teceu críticas a Platão por ele fazer uso de histórias mirabolantes como os poetas. Também atacou a construção do “além” que Platão faz no Mito de Er. Para Colotes, esse “além” é tão assustador quanto o Hades homérico. Como outro exemplo, podemos observar as considerações que Proclo faz acerca dos mitos platônicos. Proclo afirma que as narrativas míticas são superficiais para as pessoas cultas e que não servem ao aperfeiçoamento pessoal (cf. Cerri, 2007, p. 47 *apud* Jareski, 2015, p. 58).

Ainda hoje os mitos são objeto de críticas, sendo apontados como meros ornamentos de beleza literária. Autores, como Brunswick e Eduard Zeller, acham que o mito é um sinal de fraqueza na filosofia platônica, pois o rigor filosófico desaparece na narrativa mítica (cf. Reegen, 1998, p. 147). Louis Couturat (1868-1914), filósofo e matemático francês, na sua obra *De mythis platonicis*, adverte que a narrativa mítica platônica não passa de um jogo e deve ser rejeitada da filosofia de Platão. Segundo Louis Couturat, caso queiramos apreender realmente a filosofia platônica, deve ser rechaçado tudo aquilo que não é severamente demonstrado (cf. Brochard, 1908, p. 120). Para Couturat, apenas a teoria das Ideias e das Ideias Números merecem consideração e são dignas do nome de ciência. Esse filósofo acredita que se deve rejeitar a teoria de Deus e da alma em Platão, pois essas são míticas (cf. Brochard, 1908, pos. 149).

A influência da matriz historiográfica de Hegel no pensamento da tradição filosófica também foi notória no sentido de desconsideração da narrativa mítica como ferramenta filosófica. Segundo Hegel (cf. Jareski, 2015, p. 64-65), o mito, inclusive o de autoria platônica, é considerado um obstáculo ao pensamento, revelando uma certa imaturidade no desenvolvimento do *logos*. Hegel⁶² afirma que as histórias míticas platônicas são apropriadas para a fase infantil do pensamento humano. Para Hegel, quando a razão amadurece, os mitos se tornam obsoletos (cf. Edelstein, 1949, p. 463). Conforme Hegel (cf. 1997, p. 97), o mito é circunscrito à representação de imagens sensíveis, sendo uma forma de pensamento não amadurecida, algo dispensável quando o conceito atinge seu pleno desenvolvimento. Logo, deve haver uma renúncia ao mito como algo pertencente à verdadeira filosofia platônica, pois nos diálogos que articulam a essência da dialética, como, por exemplo, no *Parmênides*, não há recorrência ao mito. Essa convicção purista de que a narrativa mítica não faz parte do

⁶²“Para compreender no interior dos diálogos a inteligência de sua filosofia é, portanto, necessário “peneirar”, da ideia filosófica, aquilo que pertence à representação, de maneira especial quando ele, para expor uma ideia filosófica, recorre a mitos: somente desta forma será possível reconhecer que tudo o que pertence à representação enquanto representação, não é da pertinência do pensamento, não é essencial” (Hegel, 1997, p. 152).

pensamento platônico transparece a crença no progresso da Razão e da História. Essa interpretação também é seguida por Schelling e pelos autores pós-hegelianos (cf. Jareski, 2015, p. 65).

Acreditamos que não se pode pressupor a existência de um logocentrismo na obra platônica. Por isso, devemos analisar a participação dos mitos na estruturação filosófica de Platão. Esse estudo ganha relevância a partir do séc. XVIII quando se estabelecem os pilares para uma análise propriamente científica do mito (cf. Jareski, 2015, p. 63).

Friedrich Schleiermacher, na sua obra *Introdução aos diálogos de Platão*, insere o mito no contexto de uma ampla estratégia filosófica onde esse pertenceria à pedagogia do gênero humano. Schleiermacher trata o mito como um instrumento propedêutico, um recurso introdutório para os verdadeiros conteúdos científicos (cf. Jareski, 2015, p. 64).

Ernest Cassirer, posteriormente, nas obras *A Filosofia das Formas Simbólicas* e *O Pensamento Mítico*, apresenta a visão de que o mito desempenha uma função exclusiva e particular, que só ele tem a capacidade de realizar: a expressão conceitual do mundo do vir-a-ser⁶³. O mito carregaria a marca do que é verossímil, contrastando com a verdade do *logos* (cf. Cassirer, 2004, p. 16). Cassirer defende que o impulso mítico é fruto da consciência humana, que tem no mito uma de suas formas de intuição. O mito deve ser entendido enquanto símbolo, sendo responsável pela compreensão de determinados objetos. A narrativa mítica é a expressão adequada para se ter acesso a determinados objetos específicos.

Cassirer, na sua obra *Linguagem e mito*, defende que o mito é um pensar por imagens em contraposição a um pensamento conceptual. O conceito se configura quando uma certa quantidade de características harmônicas é reunida no pensar. Essa reunião de particularidades comuns exclui características heterogêneas. O conceito é a totalidade das características comuns de uma multiplicidade que formam uma representação geral (cf. Cassirer, 2000, p. 42-44). Porém, o conceito exige uma elaboração prévia, um fundamento por meio do qual se estabelece e se diferencia. Essa causa primordial é o pensar por imagens. Para Ernest Cassirer, no mito, o pensar é subjugado pela totalidade e constitui com a linguagem um único conteúdo. Esse fenômeno acomete o homem de forma imediata, no afeto do medo ou da esperança, do terror ou dos desejos (cf. Cassirer, 2000, p. 52-53). O pensar por imagens abrange a realidade num todo, sem o isolamento característico do conceito. Aqui não há separação entre o plano da linguagem e o do ser, estando a significação como que colada ao real.

⁶³“[...] conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença” (Platão, *Tim.*, 2012, 29c).

Já Heidegger afirma que o mito é a expressão mais autêntica do pensamento platônico, pois auxilia o *logos* onde esse é fraco. O *logos* é capaz de captar o Ser, mas incapaz de explicar a vida. O mito socorre o *logos*, explicando a vida. Sob esse aspecto, o mito sobrepuja o *logos* (cf. Reegen, 1998, p. 147). Na sua obra *Parmênides*, Heidegger trata o mito como um instrumento para o pensar primordial, como um retorno necessário ao pensamento originário, antes de Platão abandoná-lo em favor do pensar “metafísico”. Nesse momento, Platão poderia dispensar as metáforas, deixando para trás a narrativa mítica definitivamente (cf. Jareski, 2015, p. 69).

Liberto das amarras impostas pelo pensamento histórico-evolutivo de Hegel, a discussão em torno do mito ganha relevância a partir da segunda metade do séc. XX, com autores como G. Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Vladimir Propp, etc. Nesse período, há um distanciamento das leituras que interpretam o mito como uma manifestação da irracionalidade, em favor da clarificação dos motivos que levaram ao seu uso por Platão. O mito filosófico platônico já não era visto como uma simples expressão literária, mas como um recurso cuja validade provém de seu potencial próprio e característico (cf. Jareski, 2015, p. 67), principalmente para falar a respeito de certos assuntos, como acerca dos deuses e da alma (*psyche*) humana.

3 O MITO FILOSÓFICO PLATÔNICO

3.1 O MITO COMO UMA FERRAMENTA DA ALMA (*PSYKHE*)

O mundo homérico e a tradição grega tratavam a alma (*psykhe*) como sombras débeis, simulacros do corpo, um fantasma do vivo, que deseja o retorno à existência corporal plena como um estado de vigor mais amplo. A alma era um reflexo do corpo, havendo uma subordinação em relação a este. Não havia, na tradição fundada em Homero, um conceito propriamente individual do eu e da alma. Bruno Snell afirma que: “Em Homero, *psykhe* só é alma enquanto anima o homem, isto é, enquanto o mantém vivo” (2009, p. 8). Como sombra, depois da morte, a *psykhe* é o não ser mais do eu, ou o eu que não mais é, sem sensibilidade ou capacidade de conhecimento e entendimento (cf. Freitas ; Oliveira, 2020, p. 43). Para Homero, após a morte, a alma perde sua função, tornando-se uma cópia do que fora, uma sombra sem força, um reflexo inconsistente. Nesse mesmo sentido, Snell (cf. 2009, p. 8) observa que *psykhe*, palavra usada para alma, no grego mais tardio, nada tem a ver, na origem, com a alma pensante e senciante.

Os mitos tradicionais incutiram na mentalidade da comunidade grega o medo de estar às portas do Hades. Nada é mais temido para o homem grego do que a morte. Isso se deve a essa visão homérica de que a alma, depois da morte, não passa de um simulacro do que fora outrora, uma cópia desprovida de sua potencialidade original (cf. Nunes Sobrinho, 2007, p. 38). Uma vez no Hades, as almas já não desempenham nenhum papel ou função. A “filosofia” épica, voltada para o aquém e para as belezas deste mundo, não reconhece “a alma como um eu gratificado ou penitente que espera obter no além a recompensa por uma vida individual responsável, baseada na pureza ética de sua consciência” (Stenzel, 2021, p. 33).

Com o movimento órfico-pitagórico⁶⁴, essa noção trazida por Homero de *psykhe* se inverte. A ideia de alma é transformada no oposto ao que era concebida pela visão da tradição. A concepção de alma agora estava ligada a uma realidade superior, que a aproxima do divino e do imortal e a vê como uma força geradora de vida (cf. Stenzel, 2021, p. 34). Com isso, a alma se torna mais preciosa do que o corpo. Ela é uma força divina que intervém na própria vida. No

⁶⁴Seita filosófica-religiosa bastante difundida na Grécia a partir do século VI a.C. e que se julgava fundada por Orfeu. Segundo a crença fundamental dessa seita, a vida terrena é simples preparação para uma vida mais elevada que podia ser merecida por meio de cerimônias e de ritos purificadores, que constituíam o arcabouço secreto da seita (cf. Abbagnano 2012, p. 853). Os cultos órficos possuíam ritos de cura e purificação da alma, e nos seus textos vemos uma preocupação sobre o destino da alma após a morte. O orfismo introduziu vários elementos em sua doutrina, tais como: dualismo corpo-alma, imortalidade da alma, metempsicose (transmigração/reencarnação) da alma e juízo após a morte (cf. Ferreira ; Souto, 2014, p. 102).

orfismo, a alma é imortal e geradora de vida e viveza. Alma e vida passam a significar quase a mesma coisa. A *psykhe* passa a ser encarada como um princípio de vida. A noção de que algo persiste após a morte e que independe do corpo acarreta um novo conceito de ser vivo (*enpsykhon*, ou seja, dentro está uma *psykhe*). A alma já não é afetada pela morte.

O antagonismo é manifesto em relação a essas duas concepções de alma: a da tradição e a proveniente do movimento órfico. De acordo com Nunes Sobrinho (cf. 2007, p. 39), essa visão trazida pelo orfismo se harmoniza e se adequa com as atitudes propostas pela vida filosófica. Essa corrente religiosa congrega um conjunto de saberes esotéricos e iniciáticos que a aproxima da vida filosófica. Ao mesmo tempo, o orfismo se configura numa oposição ao culto oficial e às regras da cidade (cf. *Ibid.*, p. 39).

O movimento órfico⁶⁵ opera uma transformação no conceito de *psykhe*. Com o orfismo, desenvolve-se a ideia de que algo remanesce depois da morte. Assim, é dado um passo decisivo no sentido de solidificação de uma consciência do próprio “eu” que se sente responsável por si mesmo. Esse sentimento interior era inexistente na tradição delineada pela dupla Homero/Hesíodo, pois a ideia de razão íntima era ausente ao conceito de moralidade (cf. Stenzel, 2021, p. 32). Faltava ao mundo grego, até então, um conceito propriamente individual do eu e da alma.

A filosofia grega e Platão foram muito influenciados pela doutrina órfica-pitagórica⁶⁶, a qual, partindo de concepções religiosas, levou a alma a uma maior autoconsciência. Platão fez uso e tomou por empréstimo algumas concepções religiosas do orfismo com o intuito de compor seus mitos. Isso ocorreu, pois as atitudes preconizadas pela vida filosófica estavam mais em consonância com as antigas tradições órficas. Essas narrativas órficas tinham uma orientação fundamental: estavam na contramão da tradição homérica/hesiódica. Os mitos épicos e cosmogônicos gregos mantêm as expectativas e valores éticos partilhados de forma

⁶⁵Segundo Julius Stenzel (cf. 2021, p. 34), quando a condição de pureza da alma é alterada por delitos e culpas, essa situação de pureza legítima pode ser suspensa. Os remédios adequados a reestabelecer essa condição originária podem ser: a sobrelevação extática da alma individual, os ritos de purificação cultural aliados a prescrição de um determinado modo de vida e a adoção de uma postura espiritual conhecedora. Esse terceiro meio já se situa além do âmbito original religioso-cultural do movimento órfico, aproximando-se de uma postura filosófica

⁶⁶Segundo W. Burkert (cf. 1972, p. 131), Pitágoras foi uma personalidade histórica, enquanto Orfeu, um personagem mítico. Porém, suas doutrinas se confundem ou mesmo são até idênticas. Burkert aponta que entre Pitágoras e Orfeu há uma relação quase que polar, mas também de irmandade, como a existente entre Apolo e Dionísio. Essa conexão seria expressa pela oposição entre a racionalidade de uma Filosofia do número e o misticismo religioso. Essa tradição órfica-pitagórica defendia a ideia de que a natureza das coisas poderia ser expressa em termos matemáticos, ou seja, de que o *kosmos* é uma harmonia evidenciada em razões numéricas; como também de que a alma é imortal e potencialmente divina. Os cultos de mistério ofereciam uma promessa de salvação e purificação dos males. O pitagorismo é vinculado à metempsicose e à transmigração da alma.

coletiva pela *polis*. Platão, por meio do seu Sócrates⁶⁷ e da sua filosofia, partindo do orfismo-pitagorismo, propõe uma contraposição a esse conjunto de valores culturais da cidade.

Além das influências do orfismo, outro fator é preponderante para a mudança relevante no significado da palavra grega “*psykhe*”. Conforme Eric Havelock (cf. 1994, p. 187), o Sócrates platônico é o responsável por essa alteração no sentido do termo. Com a filosofia “socrática”⁶⁸, o termo *psykhe* passa a sugerir ou indicar o “espírito pensante”, capaz de tomar decisões no plano da moralidade e chegar ao conhecimento científico. A crise da cultura grega é determinante para a “descoberta” da *psykhe*. Com o colapso da educação grega tradicional, há uma substituição da tradição oral memorizada por um sistema educacional inteiramente distinto.

As histórias ritmadas e memorizadas da tradição oral eram aceitas sem contestação e invocadas por parte do aluno quando necessário. A aceitação e a retenção desse saber são psicologicamente possibilitadas em razão de um mecanismo de submissão à função poética. Além disso, o aluno se identifica com as situações e fatos descritos nesse tipo de narrativa. O homem homérico era resultado de tudo que via, ouvia e era recordado pela tradição, sendo seu papel conservar esse acervo (cf. *Ibid.*, p. 188). Não havia por parte do público um despertar contestatório em relação à essa tradição. Assim, restava impossibilitado o processo de formação de convicções individuais. O distanciamento desse tipo de transmissão oral era inimaginável, uma vez que esse acervo cultural não era submetido à exame, à crítica (cf. *Ibid.*, p. 189).

Com a rejeição da cultura oral, a doutrina da *psykhe* autônoma ganha relevância. Nela, há a aceitação de uma premissa: a de que existe um “eu”, uma alma, uma consciência que governa a si mesma e que no seu interior encontra a motivação de seus atos. Essa consciência não recorre à emergência da imitação da experiência poética. Esse “eu”, ao afastar suas faculdades mentais do processo mnemônico, passa a se orientar pela investigação crítica e pela análise reflexiva fundamentada. Junto à descoberta da alma, o intelecto se desenvolve. O mecanismo da memorização passa a ser substituído pelo do exame fundamentado (cf. *Ibid.*, p. 190).

Esse processo mnemônico próprio da tradição grega se colocava como maior entrave ao amadurecimento da autoconsciência. A *psykhe* autoconsciente passa a se ver como um universo autônomo, capaz de dizer, pensar e agir com independência do que era guardado na memória.

⁶⁷Consoante Francis Cornford (cf. 1903, p. 437), ponto interessante é a ligação da investigação filosófica socrática com a ideia de purificação. Para o órfico, é por purificação que a libertação da sepultura corporal é realizada. Com a filosofia, a alma deve ser purificada da ignorância e da falsa presunção de conhecimento. A libertação dos prisioneiros não seria uma questão de mera lustração cerimônia. Antes de tudo, é a forma de purificar a alma.

⁶⁸Tal qual Platão a apresenta, pois a filosofia socrática nos foi exposta por Platão.

Essa psique afirma, de forma gradativa, sua independência da representação poética e da tradição.

Na *República*, há uma relação direta entre a rejeição dos poetas e a afirmação da psicologia do indivíduo autônomo. Segundo Havelock (cf. 1994, p. 192), a explicação do termo *psykhe* se encontra no Livro IV desse diálogo. Essa explanação se dá quando as virtudes cardeais, já definidas num contexto social como propriedades da comunidade política, tornam-se características da personalidade individual. Nesse livro da *República*, Platão recorre formalmente à hipótese de que o indivíduo possui uma alma composta por três partes⁶⁹. De acordo com Havelock (cf. 1994, p. 193), Platão expressamente apresenta uma doutrina da personalidade autônoma, capaz de ordenar suas próprias faculdades de forma consciente, para ajustá-las a uma ordem interna cuja raiz está na própria alma.

A concepção de *psykhe* platônica é a de que a alma tem autonomia, sendo sede da razão e do pensamento livre. Com Platão, o homem desperta de um longo sono. Esse “eu” se distancia do jogo de repetição da palavra lembrada e da reprodução da mesma série de símbolos propagados de forma fixa na cultura grega. A autoconsciência humana começa a pensar e a ser pensada, como também a refletir sobre si. Agora, o homem, isolado interiormente, tem que enfrentar o fenômeno da sua própria personalidade soberana (cf. *Ibid.*, p. 197). A alma passa a ser encarada como sede da personalidade, do “eu que busca a virtude pela própria virtude e despreza o prazer como indigno da sua natureza divina” (Santos, 2009, p. 30).

A alma é o mote, a causa principal do *mythos* platônico. Os mitos filosóficos são narrativas da alma (*psykhe*). Segundo Platão, os mitos tratam dos assuntos relativos aos deuses, divindades, heróis, coisas do Hades e aos temas relativos ao passado (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 392a). Para Luc Brisson, na concepção platônica, “o homem é dotado de uma alma que possui uma parte imortal e que é, por essa parte, aparentada com os deuses, com os demônios e com os heróis, e cujo destino é preciso descrever, conseqüentemente, antes que ela tombe num corpo” (2014, p.48). É justamente no nível da alma que se situam as coisas do divino. A alma tem o mito como sua ferramenta de expressão para simbolizar suas experiências.

Em Platão, o homem é alma. “A alma é a mãe, a genitora dos mitos platônicos. O mundo mítico amadurece e cresce da alma e na alma” (Reinhardt, 2021, pos. 141). O mito é uma história da alma, na unidade de suas origens e de seu fim. Para Gabriele Cornelli, “no âmbito da compreensão da vida da alma, o *mythos* supera o *logos*” (2003, p. 113).

⁶⁹Ver nota 53.

Platão, na *República*, concebe a alma como um objeto imortal (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 608c-d). Por se configurar dessa forma, a alma deve se preocupar com a totalidade, pois transcende o devir e nunca perece. O mal e o vício próprios da alma não são capazes de destruí-la⁷⁰. Se a alma não pode ser destruída por sua doença própria, não há nada capaz de a destruir. Conforme Platão, a verdade é que a injustiça, mal próprio da alma, não é um mal mortal para quem a acolhe (cf. *Ibid.*, 610e).

Dessa forma, a alma é apresentada na filosofia platônica com o que é aparentado com o divino, imortal e eterno, logo, volta-se para as coisas dessa natureza (cf. *Rep.*, 611e). A alma é aquilo que se move a si mesmo, a causa de tudo (cf. Platão, *Lei.*, 2010, 896d). A natureza da alma é ser princípio de movimento, sendo a causa primeira de todos os movimentos (cf. Platão, *Féd.*, 1972, 245c-246a): tanto dos movimentos físicos dos seres vivos, quanto dos movimentos psíquicos, que são da sensação e da reflexão. Por essa razão, por ter essa natureza intermediária entre o sensível e o inteligível, ela é difícil de ser conhecida, só podendo haver uma representação ou imagem do que é a alma (cf. Brisson, 2010, p. 11).

Por ter uma natureza intermediária, a linguagem da alma se dá na forma do mito verossímil, do discurso mais conveniente possível (cf. Reinhardt, 2021, pos. 1551). Platão (cf. *Tim.*, 2012, 29 b-c) afirma que os discursos explicam aquilo que lhe é congênere⁷¹. Em relação a determinados assuntos, é apropriado aceitar uma narrativa provável ou plausível e não procurar nada além disso (cf. *Ibid.*, 29c). Consequentemente, o mito não deve ser interpretado literalmente, pois isso não convém a um homem de bom senso⁷² (cf. Platão, *Féd.*, 1972, 114 d).

O mito narra algo, todavia não presta contas em sentido demonstrativo. O *mythos* diz suas verdades ao seu modo e expressa alguns aspectos da realidade, que em face da sua própria natureza, não podem ser captados por intermédio do puro *logos* (cf. Reale, 2001, p. 309). Na filosofia platônica, o mito vem auxiliar a razão, onde essa é fraca ou encontra limitação. *Mythos* e *logos* precisam um do outro. Esse é o caso dos mitos escatológicos, como o de Er na *República*. Nesse diálogo, Platão chega à conclusão de que a alma é imortal: “é evidente que é forçoso que exista sempre. E, se existe sempre, é imortal” (Platão, *Rep.*, 2009, 611a). Porém,

⁷⁰“Logo, quando uma coisa não perece devida a um mal, quer lhe seja próprio, quer estranho, é evidente que é forçoso que exista sempre. E, se existe sempre, é imortal” (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 610e-611a).

⁷¹Os discursos claros, estáveis e invariáveis elucidam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo. Já em relação ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença (Platão, *Tim.*, 2012, 29 b-c).

⁷²“Bela é a recompensa e grande a esperança! Entretanto, pretender que essas coisas sejam na realidade exatamente como as descrevi, eis o que não será próprio de um homem de bom senso! Mas crer que é uma coisa semelhante o que se dá com nossas almas e o seu destino — porque a alma é evidentemente imortal — eis uma opinião que me parece boa e digna de confiança. Belo será ter esta coragem! É preciso repeti-lo como fórmula mágica e é — palavra! — por tal razão que há muito estou a falar nessa lenda mitológica” (Platão, *Féd.*, 1972, 114d).

sobre o drama analógico e as dinâmicas da alma no além, Platão só pode dizer algo em forma de narrativa mítica. A dialética encontra seus limites, e esses só podem ser transpostos por meio imagético: “A verdade é que nunca ninguém poderá provar que as almas dos que morrem se tornam mais injustas por efeito do seu trespasse” (Platão, *Rep.*, 2009, 610c). Assim, o mito é uma alternativa ao silêncio dado pela dialética em questões que abarcam a realidade como um todo.

Dessa forma, na filosofia de Platão, o mito é a forma possível de expressão da vida e de seus problemas na complexa dinâmica que a representa. O pensamento racional explica o mundo das ideias e do ser por meio de um conhecimento puramente conceitual. Esse pensamento, ao se deparar diante da vida, percebe a impossibilidade de conceber uma ideia da alma no sentido estrito do *logos* conceitual, pois a ideia é um ser imóvel. Em contrapartida, a alma implica mobilidade e vida. Essa dinamicidade da vida estabelece o mito como uma história de relato das experiências da alma, da *psyche*. A alma, na concepção platônica, por ser imortal, perdura sua unidade através do tempo e transcende todo o devir. O pós-morte, por razões claras, só pode ser acessado por narrativa mítica. Por esse motivo, uma parte dos mitos platônicos (*Górgias*, *Fédon*, *Fedro* e *A República*) trata das experiências da alma (cf. Reale, 2001, p. 309). O mito é a ferramenta por meio da qual a alma manifesta sua jornada. “A alma descobrirá a si mesma como a entidade cujas experiências são expressas pelos símbolos do mito” (Voegelin, 2015, p. 229). Consequentemente, a narrativa mítica é o meio de comunicação competente para expressar as histórias da alma.

O mito transparece o esforço humano em se conhecer. Segundo Monique Dixsaut (2012, p. 36), o homem precisa conhecer a si mesmo e a sua própria alma. Para isso, deve-se saber o que é uma alma humana. Qualquer homem pode vislumbrar nos mitos a instabilidade de sua espécie e a incerteza de sua natureza⁷³. Certos conteúdos da vida humana, como alguns assuntos da alma, por sua natureza, não podem ser expressos em rigorosos conceitos dialéticos. Para esse propósito, o homem deve criar imagens míticas, pois apenas um deus poderia descrever a alma diretamente. Platão tinha ciência das limitações da razão. Sobre alguns temas, como os problemas da alma e do cosmos, só se pode falar por meio de imagens (cf. Edelstein, 1949, p. 464). Algumas das investigações filosóficas de Platão ficariam incompletas sem a ajuda do mito.

⁷³Conforme Monique Dixsaut (cf. 2012, p. 36), Platão modela a imagem da alma interior como que habitada por três formas: a hidra, o leão e o homem (*Rep.*, 588d-e). Exteriormente o homem é visto com uma forma única, mas interiormente o homem pode-se inclinar para uma ou outra natureza animal. O que caracteriza o ser humano e sua alma é a capacidade de tornar-se como o divino tanto quanto pode (*Teet.*, 176b-c).

Platão compartilha do pensamento grego segundo o qual o homem é um ser ontologicamente situado no intermediário. A mitologia grega formou o espírito humano como um modo de pensar polar que organiza o mundo segundo opostos que se implicam mutuamente. Essa relação de reciprocidade não acarreta a conciliação final dos pares de opostos, nem sua destruição mútua (cf. Philippson, 2006, p. 81). O ser humano transita entre esses dois polos dicotômicos, como que imerso num campo tensional, onde, eventualmente, pende para uma direção ou outra. O homem transita entre o devir e consumir-se relacionado ao corpo e o ser relacionado ao que é de eterno na alma. Platão acolheu a forma mítica na sua filosofia, entre outras razões, porque era necessário lidar com os desafios surgidos na existência na *metaxy*⁷⁴ (entremeio). A existência humana se dá enquanto campo de força em tensão entre dois polos, mas onde nenhum deles pode ser eliminado.

Segundo Dante Germino (cf. 1982, p. 108), a existência humana tem o esqueleto da mediação do metaxo platônico. O homem vive na tensão entre a vida e a morte; a mortalidade e a imortalidade; a imperfeição e a perfeição; o tempo e o atemporal, o ser e o não-ser; a Ideia e a aparência, ou seja, na estrutura intermediária permanente da existência. A alma humana vive em duas realidades, sendo o laço forte que transforma a oposição em unidade. O homem experimenta o processo da realidade que por meio dele se move no tempo. Ele participa desse processo de forma consciente e engendra símbolos que exprimem sua experiência no real. A relação entre a consciência e o que está além dela só pode ser expressa por meio do mito, e não pelo discurso especulativo (cf. Germino, 1982, p. 107). O mito é um dos lados da moeda ou uma das perspectivas por meio das quais a Ideia se apresenta no pensamento platônico. A Ideia se manifesta tanto como expoente anímico quanto como expoente dialético-lógico em Platão (cf. Reinhardt, 2021, pos. 1551).

Na vida humana, experimenta-se uma luta de forças opostas que fazem o homem andar na corda bamba, entre o nada e o divino (cf. Germino, 1982, p. 111). Como narrado no mito do titeriteiro nas *Leis*, é na profundidade da psique que o homem experimenta o “empuxe” da corda de ouro da razão e do julgamento acertado. Ao mesmo tempo, o homem apercebe-se do “contra-empuxe” das cordas de ferro do desejo, que o fazem vítima da *hubris* ou desmedida (cf. *Ibid.*, p.111). Platão se preocupava em comunicar as experiências no campo do misterioso, no terreno onde a alma era atraída e buscava o divino. Assim, o mito é uma segunda via de acesso à realidade, sendo insubstituível quando queremos tratar de determinadas questões humanas.

⁷⁴*Metaxy* é uma preposição grega que significa “entre”. Frequentemente usada pelos gregos em situações cotidianas, a preposição adquire status de símbolo de categoria ontológica de Eros. No *Banquete*, Diotima define Eros como um grande daimon, um intermediário entre o mortal e o imortal (cf. Platão, *Banq.*, 2021, 202d).

Na *República*, a alma é sede do saber e das virtudes. Ela é objeto da educação e hospeda as suas quatro operações (inteligência, entendimento, fé e suposição). Ela é sede do princípio unificador do todo e de cada uma das partes (racional, irascível e apetitiva). A alma ordenada persegue o Bem e faz dele o fim de todos os seus atos. O domínio da razão sobre os outros elementos da alma se justifica pelo fato de ser a única seção que reconhece e vive segundo o critério da finalidade, enquanto as outras partes se limitam a seguir as necessidades que percebem.

Para Karl Reinhardt (cf. 2021, pos. 1551), a alma é a unidade originária, enquanto dualidade, onde se encontram o domínio cognoscitivo e contemplativo e o produtivo e realizador. Na *República*, vinculam-se as tarefas de contemplação da Ideia por parte do filósofo e de retorno ou regresso à política. A volta da contemplação para a produção, a ação, a transformação de acordo com o arquétipo, a geração e o educar caracterizam tanto os filósofos como a essência da Ideia platônica (cf. *Ibid.*). Nesse sentido, conforme explica Donald Roy (cf. 2018, p. 82), o discurso torna-se um tipo de fazer ou agir que é preservado na memória (*anamnese*) quando compreendido pelo *mythos*. O mito se relaciona com a representação das coisas em palavras e em ações na *República*. O filósofo deve apresentar uma unidade entre fala e ação. Assim, ele está em busca do fundamento (*logos*) e justificação para suas ações, como também age no mundo como figura relevante em relação aos benefícios que pode promover perante os seus concidadãos (cf. *Ibid.*). O filósofo almeja que o mundo público e visível da cidade (ações) participe cada vez mais dos anseios ocultos e invisíveis (palavras) dos que buscam a sabedoria.

Essa compreensão platônica da necessidade de fazer uso da ferramenta mítica para abordar certas temáticas inalcançáveis pelo *logos* aparece em diversos diálogos. Como no *Timeu*, onde o personagem de mesmo nome afirma que o discurso mítico não é inferior a qualquer outro:

Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juizes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada além disso (Platão, *Tim.*, 2012, 20c-d).

O relato mítico também é defendido no *Fédon* quando Sócrates deseja investigar as dinâmicas da alma no *post mortem*. Como tratar do além-morte de forma filosófica senão de maneira mítica? Sócrates argumenta:

E, com efeito, talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além a tarefa de empreender uma investigação sobre essa viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar. E por que não? Que poderíamos fazer senão isso durante o tempo que nos separa do pôr do sol?⁷⁵ (Platão, *Féd.*, 1972, 61e).

As narrativas míticas escatológicas platônicas se preocupam com o destino do homem, de onde vem e para onde vai voltar (*Fédon*, *Górgias*, *República* e *Fedro*). Esses mitos tratam do destino das almas e têm relação com a ética. Nesses diálogos, o uso do mito é justificado porque, caso contrário, o argumento não estaria completo (cf. Edelstein, 1949, p. 472).

Eric Voegelin (cf. 2015, p. 252) afirma que Platão teve de usar o mito para expressar as relações fundamentais do divino, da alma (*psykhe*), como também do cosmos. Platão, no *Timeu*, defende que a *psykhe* é a substância que permeia o cosmos⁷⁶. Ela é a força criativamente ordenadora, do cosmos ao homem. Ela, a *psykhe*, é que ordena a matéria, impondo-lhe a forma paradigmática (cf. *Ibid.*, p. 256). A forma tem o seu ser na constância eterna e é trazida, por intermédio da inteligência (*nous*) na alma, para o processo de incorporação na natureza, na sociedade e no homem. A alma é o domínio intermediário entre a forma desincorporada e o movimento informe da matéria (cf. *Ibid.*, p. 255). Platão, no *Timeu*, afirma que o demiurgo fabricou este mundo estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo. Desse modo, é necessário dizer que o cosmos é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto (cf. Platão, *Tim.*, 2012, 30b-c). A *psykhe* permeia tudo, do homem ao universo, ordenando-os. Cumpre reconhecer que, para Platão, tudo que é vivo e movido no universo é animado, possui alma. Desde os vegetais aos astros, dos homens aos deuses, todos têm uma alma (cf. Brisson, 2010, p. 11). No homem, que se vê numa situação intermediária entre o divino e o animal, a alma exerce sua dupla função: a mortal, que é a desejanse; a diretiva e imortal, que é a inteligência (cf. *Ibid.*, p. 12).

A alma exige o mito. Esse tipo de discurso se faz necessário quando se deseja compreender determinados aspectos do mundo, que por sua própria natureza não são cognoscíveis pelo puro *logos*.

⁷⁵Rubens Nunes Sobrinho diz que o mito confere “significação à filosofia como um gênero de vida que se volta em direção a um norte irreduzível à demonstração argumentativa. A esse procedimento o Sócrates platônico haverá de denominar o “belo risco” do filósofo” (2007, p. 27).

⁷⁶Demiurgo moldou o cosmos como uma criatura viva, com todas as coisas nele semelhantes a ele com respeito à sua substância (cf. Platão, *Tim.*, 2012, 30d).

3.2 A RELAÇÃO COLABORATIVA ENTRE *MYTHOS* FILOSÓFICO E *LOGOS*

Na filosofia platônica, o mito funciona como um instrumento da alma para simbolizar suas experiências. Na concepção de Platão, a alma é imortal e ligada ao divino. Por ser assim, alguns aspectos da alma não podem ser conhecidos na sua totalidade. Nesses temas, há uma limitação imposta à dialética que só o mito pode alcançar. Platão faz uso dessa ferramenta e de seus poderes alusivos para clarificar o seu pensamento filosófico. O que é ensinado pelo *logos* é revelado pelo *mythos*. O mito mostra o elaborado pela linguagem dialética, mas de forma imagética. Ele revela a luta do filósofo⁷⁷ pelo controle político da informação no intuito de bem educar a cidade. Na *República*, vários tipos de poesia mimética são criticados por influenciar negativamente a alma. A poesia mimética não podia continuar a ser o modelo de conduta para o leitor ou ouvinte, pois o mito da tradição havia se tornado inapropriado.

O mito de Er, na *República*, traz um relato produzido por imagens, onde se projeta a ação do guerreiro Er. Essa narrativa mítica vem solidificar na memória coletiva as teses filosóficas defendidas no decorrer da obra, como a defesa da imortalidade da alma, eleição do modelo de vida, julgamento dos homens pelo critério da justiça, escolha por uma vida virtuosa, etc. O relato de Er é o coroamento da teoria platônica exposta na *República*. Ele mostra que a justiça é fundamental, pois processa-se mesmo na ausência da cidade justa (cf. Penedos, 1992, p. 49).

O mito trata de suposições verossímeis e expressa alguns aspectos da realidade que não podem ser captados mediante rigorosos conceitos dialéticos. Com Platão, dá-se uma diferenciação na narrativa mítica. O mito passa de um empreendimento coletivo, onde a sua autoria não podia ser identificada, para uma ferramenta representativa dos movimentos espirituais da alma individual. Em Platão, o material simbólico do mito coletivo é manipulado como uma expressão para os movimentos da *psyche* individual (cf. Voegelin, 2015, p. 244). Nesse caso, o mito não apenas tem seu criador identificado. Ele, o *mythos*, é manipulado deliberadamente com a finalidade de se encaixar nas exigências da alma individual mais diferenciada em termos noéticos, em razão da filosofia. Assim, o mito atua em sinergia com a proposta filosófica sustentada pelo *logos*.

Dessa forma, o mito auxilia o *logos*, embora não preste contas em sentido demonstrativo. Platão utiliza o mito visando uma resposta à tradição e se utilizando de uma série de argumentos apresentados durante as obras. O filósofo não é um “eu” abstrato, mas sim

⁷⁷“Velha discórdia entre filosofia e poesia” (Platão, *Rep.*, 2009, 607b).

uma pessoa concreta existente numa determinada cultura, sendo herdeiro de uma memória ou consciência coletiva. Platão partilha dos símbolos de linguagem da comunidade grega e seu mito está espelhado na tradição.

Segundo Jean-Pierre Vernant (cf. 2006, p. 25), um mito obedece e se circunscreve a limitações coletivas bastante estritas. Ele não pode ser tratado como uma fabulação individual, livre e gratuita, pois está inserido numa tradição. Um autor, seja para se amoldar ou se afastar dessa herança, deve se submeter às regras desse jogo de associações, oposições, homologias e símbolos. Ele deve se subordinar à tradição que constitui o arcabouço conceitual comum às narrativas desse tipo. Ludwig Eldestein (cf. 1949, p. 465) afirma que o mito platônico não é uma criação inteiramente artificial, mas colocado no pano de fundo da mitologia grega comum e determinado por ela. Por isso, Platão faz uso da simbologia própria da tradição reformulando-a e utilizando-a para clarificar suas teses filosóficas, como é o caso do mito dos metais⁷⁸ contado no Livro III da *República*.

Para Giovanni Reale (cf. 2014, p. 42), o mito platônico é essencialmente diverso do mito pré-filosófico que ainda desconhecia o *logos*. Segundo esse autor, “o mito filosófico é despojado pelo *logos* dos seus elementos puramente fantásticos para manter somente seus poderes alusivos e intuitivos” (*Ibid.*). Assim como existe um *logos* bom, o filosófico, e um mal, o retórico, ligado à sofística, existe de maneira correlata, um mito útil e nobre, atrelado à filosofia e um mito que não tem nobreza, o de poetas, como os de Homero e Hesíodo (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 377d). Conforme Reinhardt, “Todo saber, bom ou mal, penetra na alma como uma medicina ou um veneno” (2021, pos. 141). O mito filosófico se mostra como um antídoto aos efeitos da poesia mimética na alma. Para Platão, as obras poéticas, na sua maioria, são a “destruição da inteligência do ouvinte” (Platão, *Rep.*, 2009, 595a-b). A poesia estraga o espírito dos que a ouvem, caso o ouvinte não possua o remédio eficaz, ou seja, o conhecimento da verdade.

De acordo com Julia Annas (cf. 1982, p.120), um mito filosófico, ao se opor e criticar um mito da tradição popular, revela ter alguma interpretação racional. Platão é hostil aos mitos da tradição popular, atacando-os como imorais e enganosos. Para Platão, os mitos tradicionais já não atendiam aos anseios de uma nova cidade. Nesse sentido, a filosofia platônica se mostra como uma reconstrução da verdade dos mitos e como criadora de uma nova dramaturgia filosófica.

⁷⁸Segundo F. M. Cornford (cf. 1903, p. 434), o mito dos metais é uma variante do mito das idades dos homens, contado pela primeira vez por Hesíodo (*Trabalhos e Dias*, 109-201).

O *mythos* filosófico mostra que o filósofo pode ensinar por meio de narrativas míticas capazes de indicar a verdade, sendo um importante meio metodológico. Platão evoca o mito justamente onde o *logos*, o discurso fundado em razão por meio de conceitos⁷⁹, é fraco.

O mito filosófico platônico fornece orientação para a dialética por meio de uma narrativa que rememora e que diz verdades ao seu modo, mediante imagens e representações. O mito se mostra uma ferramenta muito mais comunicativa do que a razão dialética, pois termina por tocar nas 3 forças da alma (racional, irascível e apetitiva). Ele é de extrema relevância na educação das crianças e na persuasão dos homens comuns. Os mitos se imprimem na alma, moldam a *psyche*, sendo formadores do caráter. Por isso, Platão, na *República*, não consente que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso e que recolham na alma dos de tenra idade opiniões contrárias ou falsas (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 377a-b). Assim também acontece com a persuasão efetivada pelo mito em relação às massas. Esse tipo de convencimento do homem que não conhece por convicção, do homem “ordinário”, mostra a dimensão político-social do mito. O *mythos* prova ser um formidável instrumento de persuasão de alcance universal porque veicula um saber partilhado por todos os membros de uma coletividade.

Na *República*, o mito demonstra a tentativa de assegurar a submissão da grande massa às prescrições do fundador da cidade ou do legislador, que são os filósofos. Esse tipo de discurso serve de modelo para os não-filósofos, para aqueles que não conhecem por convicção, mas por persuasão, ou seja, o mito funciona como paradigma para a maioria dos homens da cidade (cf. Brisson, 2014, p. 54). Para Glenn W. Most (c. 2012, p. 21), o mito manifesta a tentativa platônica de atrair um público mais amplo e heterogêneo. Conforme essa autora (cf. *Ibid.*), Platão parece ter concluído que caso quisesse atingir leitores não-filosóficos, ele, primeiro, teria de atraí-los com uma isca dos mesmos artificios literários com os quais estavam acostumados. Depois de ser fisgado é que esse leitor poderia ser direcionado de uma forma distinta e filosoficamente satisfatória⁸⁰.

De acordo com Loraine Oliveira (cf. 2020, p. 101), aqueles que criam as imagens detêm o poder de manipulação da sociedade. Platão reconhece os usos farmacêuticos e profiláticos do mito na arena política. Ele admite o poder das imagens e, por isso, dispõe-se a ser um produtor de imagens: “os mitos mostram a quem não tem condições de entender o que a linguagem especializada da dialética elabora” (Oliveira, 2020, p. 101).

⁷⁹Definição de mito dada por Giovanni Reale na obra *En búsqueda de la sabiduría secreta* (cf. 2001, p. 307).

⁸⁰Glenn W. Most (cf. 2012, p. 23) acredita que havia um projeto platônico de educar um novo público filosófico. Nessa proposta, dialética e narrativa mítica estão intimamente ligados, sendo complementares e interdependentes. Sem o *logos* não haveria nenhuma prova, análise, verificabilidade, convicção intelectual, sem o *mythos* não haveria modelos, visão global, crença, nem motivação emocional.

Conforme Ludwig Edelstein (cf. 1949, p. 474), o mito ético, como o de Er, fala às paixões. Ele desperta e confirma as esperanças, aumenta a coragem e acalma os medos. É como um encanto que se deve cantar para si mesmo. Diferentemente da razão, que pode ser convencida pelo argumento, medo e esperança levam tempo para serem moldados corretamente. Eles precisam de treino incessante para serem apaziguados. Esse mito ético tem raízes na irracionalidade da natureza humana. O filósofo deve cuidar das partes da alma ligadas ao irracional, não podendo prescindir do mito. O prazer e o medo exercem influência sobre a razão, podendo destruir o discernimento. Dessa forma, os apetites devem ser devidamente guiados. Aqueles que sofreram violência ou os fascinados pelo prazer ou pela ação terrificante do medo podem ser privados da opinião verdadeira: “Quanto às vítimas de impostura, também dirás, segundo eu creio, que são aqueles que mudaram de opinião, ou fascinados pelo prazer ou atemorizados por qualquer receio” (Platão, *Rep.*, 2009, 413b-d). Para que isso não ocorra, deve-se recorrer ao jogo imaginativo consciente do mito.

Nos primeiros diálogos⁸¹, Platão defendia que conhecer o bem significava poder fazer o bem. Nas obras da maturidade, Platão começa a reconhecer que na alma do homem existem poderes capazes de frustrar as decisões da razão (cf. Edelstein, 1949, p. 475). No *Fedro* e na *República*, desenvolve-se a concepção de alma tripartida na qual a parte racional detém uma precária supremacia sobre as outras duas partes. Nesses diálogos, a justiça, a mais alta das virtudes, permite que as frações da alma funcionem de maneira nativa. Conforme Edelstein (cf. 1949, p. 475), o mito ético dificilmente poderia ser introduzido em algum diálogo⁸² que antecederesse o *Górgias*. É nessa obra que Platão introduz a ideia da acrasia⁸³ (cf. Platão, *Gór.*, 1980, 525a). No *Górgias*, Platão se dá conta da importância do fator irracional, percebendo a necessidade de utilização dos mitos para persuasão da parte apetitiva da alma. Assim, o mito não é só permissível, ele é necessário à alma (cf. Edelstein, 1949, p. 476).

O mito persuade até que os medos sejam enfeitiçados e um encanto de esperança tenha sido lançado sobre a parte da alma acometida pelo temor (cf. *Ibid.*, p. 476). O mito, moldado de acordo com a razão, traz a luz do intelecto para o reino das paixões, clarificando-o. Por meio

⁸¹Ver nota 1 sobre as correntes unitárias e desenvolvimentistas.

⁸²O *Protágoras* é a única exceção. Para Ludwig Edelstein (cf. 1949, p. 475) o mito contado no *Protágoras* é uma visão mais ou menos histórica das visões do próprio Protágoras, ainda que tingido por conceitos platônicos.

⁸³A acrasia (i.e., “incontinência”) é a ação de uma pessoa que contraria seu melhor juízo sobre o que fazer em determinada situação. O agente acrático julga que determinada ação é preferível a outra, no entanto, escolhe intencionalmente fazer a ação que julga, segundo seus próprios critérios, ser a pior. Sócrates, no diálogo *Protágoras* (352a-353b), nega a possibilidade de tal fenômeno. A posição socrática é de que o conhecimento é belo e tem a capacidade de comandar o homem. Dessa maneira, se o indivíduo souber o que é bom, não será dominado por nenhuma outra coisa. Essa tese intelectualista socrática é gradativamente abandonada por Platão (*Górgias* e *República*), vindo esse a aceitar componentes não-cognitivos da virtude, como também a admissibilidade de diversas fontes de motivação na alma (racional, irascível e apetitiva).

do discurso mítico, o núcleo interior da existência do homem recebe os comandos do intelecto em termos adequados à sua natureza irracional (cf. *Ibid.*, p. 477). A alma se trata com certos encantamentos. Esses remédios são os discursos bons e belos, e é deles que nasce a sensatez na alma. Uma vez que essa sensatez é desenvolvida é que se pode proporcionar saúde à cabeça e ao corpo (*Carm.*, 156 d -157c). A feitiçaria da poesia mimética deve ser combatida com a mesma arma, ou seja, com um discurso também encantador. O mito possui propriedades purificadoras eficazes em relação à alma. Porém, como qualquer tipo de discurso, ele pode ser utilizado da maneira correta ou não, como um mal ou como um bem, um remédio ou um veneno.

Nos seus diálogos, Platão mostra que a argumentação é essencialmente necessária à atividade filosófica. Ainda assim, o *logos* deve ter o concurso do mito para conferir significação à filosofia como um gênero de vida (cf. Nunes Sobrinho, 2007, p. 27). Sócrates denomina esse procedimento de “belo risco” do filósofo (cf. Platão, *Féd.*, 1972, 114 c-d). Há uma simetria e harmonização entre esses dois elementos contrários⁸⁴, *mythos* e *logos*. Deve existir uma cooperação entre a razoabilidade dos axiomas tomados da tradição mítica e a necessidade das conclusões derivadas dos argumentos filosóficos (cf. Nunes Sobrinho, 2007, 29). Todas as armas possíveis do pensar devem ser utilizadas no projeto filosófico platônico.

A sabedoria filosófica exige um novo mito, provedor de um novo conjunto de valores. “Quando o filósofo opõe a ordem de sua alma ao mito do povo, ele descobre que precisa usar um novo conjunto de símbolos míticos para expressar a fonte de sua autoridade” (Voegelin, 2015, p. 229). Ao atingir esse nível de consciência mais diferenciado, os símbolos designados como “mito do povo” adquirem a característica de “não verdadeiros” em relação aos símbolos que expressam a experiência da alma mais plenamente consciente. O mito filosófico termina por relegar o mito tradicional ao domínio da inverdade⁸⁵. Para Voegelin (cf. 2015, p. 101), não devemos procurar a “verdade” no plano da bela fábula, mas traduzir os símbolos nas experiências da alma que eles articulam. O mais importante é o significado do simbolismo. Deve-se ter atenção ao mito e a seus princípios de interpretação para se tentar apreender Platão em toda sua estatura filosófica. Símbolos manifestam uma dupla intencionalidade porque sob

⁸⁴De acordo com Rubens Nunes Sobrinho (cf. 2007, p.27) existe uma relação solidária entre argumentação racional e narrativa mítica no *Fédon*. Nesse diálogo, Sócrates afirma que a consideração unilateral de um dos elementos de um par de opostos acarreta permitir que a natureza fique coxa (cf. Platão, *Féd.*, 1972, 71 e). A consideração unilateral do discurso argumentativo em detrimento da narrativa mítica produziria uma interpretação manca da filosofia platônica.

⁸⁵Eric Voegelin (cf. 2015, p. 229) acredita que o filósofo sabe que o mito antigo também expressa a verdade da alma, mas num nível de consciência menos diferenciado. O simbolismo do mito cosmológico que precede a diferenciação noética pelos filósofos mostra um componente racional de procura pela causa última. A preocupação racional dos homens nas civilizações cosmológicas de compreender a fonte e a estrutura do ser e de sua ordem é, portanto, evidenciada.

o seu significado primário e literal se esconde um outro que precisa ser decodificado. O mito é um enigma de várias camadas, uma espécie de um quebra-cabeça cujo significado precisa ser descoberto. O mito exige um sujeito hermenêutico que o interprete num processo de desvelamento dos seus sentidos secundários figurados (cf. Ricoeur, 1965, p. 27-28). Esse sujeito hermenêutico deve acessar os dois planos de intencionalidade do símbolo: o primário e direto, e o secundário e figurado.

Platão procura por todos os meios tornar acessível ao sentimento vivo o que a dialética demonstrou. A forma do mito não é uma maneira platônica de apelar para uma força irracional em nós. Antes, faz-nos reconhecer como imagem acabada, como numa tela, as linhas anteriormente traçadas pela análise racional. Assim sendo, o mito tem, entre uma de suas funções, o papel de síntese e de resumo. O essencial do mito platônico reside na sua cooperação com o *logos*, em que buscam o mesmo fim:

Quando a complicada elaboração do pensamento lógico já há muito desapareceu da memória do leitor, continua a viver nela a imagem do mito, que assim se converte no símbolo do conteúdo filosófico de toda a obra (Jaeger, 2013, p. 691).

Assim, o mito rememora de maneira mais fácil as conclusões obtidas por meio do *logos*, condensando-as em representações e figuras narrativas.

Platão se mostra um inovador no que diz respeito à criação de imagens. O mito platônico é uma representação, mas alicerçada no conhecimento. Segundo Catherine Collobert (cf. 2012, p. 87), toda imagem verbal de Platão tem um original filosófico, o qual é seu modelo. Para essa autora, uma imagem representa o objeto e assim nos dá um acesso visível a ele. A imagem é uma representação que só existe em virtude de algo (cf. Platão, *Tim.*, 2012, 52c). A característica principal dessa cópia é captar parcialmente o objeto e isolar alguns aspectos dele. Caso contrário, haveria uma duplicação. Essa reprodução é um reflexo imperfeito e empobrecido de um objeto real. A própria linguagem e o nome seriam uma imagem (cf. Platão, *Crát.*, 2010, 430e-432c). A narrativa seria, então, uma cópia de algum objeto real, sendo a realidade manifestada por meio de imagens. Essa realidade não só é expressa por imagens, como também conhecida, apreendida por ela (cf. Collobert, 2012, p. 91). Acontece que o filósofo fundamenta suas imagens no conhecimento (*episteme*). Por outro lado, o sofista e o poeta assentam suas imagens na opinião (*doxa*). O filósofo seria aquele que conhece a natureza das coisas para poder representá-las de maneira adequada. Dessa forma, ele também é quem pode julgar a reprodução dos outros (Platão, *Lei.*, 2010, 668c-669b). O filósofo é um mestre na criação de imagens, devendo atender a três critérios de conhecimento: o da natureza do objeto

original, o da exatidão da cópia e o da excelência com que a cópia é executada (cf. Collobert, 2012, p. 94)

O sofista e o poeta são produtores de imagens. Todos os que produzem interpretações dadas como realidade e aceitas pela sociedade, como imagens de valores, objetos, modos de sentir ou de ser, são tidos como produtores de imagens. Os que criam as imagens detêm o poder de manipulação da sociedade (cf. Oliveira, 2020, p. 101). A imagem enfeitiça e fascina, mas também produz ilusões. A filosofia permite conhecer a verdade e, conseqüentemente, denunciar a falsidade das representações. O mito é uma imagem de substituição da dialética. Ele é “um esboço capaz de figurar de modo vestigial a verdade” (cf. *Ibid.*, p. 106). Platão reconhece a força das imagens e por isso se dispõe ele também a ser um produtor de representações.

O filósofo, como criador de mitos, utiliza-se do inteligível como modelo. Platão concebe sua imagem filosófica como um mecanismo para exhibir as Ideias. Ao produzir a cópia, o filósofo já possui uma compreensão original do que pretende copiar (cf. Collobert, 2012, p. 95). Assim, o mito platônico é apresentado como uma semelhança da Ideia da alma, fornecendo-nos uma visão de sua estrutura. O mito filosófico capta as características essenciais do original inteligível e, por conseguinte, coopera na compreensão desse paradigma ou modelo. Segundo Diogo Mesti (cf. 2016, p.133), o filósofo se mantém consciente da falsidade ou distorção da imagem. Assim, ele pode fazer uso dessa imagem de forma consciente. Não há confusão entre a imagem e aquilo de que ela é cópia.

Para Collobert (cf. 2012, p. 99), o caminho do criador do mito filosófico é semelhante ao do legislador quando contempla o inteligível (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 501b), ou como o do Demiurgo no *Timeu*. O mito equivale a uma transferência pela qual o esboço do inteligível é transportado para o mundo da inteligência. O discurso mítico propõe um acesso sensível a uma representação da verdade, ligando dois tipos de realidade: a visível à inteligível/invisível. A arte platônica de fazer imagens consiste na tentativa de reduzir a distância epistemológica e ontológica da verdade no expectador, seja esse um filósofo ou não. Platão sabe que as imagens verbais têm um forte poder cognitivo, que repousa sobre a capacidade da mente de fazer associações que impactam a alma (cf. Collobert, 2012, p. 103). Na maioria das vezes, o discurso representacional é mais acessível à apreensão do que o conceitual, daí o caráter didático⁸⁶ do mito. Além disso, o mito é extremamente persuasivo, pois atinge tanto a parte das emoções

⁸⁶A utilização que Platão faz do mito como ferramenta pedagógica é uma herança dos sofistas. Esses se serviam das narrativas míticas para introduzir variações de autoria própria, criando novos mitos que serviam e eram utilizados como instrumentos didáticos. Essas práticas eram denominadas *epideixis* (discurso ostentatório, de exibição pública). Os principais exemplos desse tipo de exposição são os textos de Pródico de Céos, *A escolha de Hércules*, e de Górgias, o *Elogio de Helena* (cf. Jareski, 2015, p. 155).

quanto a racional da alma. Seres humanos não são puro intelecto, o que justifica uma didática recorrente a imagens.

O mito filosófico se faz necessário porque os não-filósofos e, às vezes, os próprios filósofos, não são totalmente persuadidos pela verdade de um argumento. A resistência é explicada pelo fato da verdade não possuir a qualidade de persuasão apenas em virtude de ser formulada em argumentos. Segundo Collobert (cf. 2012, p. 107), Gláucon⁸⁷ é um formidável exemplo. Ele sabe que a crença comum sobre a injustiça é falsa desde que Trasímaco⁸⁸ foi validamente refutado⁸⁹ (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 342e). Porém, a refutação do sofista não é suficiente para Gláucon. Ela não o convence. Ele deseja que Sócrates se aprofunde na natureza da justiça e a elogie, pois ela nunca foi elogiada como deveria ser (cf. *Ibid.*, 358d). Nós necessitamos ser persuadidos sobre uma verdade, não apenas com nosso intelecto (*nous*), mas também com nossas emoções (*thumos*). Cálicles⁹⁰, no *Górgias*, também é um exemplo de interlocutor que Sócrates tenta persuadir por meio do mito⁹¹ quando o *logos* se mostra ineficaz.

Os discursos míticos e as imagens tocam emocionalmente o seu público, sendo dirigidos, principalmente, à parte irracional da nossa alma. Frequentemente, os mitos platônicos têm um efeito psicagógico explicitamente afirmado. Ouvi-los produz grande prazer (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 614b; *Féd.*, 1972, 108d; *Prot.*, 1980, 320c; *Banq.*, 2021, 193e). Eles se destinam a motivar os ouvintes, ou leitores, a imitar padrões moralmente bons, ou para os manter à

⁸⁷Principal interlocutor de Sócrates na *República*.

⁸⁸Célebre sofista que se opõe a Sócrates no Livro I da *República*. Ele é responsável pela apresentação da definição de que a justiça é a "conveniência do mais forte".

⁸⁹"Depois que chegámos a esse ponto da discussão, e se tornara evidente para todos que a definição de justiça se tinha voltado ao contrário. Trasímaco, em vez de responder, perguntou:- Diz-me lá, ó Sócrates, tens uma ama?" (Platão, *Rep.*, 2009, 342e). Após a inquirição socrática, Trasímaco percebe que a definição de justiça que ele tinha alcançado era justamente a contrária a que ele tinha inicialmente adotado.

⁹⁰Personagem do *Górgias* e principal interlocutor de Sócrates nesse diálogo. Representante da retórica, Cálicles se mostra resistente à filosofia. Esse rétor não se deixa persuadir por Sócrates, chegando a abandonar o diálogo, obrigando Sócrates a criar uma personagem "Cálicles" para poder concluir a argumentação. Marco Zingano (cf. 2022, p. 17) afirma que Cálicles representa o verdadeiro inimigo do filósofo, pois se mostra extremamente reticente à persuasão pelo discurso filosófico.

⁹¹Platão se refere a um mito na tentativa de persuadir Cálicles no diálogo *Górgias* (cf. 2011, 493b-494a). O mito reporta que um contador figurou a parte da alma dos apetites, a intemperante e instancável, como um jarro roto ou esburacado devido à sua insaciabilidade. Dentre os habitantes do Hades, os não-iniciados, estultos ou sem um bom discernimento seriam os mais infelizes. Esses guarneceriam de água o jarro roto com um crivo igualmente roto. O mito ainda relata que o crivo é a alma, sendo ela rota nos homens estultos. Logo, essas almas não seriam capazes de saciarem-se devido à incredulidade e ao esquecimento. Platão termina por argumentar que o mito parece ser um tanto absurdo, contudo, esclarece o que ele queria mostrar a Cálicles na tentativa de persuadi-lo. O Sócrates platônico tenta mostrar ao seu interlocutor que, ao invés de uma vida insaciável e intemperante, deve-se buscar uma vida ordenada e conformada com o que se lhe dispõe (cf. Platão, *Górg.*, 1980, 493d). Essa imagem do *Górgias* é também relatada na *República* quando Sócrates diz que os homens ímpios e injustos enterram-se no lodo do Hades e se obrigam a transportar água num crivo, ou vaso perfurado (cf. *Ibid.*, 363e). Nesse sentido, o mito do jarro roto do *Górgias* exprime bem o poder de síntese do mito, como também a tentativa de persuasão por outro meio que não o discurso argumentativo. Cálicles se mostrou resistente à persuasão pela argumentação filosófica durante o diálogo, o que faz com que Sócrates faça uso de outro estratagema, o mito, para tentar transmitir seu conteúdo filosófico.

distância dos modelos imorais. Pierre Destrée (cf. 2012, p. 112) afirma que os mitos são formas protrépticas⁹² de motivar seu público a adotar uma vida filosófica e também uma vida moralmente boa.

O mito mostra que o filósofo pode se fazer valer de outros estratagemas, que não o *logos*, para tentar transmitir seus conteúdos. Conforme Donald Roy (cf. 2018, p. 83), *mythos* e *logos* necessitam um do outro. Assim, o mito deve fazer parte da educação filosófica.

A reflexão sobre o papel do mito na filosofia platônica é essencial para entender o pensamento e métodos desse filósofo, mas também para compreender, de maneira vasta, a relação entre filosofia e literatura, já que o mito é um discurso imagético, poético. No pensamento platônico, há dois tipos de relação entre filosofia e poesia: a de crítica e embate à poesia da tradição e a construtiva e positiva, a qual incentiva a criação do mito filosófico. Com o mito filosófico, há uma tentativa de superação desse conflito. Assim, o mito torna-se parte integrante do discurso filosófico platônico e coopera de modo inédito com o *logos*. O mito possui um conteúdo de verdade que faz dele um objeto de interpretação, embora não verificável. Isso faz da tarefa de interpretação dos mitos platônicos um trabalho difícil.

Se por um lado, alguns mitos são confeccionados para complementar a argumentação dialética e ilustrar o discurso conceitual, por outro lado, existem narrativas míticas que transcendem o discurso racional e fornecem uma visão sintética de uma realidade inacessível. Os mitos escatológicos são dessa última espécie. Por isso, eles comumente encerram os diálogos, como é o caso do de Er. Eles falam da alma e das experiências que ela tem da unidade de suas origens e seu destino. Essa unidade da alma continua além do tempo e excede o mundo do devir (cf. Dixsaut, 2012, p. 38). A alma experencia e simboliza as suas dinâmicas por meio do mito. Conforme Platão, em relação ao órgão da alma, sua “salvação importa mais do que a de mil órgãos da visão, pois só através dele se avista a verdade” (Platão, *Rep.*, 2009, 527e).

3.3 A NARRATIVA MÍTICA-FILOSÓFICA DA *REPÚBLICA*: O MITO DE ER

O Livro X da *República* termina num mito poético. Platão faz uso da narrativa mítica para tratar do destino dos homens após à morte. Er é o protagonista de uma estranha experiência. Ele é encarregado de retornar do mundo dos mortos com a função de ser um mensageiro para os homens: “Quando se aproximou, disseram-lhe que ele devia ser o mensageiro, junto dos

⁹²Assim também pensa Annie Larivee (cf. 2012, p. 253), que defende que o mito de Er nos exorta a fazer uma experiência mental de ver nossas atuais condições de vida como resultado de uma escolha passada.

homens, das coisas do além, e ordenaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que havia naquele lugar” (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 614c-d).

O tema central de todo o mito é a escolha dos destinos por parte do homem. Como retratado no mito de Er, a responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa das escolhas das almas. Segundo o narrado por Sócrates no mito, há uma necessidade de proceder bem durante a vida, ou seja, de ser justo para atingir a recompensa de “subir para o céu” (*Ibid.*, 614c). Há uma definitiva vinculação do destino último das almas ao seu procedimento moral em vida. Castigos e recompensas resultantes dos julgamentos das almas no Hades ocorrerão de acordo com o procedimento moral de cada um em vida. Essa é a declaração da virgem Láquesis dita pelo profeta:

Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa (*Ibid.*, 617d-e).

Conforme Carlos Luciano Coutinho (cf. 2016, p.65), o mito de Er bem representa uma teoria psicológica platônica que propõe o homem como refém de suas ações e agente de seu futuro psíquico. O referido mito apresenta a teoria de responsabilidade moral da *psyche* humana em relação às suas escolhas, tirando dos deuses a responsabilidade sobre o destino da alma humana. A tradição órfica entendia o destino das almas de modo subordinado à escolha divina (cf. *Ibid.*, p. 67). Para o autor, Platão se apossa das narrativas da tradição órfica para alterá-las, substituindo alguns elementos e recriando-as (cf. *Ibid.*, p. 66). “Com o relato de Er, Platão busca redimensionar a ideia órfica de purificação da alma (que se daria pela iniciação ritual) em um princípio filosófico fundamentado nas ações psíquicas da própria *psyche*” (*Ibid.*). Platão, no mito de Er, apresenta uma teoria acerca da moral intrínseca à humanidade: a noção de que as almas são responsáveis por suas ações e por suas consequências, nesta vida e na próxima. A alma é colocada como um ente apto a decidir sobre si própria:

Platão elabora esta ideia no interior do relato de Er para sustentar a obrigação moral da *psyche* humana em melhorar sua disposição psíquica na vida presente, melhorando, com isso, suas próprias ações, e, assim, alcançando a melhoria da própria *psyche* (Coutinho, 2016, p. 71).

Annie Larivée (cf. 2012, p. 240) esclarece o caráter conciliável e complementar da parte filosófica do mito de Er e a posição expressada por Sócrates durante o diálogo, nos livros que antecedem o mito. Tanto *logos* quanto *mythos* abordam a subordinação de todos os objetos ao

cuidado da alma. É necessário cuidar da virtude da alma, pois isso significa cuidar de si. De acordo com Larivée (cf. *Ibid.*, p. 237), a ideia mais notável do mito é a responsabilidade que cada alma tem na escolha da sua própria encarnação terrena. De acordo com o mito de Er, somos responsáveis pelas nossas vidas.

Para Larivée (cf. *Ibid.*, p. 245), o padrão de vida deve ser analisado de acordo com um único critério: a sua capacidade de promover e preservar a virtude. A alma se afeta, não diretamente, mas por meio do corpo e de toda a facticidade que acompanha a encarnação. Para a autora, o mito desperta a capacidade da alma de se moldar e de se transformar, trazendo à tona os recursos oferecidos pelo corpo, pelo sexo, pelo papel social e pelas condições de vida. A *psyche* é retratada no mito de Er como aquela fonte que mantém o seu papel decisivo na medida em que pode avaliar antecipadamente o impacto das diversas circunstâncias sociais, físicas e materiais às quais se submeterá:

Tendo em conta tudo quanto há pouco dissemos, e o efeito que tem, relativamente à virtude na vida, o facto de juntar ou separar as qualidades, saberá o mal ou o bem que produzirá a beleza misturada com a pobreza ou a riqueza, e com que disposição da alma, e o resultado da mistura, entre si, do nascimento elevado ou modesto, da vida particular e das magistraturas, da força e da fraqueza, da facilidade e da dificuldade em aprender, e todas as qualidades naturalmente existentes na alma, ou adquiridas. De modo que, em conclusão de tudo isto, será capaz de reflectir em todos estes aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor, chamando pior à que levaria a alma a tornar-se mais injusta, e melhor à que a leva a ser mais justa. A tudo o mais ela não atenderá (Platão, *Rep.*, 2009, 618c-e).

Para Larivée (cf. 2012, p. 245), a exortação ao desenvolvimento da capacidade de tomada de decisões, que está no cerne do mito de Er, revela a sua natureza protréptica. Segundo a autora, a fala de Sócrates de que o mito pode “salvar-nos”⁹³ indica claramente que o leitor não é apenas convidado a compreender a história, mas a colocá-la em uso ativo. Essa é uma mensagem dirigida não apenas aos companheiros de Sócrates de diálogo, mas a toda a humanidade. Segundo Larivée (cf. *Ibid.*, p. 247), devemos interpretar o mito como uma forma simbólica de recordar as escolhas de vida que fazemos aqui e agora. A crença no mito de Er conferiria benefícios a esta vida encarnada. Conforme a autora (cf. *Ibid.*), se acreditarmos nas imagens narradas pelo mito, levaremos vidas melhores e aumentaremos nosso cuidado. Sócrates nos exorta a fim de nos preparar para fazer a escolha crucial da vida, para desenvolver uma certa capacidade filosófica: “ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de

⁹³“E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma” (Platão, *Rep.*, 2009, 621c).

escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor” (Platão, *Rep.*, 2009, 618c). Uma boa escolha não pode ser baseada em bons hábitos apenas: haja vista aquela alma cuja participação na virtude se devia ao hábito e a quem coubera a primeira sorte ter escolhido a vida do tirano (cf. *Ibid.*, 619b-c). O mito insiste no caráter vacilante e frágil de toda “virtude” que dependa apenas do hábito, e não da filosofia. Aqui, no mito, a filosofia é tida como a arte de discernir e de tomar decisões no que tange à escolha de uma vida.

Para Collobert (cf. 2012, p. 101), a prescrição que o mito final de Er traz é válida mesmo que não haja vida após a morte. Não há outra forma de ser justo senão filosofar aqui e agora. Essa é a lição que a imagem trazida pelo mito transmite. Segundo a autora (cf. *Ibid.*, p. 106), o mito de Er facilita a compreensão de alguns aspectos do discurso teórico que alguns ouvintes são incapazes de compreender. Ele acelera a apreensão conceitual e analítica desenvolvida no diálogo, pois como afirma Platão no *Górgias* (cf. 1980, 517d): “a imagem é um atalho”⁹⁴. O mito de Er também permite a memorização do raciocínio na forma indireta porque este se encontra por trás de uma imagem, sendo o modelo dessa representação. Segundo Catherine Collobert (cf. 2012, p. 107), para superar a pobreza da linguagem, Platão faz uso de todas as capacidades que essa tem a oferecer: argumento, narrativa, comparação, exemplos, metáforas, analogias, etc.

Essa tática platônica ocorre, por exemplo, quando ele trata da tese da imortalidade da alma. Platão chega à essa conclusão por meio da argumentação. Para Platão, a presença do vício na alma nunca resulta em sua morte, logo a alma é imortal⁹⁵ (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 609c-611a). Tendo defendido a tese da imortalidade através do *logos*, Platão, logo em seguida, alimenta o argumento acerca dos eventos vindouros após a morte com o mito de Er. Aqui, no relato mítico, a tese da imortalidade serve de arquétipo, permitindo que a argumentação seja fixada na memória por meio de imagens que aceleram a captação intelectual. A jornada da alma imortal após a morte segue na nossa imaginação, enquanto o discurso teórico rapidamente se dissipa.

Ronald Johnson (cf. 1999, p. 1) acredita que o mito de Er desempenha um papel filosófico específico dentro do diálogo como um todo. Para este autor, o mito que encerra a *República* é a conclusão do argumento global do diálogo (cf. *Ibid.*, p. 4). A argumentação defendida na *República* é de que a vida mais feliz é aquela vivida com justiça. Johnson (cf.

⁹⁴“E eu te falo por meio das mesmas imagens propositalmente, a fim de que tua compreensão seja mais fácil” (Platão, *Gór.*, 1980, 517d).

⁹⁵O argumento completo pela imortalidade é: 1. O mal associado a uma dada coisa é o que a pode destruir (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 608d-609a); 2. A injustiça e a ignorância tornam a alma má (609b); 3. O vício é o mal específico da alma; 4. A presença do vício nunca resulta em morte (Platão, *Rep.*, 2009, 609c-d); 5. A alma é imortal (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 610e-611a).

Ibid.) afirma que o principal argumento da *República* é a combinação de dois subargumentos: a tese do bem-estar psicológico e a da busca pelo que mais verdadeiramente “é”, ou seja, a Ideia de Bem. Essas duas teses são condições necessárias para uma vida mais feliz (cf. *Ibid.*, p. 6). Assim, existem duas condições necessárias para viver uma vida feliz: uma psicológica e outra metafísica. Uma exigência necessária de ambas é que uma pessoa deve viver de forma justa. Para Johnson (cf. *Ibid.*, p. 7), Platão usa a história de Er para enfatizar a importância do argumento principal de que a vida mais feliz é a justa. Segundo o referido autor, para Platão há uma racionalidade em tudo o que existe e a vida mais feliz seria aquela vivida em harmonia com essa racionalidade última. A vida justa é a mais feliz por si só, pois é a que está em harmonia com a racionalidade que está no seio do cosmos (cf. *Ibid.*, p. 9).

A alma justa persegue o Bem e sempre tenta escolher o que a ajudará nessa busca. Segundo Platão, devemos estudar aqueles assuntos que nos prepararão para fazer a melhor escolha possível em todas as situações. A alma verdadeiramente justa não se deixará enganar pela oportunidade de ser fisicamente bela ou forte ou nascer em uma família rica ou famosa. Segundo Johnson (cf. 1999, p. 10), a imagem de Odisseu e da escolha realizada por sua alma ilustram bem o argumento defendido na *República*. A célebre vida de heroísmo de Odisseu não o fez feliz, pelo contrário, a memória de seus sofrimentos aliviou-o do desejo de ser herói, o que ilustra o primeiro subargumento da tese principal do diálogo (cf. *Ibid.*, p. 10):

Depois, a alma de Ulisses, a quem a sorte reservara ser a última de todas, avançou para escolher, mas, lembrada dos anteriores trabalhos, quis descansar da ambição, e andou em volta a procurar, durante muito tempo, a vida de um particular tranquilo; descobriu-a a custo, jazente em qualquer canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-lhe alegremente (Platão, *Rep.*, 2009, 620 c-d).

Segundo Johnson (cf. 1999, p. 11), os sofrimentos de Odisseu o ensinaram a buscar a vida de um particular que faz o seu próprio trabalho, que é a vida ideal para quem busca o Bem (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 496d⁹⁶), ilustrando o segundo subargumento. A alma de Odisseu se tornou, assim, um exemplo da alma justa descrita no argumento principal da *República*.

De acordo com Johnson (cf. *Ibid.*), o mito de Er é uma conclusão poderosa para a *República*, desde que reconheçamos a história como uma ilustração de todo o argumento

⁹⁶ “[...] depois de refletirem em tudo isto, mantêm-se tranquilos e ocupam-se dos seus afazeres, como quem, surpreendido por uma tempestade, se abriga atrás de um muro do turbilhão de poeira e do aguaceiro levantados pelo vento; eles, ao verem os outros alagados em injustiça, sentem-se felizes, se viverem neste mundo puros de injustiça e de impiedade, e se se libertarem desta vida com boa disposição e animosos, acompanhados de uma formosa esperança” (Platão, *Rep.*, 2009, 496d-e).

desenvolvido no diálogo. O mito de Er não é apenas uma história sobre ser julgado em uma vida pós-morte. Para Johnson (cf. 1999, p. 11), o mito fornece uma ilustração detalhada do argumento e desenvolve ambas as partes da argumentação principal em forma narrativa. Para esse autor (cf. *Ibid.*), o mito de Er dá todas as indicações de ser uma conclusão intencional para o diálogo, pois ele se baseia em imagens e conceitos apresentados durante toda a obra (*katabasis/anabasis*, luz/escuridão, tirania, salvação, filosofia, julgamento da alma, condenação, mensageiro, auxiliador, a vida tranquila de exercer seu próprio trabalho, de desenvolver sua natureza específica). Conforme Johnson (cf. *Ibid.*), o mito de Er completa o argumento mostrando que vale à pena viver uma vida justa neste mundo ou em qualquer mundo que esteja além desse. Longe de ser incompleto ou insatisfatório, o mito de Er encerra a obra por meio de um resumo simbólico que incorpora a argumentação e as principais imagens da *República*.

O mito de Er mostra que a poesia não deve ser banida, mas reformulada. Conforme Allan Bloom (cf. 1968, p. 427), a diferença entre a poesia antiga e a nova reside na compreensão da alma. A poesia antiga parece conduzir a uma visão da alma que é inimiga da filosofia. Os homens precisam de poesia, mas o tipo de poesia que nutre as almas faz toda a diferença na compreensão das suas vidas.

Segundo Bloom, a história de Er é um reflexo poético da visão da estruturação da ordem cósmica, a qual torna a filosofia possível:

Er encontrou recompensas e punições para as almas justas e injustas. Porém, mais importante, ele também encontrou uma ordem do universo que torna este mundo inteligível e fornece uma base para a vida contemplativa. Na origem de todas as coisas, Er viu que a alma é o primeiro princípio da ordem cósmica; portanto, o estudo adequado do universo é o estudo da alma (Bloom, 1968, p. 427, tradução nossa⁹⁷).

De acordo com Bloom (cf. 1968, p. 435), no mito de Er existe uma ordem cósmica racional à qual o destino de cada homem está apegado. Para esse autor, “o mito atribui total responsabilidade aos homens pelo que acontece com eles e assim ensina que não há pecado, mas ignorância” (*Ibid.*, p. 436, tradução nossa⁹⁸).

⁹⁷“*Er found rewards and punishments for just and unjust souls; but, more important, he also found an order of the universe which makes this world intelligible and provides a ground for the contemplative life. At the source of all things, Er saw that soul is the first principle of the cosmic order; hence the proper study of the universe is the study of the soul*” (Bloom, 1968, p. 427).

⁹⁸“*The myth attributes full responsibility to men for what happens to them and thus teaches that there is no sin but ignorance*” (Bloom, 1968, p. 435).

Vemos que o mito de Er traz uma nova consciência moral de responsabilidade, na qual a culpa é do homem. O *daimon* não é distribuído diretamente aos homens, como nos poetas antigos, mas uma decisão pessoal. O saber com maior valor é o saber escolher, pois dá ao homem a capacidade de tomar a verdadeira decisão. O grande risco que corremos é a escolha das nossas formas de vida.

Cada um de nós deve se esforçar por adquirir o saber que habilita a realizar essa escolha. O mito de Er simboliza que esse assunto domina toda a existência do homem e exige uma preparação nessa vida para se poder realizar uma boa escolha na outra. Para essa escolha, o homem deve encontrar quem lhe permitirá distinguir uma vida digna de uma indigna: "...a ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor" (Platão, *Rep.*, 2009, 618c). Para minimizar o erro de uma má eleição, deve-se procurar um modelo de vida digna, um homem que sirva de paradigma para os outros, um auxiliador que possibilite distinguir uma vida justa de outra injusta. Os homens estarão aptos a fazer uma boa escolha quando forem capazes de reconhecer como ruim um modo de vida que puxe a alma para baixo e torne-a injusta, e como bom um modo de vida que leve a alma para cima, na direção de um estado de justiça mais elevado.

O mito de Er encerra a obra manifestando, com todo o aparato imaginativo de que se reveste, a necessidade de proceder bem durante a vida, de ser justo. O mito de Er é a culminação do argumento principal do diálogo, que é um exame de duas escolhas possíveis fundamentais: uma vida justa ou uma não justa. O mito filosófico, como o de Er, atua em colaboração com o *logos*. Ele auxilia o *logos* e ilustra o argumento central da *República*. Acreditamos que esta relação colaborativa entre *logos* e *mythos* é o fundamento de um paralelismo entre os personagens de Sócrates e Er na *República*. Procuramos argumentar no sentido de demonstrar a existência dessa ligação entre esses dois tipos de discurso. A partir de agora, no próximo capítulo, nossa pesquisa se propõe a analisar o paralelismo entre Sócrates e Er e suas evidências textuais.

4 O PARALELISMO ENTRE SÓCRATES E ER

4.1 KATABASIS E ANABASIS NA REPÚBLICA

O tema do caminho de cima para baixo (*katabasis*) e de baixo para cima (*anabasis*) segue toda a *República*. A *katabasis* pode ser pensada como uma imagem da descida a um mundo subterrâneo; a *anabasis* como a imagem da subida a mundos elevados. Originalmente ligadas a princípios míticos e místicos, essas duas imagens são empregadas por Platão de forma metafórica e simbólica.

A *katabasis* é um tema recorrente na literatura antiga. Para Rosado Fernandes, a *katabasis* é utilizada para esclarecer alguns aspectos da vida que apenas podem ser encontrados na morte. Na descida ao Hades, há uma mudança de perspectiva sobre a vida que se origina da jornada de um mortal ou semi-mortal (herói). Essa descida ao inferno também oportuniza que os poetas narrem como seria o mundo dos mortos. Rosado Fernandes nos explica que:

O mundo subterrâneo, com todo o sortilégio que lhe confere o misterioso desconhecido, com a força ctônica que lhe é peculiar, apresenta-se aos antigos como um reino onde a verdade pode ser encontrada ou, pelo menos, ouvida, porque as almas dos que desapareceram da terra a podem contar mais livremente, testemunhas que foram das muitas peripécias já lendárias por que passaram no mundo dos vivos. Por isso, quando mortais, heróis (semi-mortais) ou imortais descem em «catábase» aos infernos, fazem-no quase sempre para averiguarem, o que de pouco claro se lhes afigura na vida terrena, ou para cumprirem qualquer missão de importância (Hércules), em geral em favor de qualquer pessoa ou comunidade humana (Fernandes, 1993, p. 348).

Segundo Alberto Bernabé, “a *katabasis* é um tipo de narrativa que se caracteriza pelos seguintes aspectos: um protagonista extraordinário, que se torna melhor com a ajuda de um deus, viaja vivo para o mundo dos mortos, com um objetivo bem definido e com a intenção de regresso” (2015, p. 31). A dificuldade da viagem ao mundo inferior, a comunicação com a morte e o deus e o acesso a uma forma especial de conhecimento fazem da visita ao mundo dos mortos uma façanha reservada apenas a alguns escolhidos (cf. *Ibid.*). Esse viajante tem o auxílio divino que legitima a viagem e termina por ter acesso a um conhecimento verdadeiro (cf. *Ibid.*).

Os exemplos de *katabasis* na literatura clássica são bem conhecidos. Na literatura grega, um dos mais conhecidos é o canto XI da *Odisseia*, mais conhecido por *Nekyia*, ou seja, sacrifício para a evocação dos mortos. Nesse canto é narrada a descida de Odisseo ao Hades para consultar o adivinho Tirésias, que o aconselha a organizar certos sacrifícios a Poseidon, para que esse deus não mais o persiga. Outro exemplo, de enorme relevância no mundo grego, pois ligado às teorias religiosas do orfismo, é a descida de Orfeu ao inferno. Orfeu desce em busca de sua

esposa Eurídice, que morrera mordida por uma serpente. Na sua catábase, Orfeu encanta a todos por meio dos sons de sua lira. Herácles também empreende sua descida ao Hades para capturar o cão Cérbero, o qual guarda a entrada do mundo dos mortos.

A *katabasis* é um símbolo presente no mundo grego⁹⁹, sendo utilizada não só pelos poetas da tradição, mas também por filósofos pré-socráticos, como Pitágoras, Empédocles e Parmênides (cf. Cornelli, 2007, p. 95). Platão não era alheio às narrativas catabáticas e ao fato de que a própria construção dramática da *República* se refere diretamente à *katabasis* (cf. *Ibid.* p. 97).

A *República*, como um todo, passa-se numa *katabasis*. Essa é a interpretação de diversos autores, por exemplo, E. Brann; T. Szlezák; Mario Vegetti; E. Voegelin, formando-se um certo consenso entre eles¹⁰⁰. Cornelli afirma que a *República* é a culminação de todas as *katabasis* até então narradas:

A literatura filosófica antiga demonstra compreender o exercício místico da *katabasis* como um momento fundamental do itinerário intelectual de formação do homem sábio. Todas as descidas, toda as *katabasis* culminam, num momento fundamental, num *locus* narrativo de importância crucial para o pensamento ocidental: no diálogo “*República*”, de Platão (2007, p. 97).

Segundo Cornelli, na *República*, a *katabasis* se torna o próprio movimento do filósofo, “o caminho da filosofia, seu itinerário, seu método” (2007, p. 97). Na concepção de Mario Vegetti (cf. 1998, p. 93), a decisão de iniciar o grande diálogo com o aoristo *katabainein* (desce) – um termo rico em tradição literária e cultural e carregado de uma forte aura semântica – dificilmente pode ser considerado aleatório e insignificante. Segundo Vegetti (cf. *Ibid.*), na *República*, as situações de catábase têm um valor forte, como de descida após a morte ao Hades, às entranhas da Terra¹⁰¹, à caverna.

⁹⁹De acordo com Carlos Luciano Coutinho (cf. 2011, p. 79), os símbolos da *katabasis* e da *anabasis* são tão presentes na cultura grega que, a partir do complexo de construções do sítio arqueológico de Delfos, a própria disposição do espaço arquitetônico grego está organizada de modo a simbolizar as imagens da *katabasis* e *anabasis*. Coutinho (cf. *Ibid.*, p. 88) acredita que a disposição dos complexos arquitetônicos influenciou a formação do pensamento do povo grego, mesmo que de forma inconsciente. A disposição da estrutura da antiga cidade de Delfos, organizada em parte baixa, central e alta estaria ligada a tentativa de entender a vida como uma mistura entre a busca pela racionalidade e as forças instintivas do inconsciente (cf. *Ibid.*, p. 82). O homem se encontra entre o desejo de elevação racional e a inevitável condição de instintividade inconsciente. A parte alta da cidade, representada pelo templo de Apolo, evidenciaria o movimento de *anabasis*. Já o ginásio e o *tholos* (edificações ligadas a rituais ctônicos dedicadas a divindades subterrâneas), localizados na parte baixa da cidade, representariam a *katabasis*, um tipo de experiência profunda com o espírito humano (cf. *Ibid.*, p. 82).

¹⁰⁰Esses autores serão abordados nesse capítulo, por essa razão, não farei a referência à obra e paginação nesse momento.

¹⁰¹Aqui nos referimos a *katabasis* de Gíges, o qual desce às entranhas da Terra e encontra um anel com o poder de deixá-lo invisível (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 359d). Conforme Luciano Coutinho “A *katabasis* de Gíges, nesse sentido, é contextualizada dentro da imagem macro-estrutural de *katabasis* de Sócrates e Glauco ao Pireu, e,

Segundo Carlos Luciano Coutinho, Platão cria um exemplo de reflexão filosófica em que a *katabasis* é, essencialmente, a imagem central da obra, na medida em que o diálogo se passa em uma descida ao Pireu, para, “desse nível de percepção da realidade, iniciar o percurso filosófico rumo ao conhecimento mais elevado” (2015, p. 236). Dessa forma, o estudo da *katabasis* de Sócrates na *República* é fundamental para se compreender o percurso elaborado por Platão para sua personagem ao longo do diálogo.

Esse movimento de descida é sucedido pelo de subida (*anabasis*). O trajeto deve ser considerado no seu todo, alertando Coutinho que “apenas a subida ou apenas a descida seria um tipo de cegueira” (2011, p. 81). Lembramos mais uma vez do paradoxo de Heráclito (B60)¹⁰² de que tanto o caminho para cima quanto o para baixo são um e o mesmo. Na *República*, esse movimento bidirecional se inicia com a ida de Sócrates ao Pireu e está presente até a última passagem do diálogo, que, por sua vez, trata do caminho ascendente, a *anabasis*: “seguiremos sempre o caminho para o alto” (Platão, *Rep.*, 2009, 621c).

Dante Germino defende que toda a história da *República* está previamente anunciada na abertura do diálogo, sendo a *katabasis/anabasis* a linha de simbolização do diálogo:

A linha de significado primária é a da subida e descida... Sócrates desceu para o porto de Atenas e havia presenciado o festival que ocorria ali, e achou que os artistas daquele lugar bastante sujo, que não era conhecido por suas realizações culturais, haviam feito um trabalho tão bom no festival quanto os moradores atenienses cujos ancestrais tinham construído o Partenon lá em cima. Ele está prestes a subir novamente, mas é retido nas profundezas por seus amigos, que também tinham descido para ver o festival e lhe pedem que fique para conversar; e, assim, tendo se tornado impossível o retorno ao Partenon da era de Maratona. Ali começa, nas profundezas físicas do Pireu, a subida espiritual pela construção em palavras da *politeia* erigida no céu que deve se tornar o modelo para as almas daqueles dispostos a responder ao chamado divino, a realizar com a ajuda divina a *periagoge*¹⁰³, ou conversão interior – literalmente, virada – da filosofia. Toda a história da *República* – uma forma simbólica da vida boa – está prefigurada nessa abertura magistral (Germino, 2009, p. 19).

Catábese e anábese se sucedem ao longo da obra. Essa estrutura catabática da *República* parece apontar o propósito de Platão de se colocar em continuidade com a sabedoria antiga,

nela, assume uma força imagética para forçar o retrato da *psyche* humana em uma profunda *katabasis* subjetiva, fazendo-se revelar em profundidade, diante de ações justas ou injustas” (2015, p. 267).

¹⁰² “Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo”. Utilizamos a tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 2017.

¹⁰³ Reviravolta da alma: da ignorância para a verdade, da opinião para o conhecimento do ser, e da atividade variada para a justiça de se ocupar de sua esfera de ação apropriada. “A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso” (Platão, *Rep.*, 2009, 518).

onde Sócrates seria o novo viajante do Hades. Sócrates, que desce para a parte baixa da cidade, “para seu lugar germinal e problemático, deverá subir de volta para a cidade com a responsabilidade de governá-la” (Cornelli, 2007, p. 104). “Sócrates é aqui colocado no papel de um iniciado, de alguém que busca o conhecimento, mas busca isso como um *kouros*, um homem excepcional, um xamã em busca da verdade” (*Ibid.*, p. 99). Na *República*, “o caminho para baixo até o Pireu/Hades, como lugar de verdade, onde a deusa pode revelá-la, parece ser a construção dramática de Platão” (*Ibid.*).

De acordo com Vegetti (cf. 1998, p. 97), os contos catabáticos tradicionais apresentam algumas características dominantes. A descida ao Hades, ao mundo sombrio dos mortos, geralmente envolve um encontro com uma divindade feminina, ligada ao conhecimento e à justiça. Essa descida tem finalidades cognitivas. Segundo esse autor (cf. *Ibid.*), na cultura arcaica, a catábese representa um reconhecido método de obtenção e revelação da verdade. Esse descenso é seguido por um retornar à luz, onde aqueles que desceram podem se tornar profetas dessa verdade adquirida. Para Vegetti (cf. *Ibid.*, p. 100), a descida de Sócrates ao Pireu e a do mensageiro Er ao Hades lembram a catábese de Odisseu¹⁰⁴ e acima de tudo se assemelham à tradição xamânica e de sabedoria que culminou em Parmênides.

Eric Voegelin explica que a descida ao Pireu “equilibra a descida ao mundo inferior no final do epílogo” (2015, p. 112). Para Voegelin (cf. *Ibid.*, p. 115), o Pireu é um símbolo do Hades e isso é confirmado pela cena que vem imediatamente a seguir no diálogo: a de Céfalo. Nessa passagem, o velho Céfalo é levado a suas reflexões sobre a justiça por causa da sua descida iminente ao Hades. No mundo dos mortos, como dizem as histórias (*mythoi*), os homens devem pagar o que é certo em compensação pelos males feitos “aqui” (Platão, *Rep.*, 2009, 330d-e)¹⁰⁵. Segundo Voegelin, “a pequena cena deixa claro o interesse mais profundo de Sócrates, assim como a função do Pireu como o Hades que motiva a sua investigação sobre a natureza da justiça e da ordem reta” (*Ibid.*). Para esse autor, haveria um equilíbrio entre a descida ao Pireu, na abertura do diálogo, e o descenso de Er, ao mundo inferior, na cena que encerra a obra. Há um paralelismo “entre os mundos inferiores de Sócrates e de Er por meio de um jogo com os

¹⁰⁴Eva Brann (cf. 2004, p.119-120) acredita que a descida de Sócrates se assemelha a de Herácles. Conforme essa autora, existem certos sinais e indicações de que Sócrates, assim como Herácles, desce para a terra do além para enfrentar o sofista Trasímaco, que o ataca como uma fera. No diálogo *Fédon* (cf. 1972, 89a), Sócrates é chamado por Fédon para assumir o papel de Herácles na batalha da discussão, com Fédon assumindo o papel de Iolaus, o jovem amigo de Herácles. Para Brann, este é o cenário da *República*: o Hades com suas histórias e um libertador disposto a descer e capaz de subir.

¹⁰⁵“Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades de que se têm de expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras” (Platão, *Rep.*, 2009, 330d).

símbolos” (*Ibid.*). Esse paralelo é traçado pela caracterização que é feita da festa no Pireu em honra à deusa Bêndis¹⁰⁶. Essa deusa é a responsável por guiar as almas no Hades. Ela é a condutora de almas e portadora da tocha que ilumina o caminho na escuridão do mundo dos mortos. Na festa à Bêndis, há uma igualdade dos participantes. Sócrates não vê diferença na qualidade das procissões. Cidadãos e estrangeiros se mostraram equivalentes na organização de uma apresentação pública louvável. No Pireu, “um nível comum de humanidade foi alcançado pela sociedade da qual Sócrates é membro” (Voegelin, 2015, p. 115). No Hades, na morte, uma vez mais todos os homens são iguais perante um juiz. Esse universalismo é bem simbolizado na figura de Er, o personagem do mito, um panfilio¹⁰⁷, “um homem de todas as tribos”, uma pessoa como todas as outras.

Er é o encarregado pelos deuses de levar de volta aos vivos a história “da longa jornada de mil anos” (Platão, *Rep.*, 2009, 615a.), da subida ou descida da alma, que é sua recompensa ou punição. Er é escolhido pelos juízes divinos como o mensageiro junto aos homens das coisas do além (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 614c-d). A passagem 533d-e também é outro trecho que indica a relação entre Pireu e o Hades. A tratar da dialética, Sócrates diz que esse método “arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas”. Segundo M. H. da Rocha Pereira (cf. 2009, p. 347, nota 20), é remanescente da escatologia popular grega a expressão de que as almas castigadas no além jaziam no Hades atoladas no “lodo”. Acreditamos que ao mencionar o “lodo bárbaro”, Sócrates também está se referindo ao Pireu, pois este local é tido como noturno e bárbaro em razão da festa ser realizada à noite e pela presença dos trácios.

Segundo Voegelin (cf. *Ibid.*), na organização do diálogo, o elemento simbólico da igualdade, do panfilismo, tanto no Pireu como no Hades, confirma e reforça o paralelo entre Sócrates e Er. “A igualdade do porto é a morte de Atenas; e é preciso pelo menos fazer uma tentativa de encontrar o caminho de subida para a vida” (cf. *Ibid.*, p. 116). Na *República*, Platão questiona: “Queres então examinar já de que maneira se formarão homens dessa qualidade e como é que uma pessoa os fará ascender até à luz, tal como aqueles que se diz que saíram do Hades, para se elevarem até aos deuses?” (Platão, *Rep.*, 2009, 521c). Sócrates é aquele que viajou para cima, “da noite do Hades para a luz da Verdade” (Voegelin, 2015, p. 120). Sócrates

¹⁰⁶De acordo com Vegetti (cf. 1998, p. 100), a deusa Bêndis é conectada às deusas-mães, como Cibele e Deméter, por outro lado a Ártemis e sobretudo a Hécate, filha da noite, portadora da tocha, governante do submundo para o qual ela conduz as almas.

¹⁰⁷Conforme Stephen Halliwell (cf. 2007, p. 170-171, Nota 6), Panfilio (*pan philon*) significa de “de toda a raça humana”, indicando uma ideia de universalismo. Eva Brann (cf. 2004, p. 122) concorda que Er é do clã de Panfilios ou “toda tribo”.

é o homem que empreende “um voltar da alma de um dia que é como trevas para o verdadeiro dia, ou seja, a sua elevação até à realidade, que diremos ser a verdadeira filosofia” (Platão, *Rep.*, 2009, 521c). Er, após descer ao Hades, ao mundo dos mortos, também parte para o “alto”, para o retorno à vida (cf. *Ibid.*, 621b).

Voegelin defende que o jogo de símbolos¹⁰⁸ esclarece as relações entre os episódios e os problemas da *República*: “o Pireu do Prólogo torna-se o Hades do Epílogo, e ambos fundem-se na caverna subterrânea da parábola” (2015, p. 120). As festividades noturnas são fundidas com a escuridão do Hades, e ambas com o dia noturno da existência humana (cf. *Ibid.*, p. 121), “um dia que é como trevas” (Platão, *Rep.*, 2009, 521c). Voegelin adverte que, “por fim, o Sócrates que prende seus amigos no discurso sobre a justiça funde-se com o Er que é enviado de volta do Hades pelos juízes como o “mensageiro (*angelos*) para a humanidade” (*Ibid.*). Ambos, Sócrates e Er, “fundem-se no filósofo que precisa retornar da visão do *Agathon* para ajudar seus colegas prisioneiros” (*Ibid.*).

Conforme Voegelin (cf. 2015, p. 121), é inquietante perceber que a verdade da existência humana possa ser encontrada tanto pela descida como pela subida. Esse autor diz que a igualdade da subida e da descida é enfatizada por Platão por meio do uso da palavra *ekei* (lá):

Além de seu significado básico como advérbio de espaço, o termo podia ser usado eufemisticamente como uma referência ao mundo inferior e aos mortos. Céfalo o utiliza nesse sentido quando reflete que “lá” se tem de pagar pelo que se tiver feito “aqui” (330d); também o mensageiro Er foi enviado de “lá” para contar à humanidade o que havia visto (614d): e, por fim, no contexto da Caverna, Platão fala dos “moradores de lá” (520c), usando a mesma expressão que usa em 427b quando se refere aos moradores do Hades. Porém, depois ele fala do paradigma divino da ordem, que o filósofo viu “lá” e, agora, deve imprimir na sociedade (500d-e). A identificação do Lá superior com o inferior como a fonte da Verdade cria dúvidas formidáveis quanto ao *status* ontológico de um padrão que é estabelecido no céu, porém também pode ser encontrado pela descida à profundidade (Voegelin, 2015, p. 121).

¹⁰⁸Bill Beck (cf. 2013, p. 4-5) concorda que existe um jogo de símbolos entre o prólogo e o epílogo da *República*, havendo um jogo de correspondências entre a cena de abertura e o relato do mito de Er. Conforme esse autor, as almas da história de Er nos são familiares porque lembram a descrição que Céfalo faz, no início do diálogo, das reuniões sociais das quais ele participa: “Na verdade, muitas vezes nos juntamos num grupo de pessoas de idades aproximadas, respeitando o velho ditado. Ora, nessas reuniões, a maior parte de nós lamenta-se com saudades do prazer da juventude, ou recordando os gozos do amor, da bebida, da comida e de outros da mesma espécie...” (Platão, *Rep.*, 2009, 329a-b). Para Beck, essas reuniões descritas por Céfalo lembram os encontros das almas e suas conversas, presentes no mito final do diálogo:” E as almas, à medida e que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia e regozijavam-se por irem para o prado acampar, como se fosse uma panegíria; as que se conheciam, cumprimentavam-se mutuamente, e as que vinham da terra faziam perguntas às outras sobre o que se passava no além, e as que vinham do céu, sobre o que sucedia na terra. Um, a gemer e a chorar, recordavam quantos e quais sofrimentos haviam suportado e visto na sua viagem por baixo da terra, viagem essa que durava mil anos, ao passo que outras, as que vinham do céu, contavam as suas deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível” (Platão, *Rep.*, 2009, 614e-615a).

Sócrates desce ao Pireu como qualquer homem faria, para o Hades com Er, como todo mundo fará e está preso na caverna como estão seus colegas prisioneiros. Porém, nem todos são retidos nas profundezas. Há homens que são capazes de subir até o belo em si e de o contemplar na sua essência (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 476b). A *República* trata da formação desse tipo de homem. Sócrates é o exemplo desse tipo de homem que não é retido nas profundezas.

Vegetti (cf. 1998, p. 100) afirma que se aceitarmos a dimensão catabática aludida na abertura do Livro I da *República*, teremos que admitir algumas implicações sobre a construção da personagem Sócrates. Em primeiro lugar, a suposição de que quem realiza a *katabasis* é um homem excepcional, um homem digno de iniciação e em busca da verdade. Porém, esse homem ainda não é um verdadeiro sábio, pois ele precisa completar sua jornada. Conforme Vegetti (cf. *Ibid.*, p. 101), ao descer ao Pireu, Sócrates ainda não é um filósofo, mesmo que tenha qualidades para se tornar um. Segundo esse autor (cf. *Ibid.*), Sócrates desce em busca de conhecimento, mas que ainda não o possui, nem é capaz de ensiná-lo. O Pireu/Hades com a sua deusa bárbara Bêndis deveria constituir o lugar de revelação para Sócrates. “A descida ao Pireu é justificada pelo desejo de Sócrates de honrar a deusa quanto de observar o espetáculo das procissões” (Vegetti, 1998, p. 101). Deste ponto de vista, no início do diálogo, Sócrates é caracterizado como um “*philotheamon*”, um amante de espetáculos. Ele deve iniciar o trajeto de ascensão para se converter no filósofo.

Na *República*, há uma inversão extraordinária das imagens catabáticas tradicionais. Em vez da deusa ser a responsável pela revelação da verdade ao iniciado, Sócrates, para tornar-se filósofo, deverá conquistar essa condição por meio da investigação. Ele deve ascender à dialética por meio do confronto, do trabalho que deve ocorrer pacientemente no contato com as áreas do submundo da cidade, suas camadas sociais, suas tradições culturais, seus conflitos políticos.

O Pireu, como bem nos recorda Vegetti (cf. 1998, p. 102), é para Platão um espaço perturbador e temível, cheio de trânsito, pequenos negócios e assuntos comerciais resultantes da tarefa portuária. Assim, o porto é um local pouco propício ao desenvolvimento da dialética (Ver nota 5). Essa área portuária caracteriza-se pela presença de uma população heterogênea de costumes e hábitos, um ambiente hostil e refratário à aceitação das normas do debate racional¹⁰⁹

¹⁰⁹A catábese da *República* tem como pano de fundo a multidão trácia, de guerreiros bárbaros. Segundo Platão, os trácios que são portadores do valor guerreiro, do *thymoeides*: “seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades, que são acusados de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cítia [...]” (Platão, *Rep.*, 2009, 435e).

(cf. *Ibid.*, p. 130). Esse fato adquire um valor simbólico muito forte, pois o Pireu se torna a imagem da vida sofisticada, “do monstro de mil cabeças” contra o qual Sócrates tem de lutar amargamente (cf. *Ibid.*). O Pireu é um cenário que dá visibilidade tangível à dureza da batalha teórica que aguarda o filósofo.

Vegetti (cf. 1998, p. 103) conclui que a *República* assume a forma de um romance de formação do personagem Sócrates, em sua progressiva transformação em filósofo. Sócrates é forçado a elevar-se gradativamente por seus interlocutores ao nível conceitual e teórico do discurso, reconhecendo suas insuficiências e lacunas e tentando sempre superá-las. Só ao fim da sua jornada, Sócrates será capaz de se elevar até a realidade, que diremos ser a verdadeira filosofia (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 521e). Conforme Vegetti (cf. 1998, p. 103), no que diz respeito ao personagem Sócrates, a história da sua catábasis configura a sua formação filosófica progressiva. Um homem excepcional no início, Sócrates gradualmente se torna o verdadeiro filósofo¹¹⁰.

4.2 ESTRUTURAÇÃO DA *REPÚBLICA* A PARTIR DA *KATABASIS/ANABASIS*

“O tema da descida e subida constitui em Platão, repetidas vezes e em diferentes níveis, um expressivo princípio estrutural da organização do diálogo” (Schäfer, 2012, p. 84). Conforme Christian Schäfer (cf. *Ibid.*), a descida ao Pireu é uma antecipação temática à parábola da caverna. A imagem da caverna é apresentada no Livro VI do diálogo e versa sobre a subida e saída da habitação subterrânea até a luz solar do saber (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 515e). Essa ascensão é seguida por uma descida pedagógica, desde a luz do Sol até o retorno para o interior da caverna, para o mundo do fogo feito pelo homem. De acordo com Schäfer (cf. 2012, p. 84), de modo análogo, é apresentada ao símile da linha dividida (Platão, *Rep.*, 2009, 509c), onde se apresenta o conhecimento último no campo das Ideias com a imagem de uma subida à Ideia do Bem. Esse movimento de subida seria seguido por uma nova descida:

[...] daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado

¹¹⁰De acordo com Silvia Gastaldi (cf. 1998, p. 131), a força da imagem da subida/descida é tão presente em Platão que a viagem da alma das trevas para a luz só se completa no diálogo posterior à *República*, o *Timeu*. O *Timeu* é um diálogo que tem lugar na cidade, no contexto de um outro festival, o *Panathenae*, em homenagem à Atena, a protetora da *polis*. Assim, haveria uma sequência de passagens simbólicas de um diálogo ao outro, do porto à cidade alta, de Bêndis à Atena, dos ritos estrangeiros aos costumes da pátria, do mundo da gênese ao das Ideias.

sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias (*Ibid.*, 511b).

A *República* é um diálogo cheio de imagens de descidas e subidas. Raúl Gutiérrez (cf. 2003, p. 543) é mais um autor que tem como ponto de partida para a sua exegese a interpretação da encenação da *República* como uma proposta de *katabasis* (catábase ou descida). Gutiérrez (cf. *Ibid.*, p. 542) explica que, para Platão, o discurso é como um organismo vivo, no qual as partes devem se combinar adequadamente entre si e com o todo:

Mas eis o que, penso eu, tu poderias afirmar: que deve todo discurso constituir-se como um ser animado, tendo um corpo que seja o seu, de modo a não ficar sem pé nem cabeça, mas ter partes centrais e extremas, escritas de modo a se ajustarem entre si e com o todo (Platão, *Fedr.*, 2000, 264c).

Segundo Gutiérrez (cf. 2003, p. 542), os diferentes tópicos apresentados na *República* estão claramente subordinados ao tema da justiça e da injustiça e sua relação com a felicidade e a infelicidade. Gutiérrez (cf. 2003, p. 543), tendo como norteador o tema central da *República*, propõe equiparar a estrutura desse diálogo à da alegoria da caverna. Assim, a *República* teria como fio condutor a linha de significado da descida e da subida. A construção dramática do diálogo obedeceria ao movimento apresentado na imagem da caverna, desde a primeira palavra até o fim da obra.

Essa “descida” (*katabasis*), acompanhada pelo movimento de “subida” (*anabasis*), não são apresentados em um momento isolado ou esporádico. Essa dinâmica da descida/subida está perfeitamente integrada na própria estrutura da *República*. Para Gutiérrez, esse movimento nas duas direções é tão significativo que ele defende que o diálogo foi organizado em função dele. Segundo esse filósofo, essa linha de significado estaria bem exemplificada nas imagens da parábola da caverna e da linha dividida. A própria organização do diálogo seria disposta de forma análoga a essas duas imagens.

Na própria *República*, está apresentada a relação entre os três símiles: do Sol com a linha dividida na passagem 509c¹¹¹ e desta última imagem, a da linha, com a da caverna em 517a-c. Segundo M. H. da Rocha Pereira, essa relação fica explicitada, pois “se deve comparar o mundo visível à caverna e o inteligível à ascensão dos prisioneiros ao mundo superior” (2009, p. 28):

Meu caro Gláucon, este quadro - prossegui eu - deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a

¹¹¹“Não pares, de maneira nenhuma! Ainda que não queiras ir mais longe, ao menos trata de novo da analogia com o Sol, a ver se escapou alguma coisa” (Platão, *Rep.*, 2009, 509c).

tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (Platão, *Rep.*, 2009, 517a-b).

Essa imagem da linha dividida¹¹² (Platão, *Rep.*, 2009, 509d-511e) é apresentada como tendo quatro segmentos. Essas partes representam duas grandes divisões, a região visível e a região inteligível. Cada parte dessa se subdivide em duas: visíveis inferiores e superiores, e inteligíveis inferiores e superiores. O critério de classificação é a maior clareza e obscuridade que representa cada um. A subdivisão dos segmentos do ambiente visível é estabelecida a partir dos objetos que são referenciados, enquanto, que no ambiente inteligível, a subdivisão é determinada a partir do método que é utilizado (cf. Santillán, 2009, p. 194). Cada uma das quatro seções dessa linha representa um tipo diferente de atividade cognitiva, ou seja, produz um estado específico da alma. Os objetos dessas diferentes operações também são distintos. Eles podem ser apresentados da seguinte maneira: as sombras ou imagens, os objetos efetivos, os objetos matemáticos e as Formas. As atividades cognitivas correspondentes a esses objetos são: *eikasia* (imaginação), *pistis* (crença), *dianoia* (entendimento) e *noesis* (inteligência). No ápice dessa linha vertical estaria a Ideia de Bem (*Agathon*), que é alcançada num movimento de subida.

O caminho ascendente (*anabasis*) descrito na alegoria da caverna, e tão presente no diálogo, consistirá em levar o estado da alma da *eikasia* a *noesis*, ou seja, do reino das sombras ao mundo das Formas. Segundo Gutiérrez (cf. 2019, p. 66), na *República*, o clímax e ponto de viragem é alcançado ao se ascender ao Bem, no Livro VII do diálogo:

Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas (Platão, *Rep.*, 2009, 505a).

¹¹²Segundo Maria Helena da Rocha Pereira, “essa imagem consiste em imaginar uma linha para ser dividida em duas partes desiguais, cada uma das quais seria ainda seccionada segundo a mesma proporção. Portanto, o mundo visível (*horata* ou *doxasta*) tem em primeiro lugar uma zona de *eikones* (imagens, reflexos nas águas), conhecidos pela *eikasia* («suposição», ou, como outros preferem, “ilusão”). Num nível mais elevado, temos todos os seres vivos (*zoa*) e objectos do mundo, conhecidos através de *pistis* (fé). O mundo inteligível (*noeta*) tem também dois sectores proporcionais a estes, o inferior e o superior, o primeiro apreendido através da *dianoia* (entendimento ou razão discursiva). Nesta última distinção poderá residir, como alguns supõem, a finalidade principal da analogia: o contraste entre o conhecimento pela *dianoia*, que é o das ciências, e o que é pela *noesis*, que é o da filosofia” (2009, p. 31).

De acordo com Gutiérrez (cf. 2019, p. 66), essa ascensão é seguida por uma descida à consideração das constituições políticas e almas injustas nos Livros VIII e XIX. A própria estrutura do diálogo reportaria a esse movimento de *katabasis/anabasis*. Sob essa perspectiva, o Livro I pode ser entendido como a situação inicial desse percurso a ser trilhado por Sócrates. Esse Livro I é a representação das concepções convencionais de justiça encontradas na *polis*. Essas compreensões de justiça são bem representadas nas exposições sucessivas das personagens Céfalo, Polemarco e Trasímaco. Essas opiniões (*doxas*) são exemplos da condição que Platão caracteriza como *eikasia*. Já o Livro X reproduziria o novo ponto de partida para esse percurso educativo no recém fundado estado justo (cf. *Ibid.*).

Assim, para Gutiérrez (cf. 2019, p. 65), o Livro I representa a *eikasia*. Por sua vez, o intervalo dos Livros II-IV (434c) exemplifica a *pistis*. O Livro IV (434d-444e) ilustra a *dianoia* e o intervalo entre os Livros V-VII expressa a *noesis*. Tendo subido e chegado ao ponto mais alto da anábase (com as imagens do Sol, da Linha e da Caverna), o filósofo volta-se para a consideração das formas deficientes ou injustas das almas e dos regimes políticos correspondentes, nos Livros VIII e IX. Por fim, há um retorno, no Livro X, à *eikasia* por meio da renovada crítica à *mimesis* e da exposição do mito de Er.

Voegelin (cf. 2015, p. 121) também ressalta o movimento inicial de subida na estrutura da *República*. Esse movimento parte da descida ao Pireu e segue em sentido ascendente até atingir a Ideia de Bem no centro da obra. Isso fica explícito na passagem 445c: “Ora, segundo me parece, deste posto de observação, uma vez que a discussão nos elevou a este ponto, há uma só forma de virtude, e infinitas do vício...”. Nessa passagem do diálogo, fica claro que alcançado o cume, de onde melhor pode se observar o que está abaixo, há novamente, em seguida, um movimento de descida que se encerra no descenso de Er ao Hades. Voegelin (cf. *Ibid.*) chama a atenção para essa construção simetricamente equilibrada entre o centro da obra e as duas descidas, ao Pireu e ao Hades. Isso revelaria a genialidade de Platão em criar um diálogo estruturalmente tão bem elaborado, pois a própria organização da obra seria alicerçada na linha de significado da descida e subida.

Luciano Coutinho também é da opinião que “todo o diálogo passa-se em profunda *katabasis*” (2015, p.185). Coutinho (cf. *Ibid.*, p. 235) afirma que a personagem Sócrates representa um exercício de reflexão que busca simular a própria descoberta filosófica, que partiria de um nível de baixa percepção psíquica da realidade para níveis mais elevados. Platão elabora um Sócrates que passará por todo processo reflexivo de percepção da própria realidade. Sócrates desce ao Pireu e desse nível de percepção da realidade ele inicia seu percurso filosófico rumo ao conhecimento mais elevado (cf. *Ibid.*, p. 236). Para Coutinho, na *República*, Platão

opera duas vertentes: “uma *katabasis* objetiva, em que Sócrates desce a um tipo de Hades social e cultural; uma *katabasis* subjetiva, em que Sócrates desce, ritualisticamente, em busca da reflexão filosófica e do conhecimento” (cf. *Ibid.*, p. 239). Nessa descida, não há nenhuma revelação de uma deusa a tornar Sócrates sábio, um filósofo. Ele deve obter essa conquista por meio da “investigação, do trabalho dialético que deve ocorrer pacientemente com as zonas “inferiores” da cidade, com seus estratos sociais, com suas tradições culturais, com seus conflitos político-ideológicos” (Vegetti, 1998, p. 101-102).

Segundo Coutinho (cf. 2015, p. 241), Sócrates simboliza a caminhada psíquica da percepção rumo ao conhecimento filosófico. De acordo com esse autor, também há uma correlação entre a *katabasis* ao porto e as imagens da linha e da caverna:

Platão sugere um tipo de paralelismo entre a *katabasis* macro-estrutural, que se dá com a descida de Sócrates ao Pireu, e a *katabasis* presente na imagem da Linha e na alegoria da Caverna, que aqui são reconhecidas como micro-estruturais, por constituírem micro-organicamente o organismo maior que é o próprio diálogo (Coutinho, 2015, p. 242).

Para Coutinho (cf. *Ibid.*), além de se passar em uma *katabasis*, o diálogo se desenvolve também pela observação, análise e reflexão de *mythoi* impressos na *psyche* humana. Sócrates buscará conhecer as sombras e reflexos impressos na alma humana presentes na procissão do Pireu:

Destas sombras e reflexos Sócrates buscará compreender, por conseguinte, os originais que inspiraram a representação da procissão, os poemas míticos propriamente, cujas divindades e suas ações são fundamento. Apenas depois disso é que as ideias passam a ser hipotetizadas. Sócrates representa a vontade e o exercício dessa busca por hipóteses que conduzem a *psyche* às ideias (Coutinho, 2015, p. 242).

Na *República*, Platão dramatiza a caminhada de Sócrates em busca do conhecimento filosófico. Para Coutinho (cf. *Ibid.*, p. 243), Sócrates representará, dessa maneira, a figura da *psyche* (presente na imagem da Linha do Livro VI) e do “ex-prisioneiro” (na alegoria da Caverna do Livro VII). De acordo com o autor (cf. *Ibid.*), a jornada de Sócrates pode ser pensada como dividida em quatro segmentos, tal qual a linha dividida. O primeiro nível da caminhada é representado pela procissão propriamente dita, cuja encenação representa o teatro de sombras/reflexos. Esse seria o nível mais elementar de percepção da realidade, sendo definido pelos *mythoi* originários, no qual as crenças dos cidadãos representam as sombras e reflexos. A procissão seria o primeiro segmento da linha e o teatro de fantoches da alegoria da caverna.

O segundo segmento é representado pelos objetos que são causa da procissão, nomeadamente as divindades descritas nos poemas míticos. Os deuses e suas ações são

relatados por meio de um olhar relativista oriundo da tradição homérica e hesiódica. Sócrates percebe que a *psykhe* humana age segundo a observação que faz das ações divinas. O terceiro segmento é representado pelas hipóteses elaboradas pela personagem Sócrates. Esse nível de percepção está intimamente ligado ao abandono das imagens dos deuses e à admissão de hipóteses que possam alcançar ideias mais elevadas daquilo que os deuses representariam (cf. Coutinho, 2015, p. 246). Finalmente, o quarto segmento seria a ideia de justiça enquanto princípio, não alcançada, mas percebida e almejada por Sócrates (cf. *Ibid.*, p. 248). De acordo com Coutinho, a partir da “imagem da *katabasis* que se desencadeia a reflexão acerca de uma ideia mais elevada de uma vida justa” (*Ibid.*). Para esse autor, a caminhada de Er é semelhante à caminhada do filósofo, à jornada de Sócrates que, ao descer ao Pireu-Hades, “confronta-se com toda realidade, a fim de, por meio dela, buscar compreender os paradigmas na natureza e alcançar as verdades enquanto princípio” (*Ibid.*).

Esse movimento de baixo para cima e de cima para baixo dá sentido a todo o diálogo e permite combinar suas várias partes num todo. Como bem nos orienta Vegetti (cf. 2003, p.106), esse movimento não é só espacial, mas de uma orientação do olhar cognitivo. A linha de significado da descida e subida termina por se configurar no grande fio condutor que une o diálogo, ajustando as partes entre si e com o todo. Como analisado, Sócrates e Er percorrem todo o trajeto desse movimento bidirecional. Eles não ficam retidos nas profundezas da escuridão do Pireu/Hades. Eles são exemplos de homens capazes de empreender o caminho para o alto, que ascenderam até a luz da realidade (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 521c). Sócrates e Er viajaram para o mundo dos mortos, desceram com um objetivo bem definido e com a intenção de regresso, no intuito de auxiliar seus companheiros.

Diante da existência do jogo de símbolos já demonstrada, acreditamos termos apresentado argumentos no sentido de sustentar a posição de existência de um paralelismo entre Sócrates e Er. O primeiro, Sócrates, representante do *logos* racional; o segundo, Er, a nível do *mythos* filosófico. Porém, supomos que a linha de significado da subida e da descida não é o único elo entre Sócrates e Er. Eles descem com a intenção de auxiliar seus companheiros. Há uma mensagem endereçada à humanidade vinda do Pireu/Hades que pode salvar: “Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito...” (Platão, *Rep.*, 2009, 621b-c). Sócrates e Er são portadores de uma mensagem aos companheiros/humanidade que possibilitará identificar os paradigmas de vida certos e errados. Essa mensagem pode ser a salvação da alma e da cidade. Nesse sentido, Sócrates e Er atuam como mensageiros-salvadores. Assim, na *República*, cremos que o paralelismo entre Sócrates e Er está fundado em mais duas conexões textuais: no retrato feito dos dois personagens como

auxiliadores da comunidade e na eleição deles como novos mensageiros do discurso verdadeiro que pode salvar o ouvinte. Passamos agora a analisar essas outras duas evidências.

4.3 O REGRESSO DE SÓCRATES E ER COMO AUXILIADORES

O primeiro passo no sentido do caminho para cima é a busca por um auxiliador. Na *República*, Sócrates é esse auxiliador: “Sócrates é o homem que pode ajudar os outros, que lhes possibilitará identificar os paradigmas de vida certos e errados” (Voegelin, 2015, p. 119). Conforme Raúl Gutiérrez (cf. 2003, p. 544), a passagem 618c da *República* é crucial para se entender esse papel desempenhado por Sócrates no diálogo:

É aí que está, segundo parece, meu caro Gláucon, o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para investigar e se aplicar a este, a ver se é capaz de saber e descobrir quem (*tis*) lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor (Platão, *Rep.*, 2009, 618c).

Nessa passagem, Sócrates interrompe o relato da história do mensageiro Er no Hades para advertir Gláucon do perigo que há no momento da escolha dos modelos de vida pelas almas. É crucial saber quem, ou seja, o homem que possibilitará fazer a distinção entre uma vida honesta da que é má¹¹³. Para Gutiérrez (cf. 2003, p. 544), o pronome “*tis*” parece se referir a Sócrates como o homem que possui tal conhecimento. Conforme Gutiérrez (cf. *Ibid.*, p. 544), isto coincidiria com o que foi afirmado sobre o tema e a finalidade do diálogo. Sócrates, ao longo da obra, tenta implementar a arte da conversão (*periagoge*¹¹⁴). Sócrates é o homem que serve de modelo, de paradigma para os outros. Os homens estarão aptos a fazer uma boa escolha quando forem capazes de distinguir um modo de vida como ruim e como bom, tal como Sócrates estava habilitado. Nesse sentido, a filosofia é um ato de julgamento, pois estabelece os critérios de diagnóstico da saúde e da doença na alma. Um modo de vida será ruim quando puxe a alma para baixo e torne-a injusta, e como bom, quando eleve a alma, conduzindo-a para cima, na direção de um estado de justiça mais elevado. Assim como no Hades (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 618c), na vida em comunidade, o primeiro passo do caminho para cima é a busca e o reconhecimento de um auxiliador: “Ora quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar

¹¹³Na tradução da *República* do Carlos Alberto Nunes (cf. Platão, *Rep.*, 2016, p. 845), o tradutor utiliza a expressão “homem” em vez de “quem” na passagem 618c: “Quem sabe se assim virá a descobrir e reconhecer o homem capaz de deixá-lo em condições de discernir entre a boa e má norma de vida...”

¹¹⁴Conversão interior, reviravolta ou virada da alma. O movimento de fazer a faculdade da alma se voltar para a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser

que existe a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou na realidade?” (Platão, *Rep.*, 2009, 476c)

O filósofo é o homem que possui os instrumentos conceituais para o diagnóstico dos critérios de ordem e desordem na alma e na cidade. Ele apoia e sintoniza sua alma na medida do Bem (*Agathon*). O filósofo dedicou sua vida a um curso de estudos que culminou com a dialética e o fez apreender a Ideia de Bem. Conforme Voegelin (cf. 2015, p. 119), no momento em que o auxiliador é reconhecido, a liberdade da existência sem ordem é suplantada por meio da comunidade com Sócrates. “A nova comunidade tem substância porque tem seu centro hierárquico em Sócrates” (*Ibid.*). A ordem de Sócrates supera a ordem igualitária do Pireu/Hades.

Sócrates, como auxiliador, precisa retornar da visão do *Agathon* para ajudar seus companheiros prisioneiros no caminho da escolha da vida justa, auxiliando-os no movimento de subida. Esse auxiliador é formado como paradigma para os outros homens. Ele percorreu as formas de conhecimento, tendo ascendido do domínio das sombras (*eikasia*) para o domínio das Formas (*noesis*). Por ter atingido o cume do trajeto, a visão do próprio Bem, o filósofo pode ordenar não só a si, mas também a *polis* e os seus cidadãos.

Segundo Gutiérrez (cf. 2003, p. 544), está claro que Sócrates é o filósofo que tem o conhecimento do critério de distinção dos diferentes modos de vida. Para esse autor (cf. *Ibid.*, p. 544), isso explicaria por que na abertura do diálogo Sócrates é retido, nem tanto pela persuasão, mas pela força. Polemarco e os que o acompanham impedem o retorno de Sócrates à parte alta da cidade. Na cena de abertura do diálogo, a ascensão do Pireu em direção a Atenas é interrompida e Sócrates é levado à casa de Céfalo e Polemarco:

Disse então Polemarco: - Ó Sócrates, parece-me que vos estais a pôr a caminho para regressar à cidade.
- E não conjecturas mal - declarei.
- Ora tu estás a ver quantos somos? - perguntou ele.
- Pois não!
- Pois então - replicou - ou haveis de ser mais fortes do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui.
- Bem - disse eu - ainda nos resta uma possibilidade, a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir. Porventura seríeis capazes - replicou ele - de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos?
- De modo algum - declarou Gláucon.
-Então compenetrai-vos de que não vos ouviremos.
E Adimanto acrescentou: - Acaso não sabeis que logo à tarde vai haver uma corrida de archotes a cavalo, em honra da deusa? (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 327c)

Por essa passagem, percebemos que Sócrates é retido, tendo o seu regresso sido frustrado. De acordo com Thomas Szlezäk (cf. 1988, p. 356), essa passagem transcrita acima bem demonstra o fato do grupo maior e que se sente mais forte precisar de um indivíduo, de um auxiliador, de Sócrates. O filósofo deve permanecer em auxílio à comunidade, seja pela coerção ou pela persuasão. Coerção representada pelo grupo reunido em torno de Polemarco: “ou haveis de ser mais fortes do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui”. Persuasão retratada nas figuras de Gláucon e Adimanto, os quais tentam convencer Sócrates a não regressar à cidade: “Acaso não sabeis que logo à tarde vai haver uma corrida de archotes a cavalo, em honra da deusa”?

Sócrates havia “descido” à festa em homenagem à Bêndis no Pireu e, durante o seu regresso, surge a questão de saber se o deixariam ir. O filósofo, representado na personagem de Sócrates, deve colocar o seu conhecimento à disposição dos outros na *polis* ideal:

- Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coacção, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade.
- É verdade, tinha-me esquecido, realmente.
- Repara ainda, ó Gláucon, que não causaremos prejuízo aos filósofos que tiverem aparecido entre nós, mas teremos boas razões para lhes apresentar, por os forçarmos a cuidar dos outros e a guardá-los (Platão, *Rep.*, 2009, 519d-520a).

Para Platão, o filósofo que empreender a ascensão (*anabasis*), uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o Bem, não será permitido que lá permaneça (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 519d). O filósofo deve “descer” (*katabasis*) para junto daqueles prisioneiros da caverna, para perto dos seus companheiros, para a comunidade (cf. *Ibid.*, 519d). De acordo com a interpretação de Szlezäk (cf. 1988, p. 356), a abertura do diálogo se põe em harmonia com a imagem da caverna, onde, de acordo com a lei da *polis* ideal, o filósofo deve descer à morada comum para cuidar dos outros (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 520b e seguintes).

Para Gutiérrez, “a *katabasis* do filósofo dentro da caverna faz possível a conversão dos prisioneiros e o início da ascensão do mundo das sombras” (2003, p. 544). Isso é retratado na fala de Sócrates da passagem 515c-d da *República*:

Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objectos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de

verdade, voltado para objectos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objectos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? (Platão, *Rep.*, 2009, 515c-d)

O prisioneiro é libertado e forçado a iniciar o processo, isto é, ele não está em posição de iniciá-lo sozinho (cf. Gutiérrez, 2003, p. 544). Alguém deve o forçar a olhar para a luz: “Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos...” (*Rep.*, 515 d-e). Alguém que “o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol” (Platão, *Rep.*, 2009, 515e). O termo “alguém” faz referência a uma pessoa. Para Gutiérrez (cf. 2003, p.544), Sócrates está a se referir a si mesmo nesse trecho do diálogo. Ele é o auxiliador que desce para ajudar seus companheiros. É evidente que só Sócrates, que tem uma visão de todo o processo, é que está em posição de julgar desta forma. E dessa maneira, Sócrates está, sem dúvida, referindo-se a si mesmo (cf. *Ibid.*, p.544). Acreditamos que isso fica comprovado com a alusão feita por Sócrates ao seu método *elenchos*¹¹⁵ na passagem 515d, a qual trata do jogo de perguntas e respostas impostas ao prisioneiro na alegoria da caverna: “E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objectos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era?”. Sócrates, como auxiliador, é quem deve, por meio do seu método, possibilitar aos que dialogam “alcançar a essência de cada coisa” (Platão, *Rep.*, 2009, 532a).

O filósofo deve regressar à caverna, mesmo que haja uma relutância inicial. Ao regressar, ele corre o risco de ser ignorado ou de causar riso:

E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista - e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? (Platão, *Rep.*, 2009, 516e-517a)

O filósofo ao regressar tem que disputar o julgamento das sombras das imagens com os que tinham estado sempre prisioneiros (cf. *Ibid.*, 516e). O filósofo ao retornar à caverna terá de competir com aqueles que ainda estão presos no exame das sombras. Ele terá que argumentar com os que nunca viram a justiça. Essa disputa o expõe a se tornar motivo de chacota, podendo ser ignorado ou mesmo condenado à morte nas mãos daqueles que ele procura libertar. Na maioria das vezes, as pessoas, por iniciativa própria, não estão em condições de reconhecer o

¹¹⁵O *elenchos* designa o procedimento socrático de testar e refutar opiniões mediante perguntas e serve para demonstrar incoerência das posições defendidas pelos interlocutores de Sócrates (cf. Schäfer, 2012, p. 110).

verdadeiro auxiliador e sua utilidade. Na *República*, o real auxiliador corre o risco de não ser reconhecido, como acontece com o verdadeiro piloto da nau que tantas vezes é “apodado de nefelibata, palrador, inútil” (Platão, *Rep.*, 2009, 488a-489d¹¹⁶).

Apesar de todo o perigo que irá encontrar, o filósofo deve descer, pois há um dever de retribuição perante a cidade pensada por Platão na *República*. O filósofo deve retornar à caverna, pois senão o governo será deixado aos políticos não-iluminados: “Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos” (*Ibid.*, 347c). Na *polis* da *República*, o filósofo tem o dever de descer, pois a cidade lhe proporcionou a educação. A cidade tem o direito de exigir o sacrifício do filósofo, sendo a sua felicidade subordinada à felicidade do todo¹¹⁷. Conforme Gutiérrez (cf. 2008, p. 15), Platão retoma assim uma regra que originalmente havia sido proposta como definição de justiça por Céfalo em 331d: “devolver a cada qual o que dele se havia recebido”. Tendo recebido a sua formação da *polis*, o filósofo deve se dedicar aos assuntos públicos.

O filósofo atinge o cume da trajetória ao alcançar o modelo ou arquétipo da ordem justa na alma e na cidade. Tendo chegado ao topo do trajeto, só há uma alternativa: descer. Segundo Gutiérrez (cf. 1990, p. 79), atingido o ponto mais alto, o filósofo pode se voltar aos assuntos dos homens, tanto os particulares quanto os públicos, caso surja a necessidade (*Rep.*, 500d). O filósofo, ao conviver com o que é divino e ordenado, “tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano” (Platão, *Rep.*, 2009, 500d). Gutiérrez afirma que esse momento é bem retratado na passagem 500c da *República*:

É que não há vagar, ó Adimanto, para quem verdadeiramente aplica o seu pensamento às essências, de olhar para baixo, para os actos dos homens, de lutar com eles, enchendo-se de inveja e malevolência; mas, olhando e contemplando objectos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão, é isso que imitamos e a isso nos assemelhamos o mais possível. Ou achas que há alguma maneira de não imitar aquele com quem convivemos, se o admirarmos? (Platão, *Rep.*, 2009, 500c)

Esse “olhar para baixo” descrito na passagem 500c só é possível porque o filósofo percorreu todo o caminho filosófico e atingiu o modelo da ordem justa na alma e na *polis*. O

¹¹⁶Parábola do piloto em Platão, *Rep.*, 2009, 488a-489d.

¹¹⁷“Lembras-te - perguntei eu - de que anteriormente alguém, não sei quem nos censurou por não tornarmos os guardiões felizes, porque, sendo-lhes lícito possuir os bens dos outros cidadãos, nada tinham? E nós lá dissemos que, se se oferecesse uma oportunidade, tornaríamos a observar a questão. Por agora queríamos fazer dos guardiões verdadeiros guardiões, e tornar a cidade o mais feliz que pudéssemos, em vez de nos limitarmos a visar uma única das suas classes para moldarmos a sua felicidade” (Platão, *Rep.*, 2009, 465e-466a).

filósofo será um bom obreiro das virtudes cívicas, caso se veja na contingência de aplicar à vida pública e particular dos homens tudo o que ele viu no mundo das coisas imutáveis:

Logo, se surgir qualquer necessidade de cuidar que se instaure nos hábitos dos homens, particulares e públicos, o que ele lá viu, sem se limitar a modelar-se a si mesmo, acaso julgas que será um mau criador de temperança, justiça e de toda a virtude do povo? (Platão, *Rep.*, 2009, 500d)

Segundo Gutiérrez (cf. 1990, p. 80), o filósofo é um demiurgo das virtudes, tanto na esfera privada quanto na pública.

Assim, como já apontado nesta pesquisa, a descida ao Pireu seria uma clara alusão ao filósofo que já havia saído da caverna e retorna na intenção de auxiliar os outros prisioneiros. Esse filósofo é o próprio Sócrates. Depois de ter ascendido à contemplação do Bem, o filósofo deve retornar ao mundo da *praxis* e tomar o Bem como paradigma. A justiça na alma e na cidade requisitam que o filósofo aja como um demiurgo:

Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados. A cidade erigir-lhes-á monumentos e sacrifícios públicos, na qualidade de divindades, se a Pítia o autorizar; caso contrário, de bem-aventurados e divinos (Platão, *Rep.*, 2009, 540a-c).

A subida para a contemplação das Formas e o retorno para a ação na vida prática são dois momentos distintos de um mesmo trajeto. De acordo com Gutiérrez, a explicação dessa dupla atividade do filósofo reside “na teoria do justo meio, que em última instância, nos remete às Formas inteligíveis e ao Bem” (2008, p. 22, tradução nossa)¹¹⁸.

O filósofo formado na cidade justa da *República* deve descer à “morada comum” e habituar-se com a escuridão:

Mas a vós, nós formámos-vos, para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas, depois de vos termos dado uma educação melhor e mais completa do que a deles, e de vos tornarmos mais capazes de tomar parte em ambas as actividades. Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa,

¹¹⁸“Sin embargo, la explicación de su doble actividad reside, a mi parecer, en la teoría del justo medio que, en última instancia, nos remite a las Formas inteligibles y al Bien” (Gutiérrez, 2008, p. 22).

devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom (Platão, *Rep.*, 2009, 520 b-c).

Os juízos que o auxiliador Sócrates empreende ao retornar à caverna são idôneos, pois conforme o fundamento. Sócrates pode julgar as sombras ou formas deficientes que encontra na caverna, uma vez que se orienta pelo Bem como critério e fundamento dos seus juízos. Existem homens que reconhecem o auxiliador e o seguem, iniciando o caminho para cima. Na *República*, o melhor exemplo desse tipo de homem é Gláucon:

- Quem dera! - exclamou ele -. Mas se, em vez disso, te servires de mim como de um seguidor, capaz de ver o que lhe apontarem, achar-me-ás muito satisfatório (Gláucon).
- Vem atrás de mim - disse eu - depois de teres feito a tua oração comigo (Sócrates).
- Assim farei; guia-me somente (Gláucon). (Platão, *Rep.*, 2009, 432 b-d).

Gláucon é o seguidor que faz de Sócrates o seu guia, o seu mestre. Porém, infelizmente, nem sempre o auxiliador é reconhecido como tal. Há homens que não conseguirão reconhecer o auxiliador, que serão incapazes de o seguir: “dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela” (*Ibid.*, 479e).

A ascensão moral e intelectual que os prisioneiros da caverna podem realizar se ajudados, ou “forçados”, por uma educação adequada, só é possível se obra de um indivíduo excepcional, ou seja, de Sócrates. Conhecimento e ação não são duas alternativas entre si para o filósofo. A *anabasis* permite uma melhor compreensão do baixo, dos seus ídolos e das suas *doxai* (cf. *Ibid.*, 520c). O auxiliador faz da filosofia um ato de salvação pra si mesmo e para os outros, no sentido de evocação de uma ordem reta e sua reconstituição na própria alma.

Devemos buscar um professor que nos ajude a distinguir a vida boa da má e escolher a vida melhor, dentro do nosso leque de possibilidades (cf. Haliwell, 2007, p. 463). Assim como Sócrates, Er é um detentor da sabedoria das coisas divinas. Er é o responsável por dar aos membros da comunidade as indicações que são úteis para se discernir entre uma vida boa e má. Nenhuma alma escapa ao julgamento no Hades. Apenas Er teve o privilégio de viajar ao mundo dos mortos, observar o que lá se passa e regressar novamente ao seu corpo. Er retorna com o conhecimento das dinâmicas existentes no pós-morte. Ele regressa com uma função: ser um auxiliador que deve propagar uma mensagem que pode salvar os homens. A mensagem de Er diz que a livre eleição do destino é feita pelos homens. A responsabilidade moral pela escolha do modelo de vida é de cada homem, não de deus. Assim, Sócrates e Er regressam como

portadores de uma mensagem que pode salvar-nos, se lhe dermos crédito (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 621c).

4.4 A MENSAGEM SALVADORA DE SÓCRATES E ER

A recepção da mensagem filosófica é um ato de salvação na *República*. A filosofia adquire uma função de salvação para si mesmo e para os outros no diálogo. A evocação da ordem reta e sua reconstituição na própria alma tem o poder de nos salvar. Sócrates e Er retornam como mensageiros de um discurso que pode salvar a comunidade/humanidade. Essa mensagem filosófica pode ser propagada por meio do *logos* ou do *mythos*. Essa mensagem pode salvar não só a si mesmo, mas também os da comunidade, caso se deixem persuadir. Sócrates é o portador dessa mensagem e ele tenta persuadir os seus companheiros, até mesmo o sofista Trasímaco:

Não nos desunas a mim e a Trasímaco, que ainda há pouco ficámos amigos, apesar de não sermos inimigos antes. Não omitirei nenhuma tentativa, até o persuadirmos a ele e aos outros - até lhes sermos úteis na vida do além, quando nascerem de novo e se lhes depararem discussões desta espécie (Platão, *Rep.*, 2009, 498c-d).

A mensagem filosófica proveniente de Sócrates pode salvar nossas almas não apenas em vida, mas ser útil no além (cf. *Ibid.*, 498c-d). Ela pode nos despertar do sono profundo em que estamos mergulhados, levando nosso espírito a se voltar “para as alturas e não cá para baixo, como agora fazemos” (cf. *Ibid.*, 527 b). Sócrates, ao tratar da nossa natureza, quanto à educação ou à sua falta, diz que por meio de uma disciplina de estudos podemos purificar e reavivar “um órgão da alma de cada um que fora corrupto e cego pelas restantes ocupações, e cuja salvação importa mais do que a de mil órgãos da visão, porquanto só através dele se avista a verdade” (cf. *Ibid.*, 528d-e).

Alguns entenderão o poder dessa mensagem filosófica, outros não serão bons ouvintes: “Aqueles que entendem do mesmo modo não terão dificuldade em declarar que pensas bem, mas aqueles que não têm qualquer compreensão do assunto é natural que julguem que não vale nada o que dizes” (*Ibid.*, 528e). Na *polis*, há campos de atuação política disputando o controle da comunicação. A mensagem filosófica deve disputar a atenção do ouvinte com outros tipos de fala. Alguns homens não conseguem diferenciar entre a mensagem salvadora e a que causa a destruição da inteligência: “Os amadores de audições e de espetáculos encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si” (*Ibid.*, 476b).

A poesia, a retórica e a sofística persuadem os cidadãos de certos conteúdos políticos. Essas disciplinas usurpam a posição que, por direito, é da filosofia. Os poetas, na *paideia* tradicional grega, ocupavam o posto de mensageiros da verdade e do conhecimento, sendo encarregados pela formação de toda uma geração. Para Platão, a poesia poderia continuar a ser matéria de gozo artístico. Entretanto, ela não poderia permanecer ocupando o posto de principal fonte educadora, pois as obras poéticas de caráter mimético descrevem como real um mundo de mera aparência. Esse tipo de discurso é “a destruição da inteligência dos ouvintes” (Platão, *Rep.*, 2009, 595b), afastando-os da verdade e estragando o espírito dos que a ouvem, caso esses não possuam “como antídoto, o conhecimento da sua verdadeira natureza” (*Rep.*, 595a). Platão defende que a filosofia é que deve reivindicar para si o primado da educação.

Cornford argumenta, ao tratar do papel de instrução do filósofo na *República*, que “...todo o conhecimento está latente em cada alma humana, mas poucos recuperarão o suficiente para justificar o facto de governarem a sociedade. Os restantes devem ser guiados pela crença verdadeira comunicada por um legislador filosófico” (1969, p. 35).

O homem que não percorreu todo o caminho da educação filosófica precisa estar em contato com a mensagem do filósofo para que possa desenvolver uma crença exata que possibilite guiar sua vida a um caminho de excelência. Esse homem precisa discernir entre a vida de excelência e a vida inferior. Quem não possui o saber epistêmico em relação à verdadeira natureza das coisas, deve escutar aquele que está apto a criar uma crença exata na alma das pessoas. Na *República*, Platão expõe que a maior parcela dos homens será incapaz de levar uma vida dedicada ao exercício teórico. Esse trabalho teórico é o único com capacidade de oferecer um conhecimento objetivo do Bem, da justiça e da virtude. De tal maneira que esses homens incapazes de se dedicar ao trabalho teórico terão de ser persuadidos por uma crença verdadeira (*orthai doxai*). O filósofo deve persuadir os outros por meio da sua mensagem. Contudo, essa ortodoxia não será mais que um modo de persuasão que deriva do conhecimento filosófico (cf. Dinucci, 2008, p. 12).

Segundo Marco Zingano (cf. 2015, p. 8), o filósofo deve transmitir os conteúdos verdadeiros e os outros cidadãos devem acatar. Na *kallipolis*¹¹⁹ ou bela *polis* pensada na *República*, o filósofo deve expulsar de tal posição todo aquele que pretenda fornecer aos outros

¹¹⁹Para Schäfer (cf. 2012, p. 261), a *kallipolis* ou cidade ideal tem como princípio estrutural a justiça: “Pusemos a descoberto três coisas na nossa cidade, segundo nos parece. Quanto à espécie que resta, pela qual a cidade participa ainda da virtude, que poderá ela ser? É evidente que será a justiça” (Platão, *Rep.*, 2009, 432b). Na *República*, a justiça consiste numa virtude em que a cada parte cumpre a sua função apropriada, tanto na alma quanto na cidade. Há uma ordem hierárquica e uma subordinação das partes entre si, onde o elemento racional (na alma) e a classe dos filósofos (na cidade) devem governar.

os conteúdos com base nos quais devam regular suas vidas. Essa postura decorre de uma posição política do filósofo na *polis*. Na cidade criada em discurso por Platão, o filósofo desce para instruir e transmitir os conteúdos verdadeiros aos outros cidadãos. A mensagem filosófica deve ser escutada atentamente. Gláucon é o interlocutor que simboliza o bom ouvinte, que se dispõe a ouvir Sócrates: “O limite para ouvir tais discussões, ó Sócrates – disse Gláucon - é a vida inteira, para quem tem entendimento” (Platão, *Rep.*, 2009, 450b). Para Voegelin (cf., 2015, p. 113), há uma nova geração interessada na mensagem filosófica, ela é representada no diálogo por Gláucon e Adimanto e o desenvolve junto com Sócrates. “A *República* ganha o seu significado específico na situação histórica de Atenas a partir do fato de que existe uma geração mais nova em busca da ordem reta, que ela não consegue encontrar na sociedade circundante” (*Ibid.*).

Há uma geração em busca da mensagem filosófica. Ela contrasta com a geração mais velha simbolizada por Céfalo. Esse personagem, apresentado no início do diálogo, apesar de ter manifestado o seu interesse pelos prazeres da conversa (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 328d) e até de censurar Sócrates por não descer com mais frequência ao Pireu, rapidamente abandona a discussão com a justificativa de que tem de cuidar das suas ofertas sagradas (cf. *Ibid.*, 331d). Céfalo não se interessa pela conversa filosófica e logo a abandona. Céfalo moldou sua concepção de justiça pelo que ouviu dos poetas. Isso fica exposto no momento em que ele invoca o poeta Simônides (cf. *Ibid.*, 331d), mostrando como ele é um prisioneiro da tradição poética. Homens como Céfalo vão facilmente descartar a mensagem filosófica. Por outro lado, Gláucon bem representa o interlocutor interessado na conversa filosófica, desenvolvendo o diálogo ao lado de Sócrates.

Nesse sentido, uma nova mensagem, a filosófica, deve ser escolhida em substituição à mensagem da poesia mimética. A mensagem de Sócrates, como representante do *logos*, discurso argumentativo fundado em razão, deve ser eleita como sucessora da mensagem poética.

O exemplo do flautista no Livro X do diálogo é bastante esclarecedor para se entender o papel de Sócrates como mensageiro para a comunidade. O bom flautista “é aquele que sabe informar sobre as qualidades e defeitos da flauta, o outro faz fê, e executará” (Platão, *Rep.*, 2009, 601e). Sócrates explica que aquele que não possui ciência deve ser persuadido por quem a tem. A comunidade deve ouvir Sócrates, assim como o fabricante de flautas deve ouvir o flautista:

Por conseguinte, em relação ao mesmo instrumento (flauta), o fabricante terá uma crença exacta quanto à sua excelência ou inferioridade, por estar em

contacto com quem sabe e ser obrigado a escutá-lo; ao passo que aquele que o utiliza possui a ciência (Platão, *Rep.*, 2009, 601e-602a).

Só o filósofo age com base em seu saber, então apenas ele apreende as razões sob a forma de convicção racional. Os outros homens devem ser persuadidos por meio de uma crença verdadeira. Conforme Zingano, essa é a chave do pensamento platônico para a expulsão dos poetas no Livro X da *República*: “cabe ao filósofo transmitir os conteúdos que sabe (e que são, portanto, necessariamente verdadeiros) não sob a forma de conhecimento, mas sob a forma de opinião (verdadeira)” (2015, p. 15-16). Zingano explica que “a opinião não possui nela mesma o critério de ser verdadeira ou não; caso tivesse tal critério, a opinião se transformaria em conhecimento, pois poderia determinar por si mesma se é verdadeira ou não” (*Ibid.*). O filósofo tem o conhecimento, mas o transmite por meio de opinião verdadeira, pois derivada do saber.

Apenas ao filósofo é legítimo ocupar o posto de mensageiro da verdade, visto que somente ele possui saber por convicção racional. O filósofo precisa persuadir os outros da verdade, mas é necessário que aquele a quem é dirigido o conteúdo escute o filósofo, deixe-se persuadir por ele. Na *República*, muitos se negam a ouvir o filósofo. Ao descer da visão do Bem com a intenção de instruir os companheiros, frequentemente o filósofo é tripudiado, sendo a sua mensagem motivo de chacota e riso (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 517a). Os ouvintes necessitam de opiniões verdadeiras, mas eles próprios não possuem o discernimento de qual é a mensagem verdadeira, de saber quem é o portador da verdade. Essa mensagem pode salvar a alma do ouvinte, mas ele não tem conhecimento disso na maioria das vezes.

De acordo com Zingano (cf. 2015, p. 26), o filósofo conta com o desenvolvimento da virtude da justiça (*dikayosine*) no ouvinte, pois só ela pode garantir que a mensagem filosófica seja ouvida. Só o poder ordenador da justiça na alma pode fazer com que o homem entenda que cada parte deve cumprir sua função apropriada, seja no próprio homem (elemento racional) ou na cidade (classe dos filósofos). O filósofo depende do poder ordenador da virtude da justiça na alma, pois suas estratégias de atração são por demais austeros em relação ao discurso poético. O *logos* filosófico é pobre no que diz respeito a produzir uma excitação na audiência. Ele não encanta pelo prazer, pois não se dirige à parte emotiva da alma, mas à racional. Como já dito nos Capítulos 2 e 3 dessa dissertação, o *logos* abre mão do que é emocionante, dramático e sensivelmente prazeroso.

Dessa forma, faz-se necessário que o filósofo se valha de outras manobras, que não o *logos*, para tentar transmitir seus conteúdos. O filósofo tem a tarefa de instruir filosoficamente segundo a medida da capacidade dos seus ouvintes aprenderem. O filósofo pode fazer uso da

narrativa mítica na tentativa de tornar sua mensagem mais acessível à apreensão. O mito se mostra extremamente persuasivo, uma vez que atinge a parte emotiva da alma, além da racional. Como o *logos* é dirigido ao elemento racional da alma, ele se revela ineficaz em persuadir as partes da alma ligadas às emoções. Uma das razões da existência da narrativa mítica na obra platônica é a tentativa de Platão disseminar a sua mensagem filosófica a um público mais amplo, formado por não-filósofos. Na *polis*, há uma disputa entre as diferentes forças políticas pelo controle dos meios de comunicação e manipulação da sociedade. Se o filósofo não ocupar o seu posto de mensageiro e auxiliador, esse será usurpado pelo *filodoxo*, o amante da aparência, da opinião.

Giovanni Casertano (cf. 2011, p. 7) afirma que a manipulação do mito por Platão na *República* busca o controle da *psykhe* de cada homem e, conseqüentemente, da *polis*. Apenas uma mudança interna na *psykhe* dos homens, possibilitaria um melhoramento da *polis*, pois cada cidade escreve em letras grandes o tipo de homem que é socialmente dominante nela¹²⁰.

O mito de Er é uma narrativa que mostra o esforço do filósofo em disseminar a sua mensagem por meio de uma ferramenta distinta do *logos*. Sócrates afirma que os prêmios e recompensas que os justos recebem em vida nada são em comparação com os que aguardam depois da morte (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 614a-b). Gláucon, como um bom ouvinte de Sócrates, diz que é com “agrado” que escutará o mito de Er:

- Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, para que cada um receba exactamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido.
- Diz lá, que não há coisa que eu oiça com mais agrado (Platão, *Rep.*, 2009, 614a-b).

Er é um mensageiro “*angelos*” (cf. *Ibid.*, 614d) dos homens das coisas do além. Na sua *katabasis*, Er viaja para o mundo dos mortos, com um objetivo bem definido e com a intenção de regresso. Nessa viagem, Er tem contato com um tipo especial de saber, o conhecimento das dinâmicas no mundo do além. Esse viajante tem o auxílio divino que legitima a viagem e termina por ter acesso a um conhecimento verdadeiro. Esse conhecimento é representado pelo mito e expressa o ato de livre escolha do próprio destino por parte do homem. A mensagem platônica no mito de Er é que a virtude não tem dono. Essa é a declaração da virgem Láquesis no mito: “A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar

¹²⁰Princípio Antropológico platônico de que homem e *polis* têm estruturas paralelas: “Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor” (Platão, *Rep.*, 2009, 368e-369a).

ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (cf. *Ibid.*, 617e). Segundo a mensagem de Er¹²¹, o homem não está sujeito a uma fatal necessidade, ou seja, não é vítima do destino, senão que é ele mesmo que deve criá-lo.

Er é um mensageiro das coisas divinas e as deve relatar aos homens. Sócrates também o é. Não à toa, Sócrates é chamado de “oráculo” por Gláucon¹²² (cf. Platão, *Rep.*, 2009, 586d), ou seja, um intermediário humano dos assuntos divinos. Sócrates e Er são mensageiros para a humanidade, e ambos se fundem no filósofo que precisa retornar da visão do *Agathon* para ajudar seus colegas prisioneiros. “A verdade trazida do Pireu para cima por Sócrates em seu discurso e a verdade trazida do Hades para cima pelo mensageiro Er são a mesma verdade que é levada para baixo pelo filósofo que viu o *Agathon*” (Voegelin, 2015, p. 121). Conforme Voegelin, “o encantamento do discurso socrático é a ressurreição da alma da morte para a vida com o salvador” (cf. *Ibid.*, p. 120). Essa fusão se faz presente na passagem final do diálogo, onde podemos perceber que há uma permuta entre os personagens de Er e Sócrates. Quando o mito de Er é trazido por ele do Hades e é contado no fim do diálogo, Sócrates reflete que o mito foi salvo e não esquecido “e poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito...” (Platão, *Rep.*, 2009, 621c). O Er que um dia contou o mito é transformado no Sócrates que narra o relato no Hades, havendo a substituição do “ele” (Er) por “mim” (Sócrates): “Se acreditarem em mim...” (*Ibid.*, 621c). Analisando a passagem, vemos que há uma troca entre os personagens de Er e Sócrates durante a fala. Em vez de Platão utilizar a expressão de “se acreditarem no mito” ou “se acreditarem em Er” ele usa o termo “em mim”, referindo-se ao narrador do mito e de todo o diálogo: Sócrates. Mais uma vez podemos pensar numa relação de paralelismo ou mesmo de fusão entre os personagens, tal qual ocorreu na *katabasis* ao Pireu/Hades e no regresso como auxiliares para a comunidade. Assim, a *República* se encerra com uma condicionante de que se acreditarmos na mensagem de Sócrates, poderemos nos salvar e seguiremos sempre o caminho para o alto:

Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e,

¹²¹De acordo com Giovanni Reale (cf. 2014, p. 191), a mensagem fundamental que os mitos escatológicos platônicos, como o de Er, pretendem sugerir é a crença em uma espécie de “fé razoável”. Essa crença consiste no seguinte: “o homem está sob a terra como de passagem e a vida terrena é como uma provação. A verdadeira vida está no além, no Hades (o invisível). E no Hades a alma é “julgada” segundo unicamente o critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício (cf. *Ibid.*).

¹²²“Parece mesmo um oráculo, ó Sócrates a tua descrição da vida da maioria das pessoas” (Platão, *Rep.*, 2009, 586d).

depois de termos ganho os prémios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes (Platão, *Rep.*, 2009, 621b-d).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa procurou demonstrar a existência de um paralelismo, ou seja, de uma relação ou vínculo entre Sócrates e Er, dois personagens do diálogo a *República* de Platão. O primeiro, como representante do discurso filosófico por excelência, o *logos* dialético; o segundo, como personagem do *mythos* filosófico que encerra a obra, um discurso fundado em imagens e representações. Acreditamos e defendemos que a razão mais intrínseca e fundamento para a ocorrência dessa conexão entre os personagens é a ligação entre *mythos* e *logos* existente na filosofia platônica. Com o intuito de clarificar a questão e provar que essa interpretação que defende a ligação entre os personagens é verdadeira, percorremos um caminho que começou com a análise da importância do papel do mito no contexto da Grécia antiga. A poesia era a principal representante da *paideia* grega. O poeta detinha o monopólio da educação, desenvolvendo a consciência, cultura e identidade da sociedade grega.

Com a reforma hoplita e a passagem da tradição oral à escrita, dentre outros fatores, inicia-se uma gradativa transformação intelectual no mundo grego: a construção de um sistema de pensamento racional, mais ligado e próximo à matéria conceitual. Com isso, é delineada uma oposição entre *logos* e *mythos*, delimitando-se uma importante demarcação entre esses dois tipos de discurso. Em vista da autoridade conquistada pelo poeta no mundo grego, no momento em que a filosofia ganha consciência de si própria como *paideia*, reivindica para si o primado da educação. A poesia deve ser retirada do posto de principal fonte de formação para o mundo grego. Com Platão, a educação pela filosofia prova ser a única que possibilita a fundação do bom estado na alma e na *polis*.

Platão critica os poetas, censurando a poesia mimética na *República*. Essa censura aos mitos da tradição, porém, não é acompanhada pela defesa de uma extinção integral da narrativa mítica como ferramenta de persuasão. O que Platão defende é uma reformulação do discurso mítico, intencionando desenvolver uma relação colaborativa entre mito e razão dialética. O *mythos* platônico atua em sinergia com o *logos*, auxiliando-o, quando necessário. Em seus diálogos, como na *República*, Platão opera uma reelaboração dos mitos da tradição, conservando-os e reinterpretando-os, segundo seus objetivos filosóficos. Todo o arsenal do pensamento deve ser utilizado no projeto filosófico platônico: argumento, narrativa, comparação, exemplos, metáforas, analogias, imagens.

Com o mito de Er não é diferente. Ele complementa a posição defendida por Sócrates por meio do *logos* na *República*. O mito de Er é a ilustração e conclusão do argumento global do diálogo, desempenhando um papel filosófico específico dentro da obra como um todo.

Assim, o mito final da *República* auxilia o *logos* conceitual onde esse encontra algum tipo de limitação ou obstáculo. Isso acontece quando Platão quer tratar dos assuntos da alma no pós-morte, dos prêmios, recompensas e dádivas que o justo recebe no Hades (*Rep.*, 614a). O mito, nesses casos, pode ser visto como uma ferramenta de simbolização das experiências da alma. Ele é atemporal, por isso, o que seu relato contém serve para o hoje e para o sempre.

Essa correspondência entre Sócrates e Er não é expressa ou exteriorizada explicitamente por Platão no diálogo. Porém, com nossa pesquisa, defendemos que a existência desse paralelismo é razoável e plausível em razão das conexões textuais existentes entre os dois personagens na *República*. Esse vínculo tem como principal prova textual a linha de significado da descida (*katabasis*) e subida (*anabasis*) que percorre toda a obra. Essa linha de significado é o fio condutor de todo o diálogo e contradita a tese de independência do Livro I. Procuramos argumentar que a própria construção dramática da *República* se refere diretamente a esse duplo movimento, de descida e subida. O próprio diálogo foi organizado em função da *katabasis* e *anabasis*. Essas duas imagens se sucedem ao longo da obra. Diante das correlações existentes entre as descidas ao Pireu e ao Hades, do elemento simbólico do panfilismo e da igualdade presentes nesses dois descensos e do movimento empreendido pelos dois personagens, objetivamos provar a razoabilidade da existência desse paralelismo. Nossa pesquisa tentou fundamentar bem essa conexão por meio de várias passagens da *República* e do comentário de diversos autores, almejando apresentar um forte embasamento teórico.

Além dessa primeira evidência textual, apresentamos mais duas outras. A primeira, a apresentação feita por Platão de Sócrates e Er como auxiliares para a comunidade, isto é, como aqueles que ajudam e cooperam com os outros, possibilitando-lhes identificar os paradigmas de vida certos e errados. Assim como no Hades, na vida em comunidade o primeiro passo em direção ao alto é a busca por um auxiliador. Sócrates e Er regressam com a intenção de fornecer as indicações que são úteis para se diferenciar uma vida boa da má. A segunda, a escolha de Sócrates e Er como novos mensageiros do discurso fundado em verdade. Eles retornam com o objetivo de instruir e transmitir os conteúdos verdadeiros. Essa mensagem filosófica, seja por meio do *logos* ou do mito, pode salvar não só a si mesmo, mas também os que se deixarem persuadir por ela.

Procuramos argumentar no sentido de que a *República* é o diálogo que melhor transparece esse elo de ajuda entre *mythos* e *logos* porque nela essa conexão está simbolizada pela personificação dos tipos de discurso nas figuras de Sócrates e Er. Esse vínculo colaborativo está representado na incorporação que as figuras de Sócrates e Er fazem dos tipos de discurso utilizados por Platão: o racional dialético e o narrativo-mítico filosófico.

Como leitores dos diálogos platônicos, somos chamados à tarefa de tratar, de modo filosófico, das aparentes incongruências existentes na sua obra. Como vimos, há muito se evidencia a incoerência da colaboração entre mito e razão dialética nos escritos de Platão. Com nossa pesquisa, argumentamos no sentido de que não há incompatibilidade, involução ou desconfiança em relação a isso. Platão tem suas razões para fazer uso do mito e elas foram apresentadas nessa dissertação. Essa utilização da ferramenta mítica mostra que ela é fundada em razão, mas que trabalha com representações em vez de conceitos. Vimos que o *mythos* platônico busca um esclarecimento no *logos*, e esse procura um complemento no mito. O mito filosófico não subordina a razão, ao contrário, ele a estimula e a fecunda.

Acreditamos ter indicações suficientes de que as conexões textuais apresentadas são verdadeiras, podendo-se concluir pela ocorrência do paralelismo entre Sócrates e Er. Esse paralelismo tem como razão mais profunda a relação entre *mythos* filosófico e *logos* na filosofia platônica, mais especificamente, entre a argumentação racional desenvolvida na *República* e o mito de Er.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6. ed. Tradução de Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ANNAS, Julia. Plato's myths of judgement. **Phronesis**, p. 119-143, 1982. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/4182147> > Acesso em: 04 de out. de 2021.
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. O proêmio à décima musa: a função proemial do livro I na República de Platão. **Revista Latinoamericana de Filosofia**, p. 1-35, 2010. Disponível em <https://www.academia.edu/31046792/RLF_1_O_pro%C3%AAmio_%C3%A0_D%C3%A9cima_Musa_A_fun%C3%A7%C3%A3o_proemial_do_livro_I_na_Rep%C3%ABblica_de_Plat%C3%A3o_pdf> Acesso em: 20 de nov. de 2023.
- BECK, Bill. ὁμοίους ἤμῃν: provocative contradictions in Plato's myth of Er. *In: Proceedings of the Annual Meeting of Postgraduates in Ancient Literature*. 2013. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6144081>> Último acesso em 04 de abr. 2024.
- BERNABÉ, A. What is *katábasis*? The Decent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East. **Les Études Classiques**, v. 83, p. 15-34, 2015.
- BLOOM, Allan et al. **Plato's Republic**. New York: Basic Books, 1968.
- BORNHEIM, G. A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- BRANN, Eva T. H. **The music of the Republic**: essays on Socrates, conversations and Plato's writings. Philadelphia: 1st Paul Dry Books ed., 2004.
- BRISSON, Luc. **Vocabulário de Platão**. Luc Brisson, Jean-François Pradeau. Tradução Claudia Berliner; revisão técnica Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito**. Tradução de José Carlos Bacarat Junior. São Paulo: Paulus, 2014.
- BROCHARD, Victor. **Os mitos na filosofia de Platão e o Deus de Espinosa**. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Editora Guinefort, 1908, p. 129-163. 2021. E-book Kindle. 1360 posições.
- BURKERT, W. **Lore and science in ancient pythagoreanism**. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- CASERTANO, Giovanni. **Uma introdução à República de Platão**. São Paulo: Paulus editora, 2011.
- CASSIRER, Ernest. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CERRI, G. **La poética di Platone: una teoria dela comunicazione**. Lecce: Argo, 2007.
- COLLOBERT, Catherine. The platonic art of myth-making: Myth as informative *Phantasma*. *In: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco J. (Ed.). Plato and myth: studies on the use and status of platonic myths*. Brill, 2012.

CORNELLI, Gabriele. Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo: algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia. **Phoïnix**, v. 9, n. 1, p. 110-127, 2003.

CORNELLI, Gabriele. Filosofia antiga underground: da katábasis ao Hades à Caverna de Platão. **Revista de Estudos da Religião**, p. 94-107, 2007.

CORNFORD, Francis Macdonald. Plato and Orpheus. **The Classical Review**, v. 17, n. 9, p. 433-445, 1903.

CORNFORD, F. M. **Estudos de filosofia antiga (Sócrates, Platão e Aristóteles)**. Tradução de Maria Angelina Ródo. Coimbra: Atlântida Editora, 1969.

COUTINHO, Carlos Luciano Silva. A dialética anábasis e katábasis de Platão pré-anunciada no espaço arquitetônico antigo de Delfos. **Revista Estética e Semiótica**, v. 1, n. 1, p. 78-90, 2011.

COUTINHO, Carlos Luciano Silva. **Katabasis e psyche em Platão**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015. Tese (Doutorado em Filosofia).

COUTINHO, Carlos Luciano Silva. A recriação do orfismo no mythos de Er: a descoberta da escolha do futuro da psyche em Platão. *In: Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento*. Coimbra: Coimbra University Press, São Paulo: Annablume, 2016, p. 65-74.

DESTRÉE, Pierre. Spectacles from Hades. On Plato's myths and allegories in the Republic. *In: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco J. (Ed.). Plato and myth: studies on the use and status of platonic myths*. Brill, 2012.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

DINUCCI, Aldo Lopes. Platão entre a filosofia e a retórica. **Prometeus: Filosofia em Revista**, v. 1, n. 2, 2008.

DIXSAUT, Monique. Myth and Interpretation. *In: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco J. (Ed.). Plato and myth: studies on the use and status of platonic myths*. Brill, 2012.

EDELSTEIN, Ludwig. The function of the myth in Plato's Philosophy. **Journal of History of Ideas**. Pennsylvania, v. 10, n. 4, p. 463 – 481, 1949.

FERNANDES, R. M. Rosado. **Catábase ou descida aos infernos: alguns exemplos literários**. Imprensa da Universidade de Coimbra: Humanitas, vol. XLV, 1993

FERREIRA, Renée Silveira ; SOUTO, Leandro Nazareth. As influências da religião antiga grega (mistérios de elêusis, dionisismo e orfismo) e de alguns elementos essenciais do pitagorismo e de Platão na construção da doutrina escatológica tradicional católica. **Revista Relicário**, v. 1, n. 1, 2014.

FREITAS, Bárbara de Abreu; OLIVEIRA, Richard Romeiro. Concepções pré-homéricas e homéricas de morte e psyché. **Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, v. 30, n. 1, p. 41-54, 2020.

GASTALDI, Silvia. Bendtdie e Panatenee. *In: PLATONE. La Repubblica*. Traduzione e Commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998, vol. I, Libro I, p. 105-131.

GERMINO, Dante. O “metaxo” da vida humana. *In*: CRESPIGNY, Anthony de. **Filosofia política contemporânea**. 2. ed. Tradução de Yvonne Jean. Brasília, editora Universidade de Brasília, 1982, p. 103-122.

GERMINO, Dante. Introdução. *In*: VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: Platão e Aristóteles*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo, Edições Loyola Jesuítas, 2009. v. 3.

GUTIÉRREZ, Raúl. En torno a la estructura de la República en Platón. **Apuntes Filosóficos**, n. 22, 2003.

GUTIÉRREZ, Raúl. ¿ **Por qué leer a Platón hoy. Por qué leer filosofía hoy**, 2008. Disponível em: < <https://static1.squarespace.com/static/58d6b5ff86e6c087a92f8f89/t/5913dd1c414fb58e825ace51/1494474012934/Gutierrez-Plat%C3%83%C2%B3n.pdf> > Último acesso em 20 de jun. 2024

GUTIÉRREZ, RAÚL. Die Struktur von Platons Politeia und das Höhlengleichnis. **Peitho. Examina Antiqua**, v. 10, 2019.

HALLIWELL, S. **Plato Republic 10**. Oxford: Oxbow Books, 2005.

HALLIWELL, Francis Stephen. **The life-and-death journey of the soul: interpreting the myth of Er**. Cambridge University Press, 2007.

HAVELOCK, Eric A. **A revolução da escrita na Grécia**. São Paulo: Unesp, 1994.

HAVELOCK, Eric A. **Prefacio a Platón**. Colección dirigida por Carlos Piera y Roberta Quance. Madrid: Gráficas Rogar, 1994.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. México, Fondo de Cultura Económica, 1997. vol. II.

HEGEL, G. W. F. **Platone**. Milão: Rusconi, 1998.

HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2017.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. 7. ed. Tradução e estudo de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 6. ed. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JARESKI, Kris. **Mito e lógos em Platão: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro**. São Paulo: Paulus, 2015.

JOHNSON, Ronald R. Does Plato's' Myth of Er'Contribute to the Argument of the" Republic? **Philosophy & rhetoric**, v. 32, n. 1, p. 1-13, 1999.

KAHN, Charles H. Proleptic Composition in the Republic or why book 1 was never a separate dialogue. **The Classical Quarterly**, 43, p. 131-142, 1993.

KOYRÉ, Alexandre. **Introducción a la lectura de Platón**. Traductor Víctor Sánchez de Zavala. Nueva York: Columbia University Press ; Madrid: Alianza Editorial, Madrid 1966.

KRAUT, Richard. Introdução ao estudo de Platão. *In*: KRAUT, Richard (org.). **Platão**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 14-68.

LARIVÉE, Annie. Choice of Life and Self-Transformation in the Myth of Er. *In*: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco J. (Ed.). **Plato and myth**: studies on the use and status of platonic myths. Brill, 2012.

LOPES, Rodolfo Pais Nunes. **A tensão *mythos-logos* em Platão**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2014. Tese (Doutorado em Filosofia).

MATOSO, Renato. As origens do paradigma desenvolvimentista de interpretação dos diálogos de Platão. **Revista Archai**, n. 18, p. 75-111, 2016.

MESTI, Diogo Norberto. Os poderes da visão, as imagens e as afecções epistêmicas e doxásticas na República de Platão. **ANPOF-Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia Diretoria - 2016**, p. 123.

MOST, Glenn W. Plato's exoteric Myths. *In*: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco J. (Ed.). **Plato and myth**: studies on the use and status of platonic myths. Brill, 2012.

NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Platão e a imortalidade**: mito e argumentação no *Fédon*. Uberlândia, EDUFU, 2007.

OLIVEIRA, Lorraine. O significado do porto do Pireu no Comentário à República I de Proclo. *In*: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). **Proclo**: fontes e posterioridade. Natal: Caule de Papiro Gráfica e Editora, p. 9-33, 2018.

OLIVEIRA, Loraine. Imagens de substituição da arte e do conhecimento. **Revista Têmpera**, vol 2, n 6, 2020. Disponível em:
<https://www.academia.edu/44498841/Imagens_de_substituicao_das_artes_e_do_conhecimento >
Último acesso em 05 de jun. 2024.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Platão e a questão da democracia na República. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 12, p. 2847, 2014.

PAPPAS, Nickolas. **A República de Platão**. Lisboa: Edições 70, 1995.

PATON, Herbert James. Plato's Theory of Eikasia. *In*: **Proceedings of the Aristotelian society**. Williams and Norgate, 1921. p. 69-104

PENEDOS, Álvaro José dos. A maravilhosa viagem de Er, o Panfilio: a "Republica" revisitada. **Revista da Faculdade de Letras: Filosofia**, II série, v. 9, p. 33-50, 1992.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. *In*: PLATÃO. **A República**. 9. ed. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 2009.

PHILIPPSON, P. **Origine e forme del mito greco**. Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 2009.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 2016.

- PLATÃO. **As Leis**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ed. Edipro, 2010.
- PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Porto Alegre: editora Globo, 1972.
- PLATÃO, **Fedro**. Tradução e notas de Piranhadas Gomes. Lisboa: Guimarães Editora, 2000.
- PLATÃO. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 1980.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução e notas de Irley F. Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.
- PLATÃO. **Teeteto–Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 2010.
- PLATÃO. **Timeu–Crítias**. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Ed. Annablume, 2012.
- RAVEN, J. E. **Plato’s Thought in the Making**. Cambridge University Press, 1965.
- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: “Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas””. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.
- REALE, Giovanni. **En búsqueda de la sabiduría secreta**. Traducción de Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 2001.
- REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- REALE, Giovanni. **Pré-socráticos e orfismo**: história da filosofia grega e romana. 2. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012. vol. I
- REALE, Giovanni. **Platão**: história da filosofia grega e romanaI. 2. ed. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Vol. III.
- REEGEN, Jan Gerard Joseph Ter. Uma introdução para a leitura dos mitos em Platão. **Revista Educação em Debate**. Fortaleza, ano 20, n. 36, p. 146-153, 1998.
- REINHARDT, Karl. **Los mitos de Platón**. Traducción de Miguel Alberti. Bracelona: Herder Editorial, 2021. E-book Kindle. 1963 posições.
- RICOEUR, P. **De l’Interpretation**: essai sur Freud. Paris, Éditions du Seuil,1965.
- ROY, Donald H. **Plato’s Mythoi**: the political soul’s Drama Beyond. Rowman & Littlefield, 2018. Disponível em <<https://voegelinview.com/platos-mythoi-the-political-souls-drama-beyond/>> Acesso em: 24 de ago. de 2021.
- SANTILLÁN, Lucas Verduga. Anábasis e periagogé: a educação do filósofo-governante na República de Platão. **Apuntes Filosóficos** , v. 19, n. 34, 2009.
- SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão**: alma, cidade, cosmo. São Paulo: Loyola, 2009. Tomo III.
- SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. Hegel e o fim da história. **Polymatheia-Revista de Filosofia**, v. 5, n. 8, 2009.

SCHÄFER, Christian (org.). **Léxico de Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

SOUSA, Eudoro. **Catabáses: estudos sobre viagens aos infernos na antiguidade**. São Paulo: Annablume, 2013.

SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. **Platão e a crítica mimética à mímesis**. São Cristóvão: UFS, 2008.

STENZEL, Julius. **Platão educador**. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Kírión, 2021.

SZLEZÁK, Thomas A. **Platone e la scrittura della filosofia**. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1988.

SZLEZÁK, Thomas A. **Ler Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

THAYER, Horace S. The myth of Er. **History of Philosophy Quarterly**, v. 5, n. 4, p. 369-384, 1988.

TORRANO, J. A. A. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. **Letras clássicas**, n. 2, p. 11-26, 1998.

TORRANO, J. A. A. **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

VEGETTI, Mario. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX**. Tradução de Maria das Graças Gomes de Pina. Coimbra: Annablume, 2012.

VEGETTI, Mario. Katábasis. In: PLATONE. **La Repubblica**. Traduzione e momento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998 p. 93-104.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos da psicologia histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Tradução de Myriam Campello. 2 edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história: Platão e Aristóteles**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009. vol. 3.

ZINGANO, Marco. Soberbia de la razón y uso práctico: notas sobre el destino del mito en el pensamiento clásico ateniense. **Areté**, v. 21, n. 2, p. 301-328, 2009.

ZINGANO, Marco. **Sobre a expulsão dos poetas na República**. Disponível em: <https://www.academia.edu/6920275/Sobre_a_Expuls%C3%A3o_dos_Poetas_na_Rep%C3%ABlica>. Acesso em 02 de jul. 2022.