



OBLIQUAMENTE, OS MITOS. (*REPÚBLICA*, II)

Lorraine Oliveira

Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/ UnB)
Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília

RESUMO: A *República* é um texto repleto de mitos, que ora são condenados, ora integrados à educação na cidade. No livro II a discussão mostra quais são condenáveis e quais são úteis. E o motivo dessa posição ambivalente de Platão a respeito do mito é um só: os mitos se imprimem na alma. Sendo assim, eles são formadores do caráter. O problema é que há mitos *pseûdos*, ou seja, falsos, mentirosos, fictícios. E há mitos que possuem um elemento de verdade e um elemento *pseûdos*. Mas eles jamais são completamente verdadeiros. Ora, qual a função do *pseûdos*, considerando que os mitos formam o caráter? Um discurso, seja ficcional, ou mítico, pode ser filosófico? Se isso for possível, o texto da *República* não é ele mesmo uma ficção? Um mito? Por breves apontamentos, este estudo segue essas questões.

PALAVRAS-CHAVE: Mito. Impressões. Imagem. Mentira. Verdade.

RESUME: La *République* est un texte plein de mythes, qui parfois sont condamnés, parfois intégrés à l'éducation dans la cité. Dans de livre II, la discussion montre quels sont les mythes condamnables, et quels sont utiles. Cette position ambivalente de Platon par rapport aux mythes a un seul motif: les mythes s'impriment dans l'âme. D'où ils forment le caractère. C'est problématique le fait d'y avoir des mythes *pseûdos*, c'est-à-dire, faux, menteurs, fictives. Et d'y avoir des mythes qui sont composées d'un élément vrai, et d'un autre, *pseûdos*. Mais les mythes, en général, ne sont jamais tout à fait vrais. Or, quelle est la fonction du *pseûdos*, en considérant que les mythes forment le caractère? Un discours, soit-il fictionnel, soit-il mythique, peut être philosophique? Le texte titré *République* n'est-il donc lui-même une fiction? Un mythe? Par de brièves points, cette étude suit ces questions.

MOTS-CLES: Mythe. Impressions. Image. Mensonge. Vérité.

1. Mitos...

“Um texto só é um texto se ele esconde ao primeiro olhar, ao primeiro vindo, a lei da sua composição e a regra do seu jogo”. É com estas palavras que Derrida inicia *A farmácia de Platão*. É com estas palavras que quero iniciar este artigo. Porque um texto de Platão é um texto neste sentido. É preciso não um ou dois, mas muitos olhares para tentar entrever a lei de sua composição, a regra do seu jogo. Diálogos são textos abertos, nos quais as regras do jogo são fluentes. Mas uma regra vale sempre: se um dos interlocutores desistir, não há mais diálogo. Acontece que Platão, como é o caso na *República*, substituí aquele que desistiu ou aquele que desapareceu, por outro, para prosseguir. Platão estabelece novas regras para o jogo e novas leis de composição dentro do diálogo, no instante mesmo em que ele se realiza.

Dos olhares que já lancei sobre os textos de Platão, muito me atraíram neles os mitos. Por sua beleza, por seu horror, pelo enigma que sua presença impõe ao texto. Muita tinta já correu sobre o tema dos mitos platônicos. Muito se disse sobre as narrativas mitológicas no âmbito dos diálogos. E o que proponho aqui são apenas olhares de soslaio. Olhares que recortam o texto. Decido não o mirar de frente. Não ter a ousadia de querer descortiná-lo. Mas apenas ver de canto a importância dos mitos na *República*, um texto que me parece ser, ele próprio, mítico. Toda a elaboração da cidade se dá por imagens. Mitos são imagens, para Platão. A história imaginada da cidade não seria então ela própria um mito? Um discurso que não pode ser verificado? Se fosse assim, a filosofia platônica seria ficção? Uma bela ficção?

2. ...e mitos

Da *Poética* de Aristóteles herdamos a noção de trama. E agora é comum falarmos “a trama do texto”, “o tecido do texto”. Derrida usa a imagem do “traço cortante” para “a decisão de cada leitura”, na *Farmácia de Platão*. Se os diálogos são tramas complexas, podemos cortá-los em viés. Porque este é um artigo acadêmico, e porque os artigos acadêmicos se atêm a pequenos pedaços, a fragmentos de discursos, tomei algumas decisões de leitura que resultaram nos seguintes vieses:

Primeiro, vou me deter no livro II, porque ali surge uma questão que me intriga. Platão diz que os mitos se imprimem na alma. O que isso quer dizer? Para investigar, dividi o texto segundo alguns temas, tais como a educação estética dos guardiães, a plasticidade da alma, a relação entre mito e aparência, a oscilação do mito entre falsidade e verdade, narrativas mentirosas, mentiras verdadeiras, mentiras necessárias e, por fim, a formação do caráter. E como devo escrever conforme *le bon usage* em história da filosofia antiga, dialogarei e nisso trocarei silêncios com comentadores.

2. Obliquamente

Basta olhar de esguelha a *República* para se perceber o quanto mitos aparecem no diálogo. Seja na fala de Sócrates ou nas dos seus interlocutores dramáticos, mitos são abundantes e seu uso é variegado. O texto tem múltiplas vozes e com elas, múltiplas reações ao que é conversado. Seja para convencer, fundamentar, exemplificar, os mitos vão sendo citados, reelaborados por Platão, ou mesmo por ele inventados. O motivo disso talvez o próprio Platão tenha dado no diálogo: os mitos se imprimem na alma. Mas o que isso significa? Para tentar elucidar a questão sobre a impressão dos mitos na alma, surge uma dificuldade: Platão não responde a isso de modo objetivo. Há pistas no livro II, onde aventa a problemática.

Olhando novamente, ocorre que um dos grandes temas da *República* são os mitos. Contudo, é neste diálogo que se encontra a crítica aos mitos, culminando com o desterro dos poetas no livro X. Platão fala do horror dos mitos homéricos, que tratando de traições, adultérios, crimes entre consanguíneos e outras coisas do gênero, não devem ser ensinados às crianças, pois marcarão de forma indelével sua alma. Por isso, a importância de educar bem as crianças, as protegendo da mitologia tradicional. O mito se situa no domínio da música, ou seja, no domínio de tudo o que se refere às Musas, e de tudo o que, com a ginástica, constitui na Grécia Antiga o elemento essencial da educação tradicional que Platão quer reformar, para construir a educação dos guardiães da cidade imaginada na *República*. Neste domínio, o mito corresponde ao elemento ‘discurso’, compreendendo a música outros dois elementos: o ritmo e a harmonia (Brisson, 2005, p. 122).

3. Impressões

Quando Platão inicia o discurso acerca da educação dos guardiães, no livro II, surge a questão da impressão dos mitos na alma: desde a infância os guardiães devem ser formados, pois é nesta fase da vida que a impressão (*typós*) que se deseja marcar pode ser gravada (376 a - 377 b)¹. Todo o vocabulário platônico da educação é influenciado pela imagem da plasticidade da alma, onde formar significa modelar (Leroux *in* Platon, p. 561, n. 95). A educação da alma é descrita nos diálogos através de metáforas. Educar é modelar (*pláttein*) as almas como se modela a argila. Depois é preciso petrificá-la para que a impressão do modelo seja indelével e definitiva (378 e1). A alma é assimilada a um material moldável cuja forma final depende daquilo por que ela é alterada (Renaut, 2014, p. 247). Aqui se nota que ao processo de formar a alma, segue-se o de fixar – petrificar - nela o resultado da formação. Portanto, a alma é maleável, mas não fluida indefinidamente.

A ideia de que a imitação poética se inscreve na alma do ouvinte como um modelo, ao qual este não cessará de conformar suas palavras e seus atos, apenas traduz na linguagem platônica a constatação, corrente na Grécia, dos efeitos profundos exercidos pela poesia e pela música nas almas (Goldschmidt, 1970, p. 107). Onde, Platão fala na formação pelos mitos. E qual seria a impressão que eles produzem na alma? Diante da equivocidade da passagem quanto ao que se imprime, talvez se trate da impressão de uma imagem que pode ser tanto verbal, musical ou visual. A imagem pode perfeitamente ser um mito, não apenas para ser lido, como nos diálogos, mas cantado e encenado, como no teatro. O mito é uma imagem verbal. Uma imagem verbal, segundo Collobert (2012, p. 87) é um dispositivo poético, que Platão, rivalizando com os poetas, cria com diferentes *status*, abrindo caminho para um novo tipo de fazedor de mitos. Este é o filósofo, pelo que se depreende da sequência do texto. Ainda segundo Collobert (2012, p. 89), o mito é uma imagem não substancial. “Uma imagem não substancial é referencial, ou seja, refere-se a um objeto real, que funciona como seu modelo”. Uma imagem deste tipo é definida como cópia. Em outros termos, é um reflexo e possui uma semelhança com o original. As imagens são imperfeitas e incompletas, no que tange ao modelo, mas são representação e condição para apreender a realidade (p. 91). Então não

¹ Adimanto já havia sugerido esta ideia, no começo do livro II, onde menciona um jovem bem nascido e formado com as opiniões comuns e com os mitos, exemplarmente por ele mencionados em seu discurso (363 e - 365 b). A imagem das impressões na alma é rara em Platão, aparecendo em *Teeteto* 191 a - 195 b), onde evoca a imagem da cera impressa por um sinete e *Protágoras* (326 a - e).

é muito difícil perceber porque os mitos desempenham papel fundamental na educação dos guardiães.

4. Norma

No livro II da *República*, observa-se que a formulação da educação dos guardiães parece ocorrer tanto do ponto de vista normativo, como do ponto de vista do uso dos mitos no interior do diálogo. Com efeito, como nota Couloubaritsis (1986, pp. 66-67), Platão é o primeiro a expressar a diferença entre narração e intenção da narração. Onde, ele se desinteressa pela mitologia tradicional, inclusive não usando o mito de forma tradicional, pela poesia, mas de modo pontual, em função do que se quer explicitar. Dito de outro modo, Brisson (2005, p. 119-120) considera que o mito é um tipo de discurso que dispõe os destinatários a determinar ou modificar seu comportamento físico ou moral em função do que é proposto. Platão quer desenvolver o discurso filosófico, e por isso, precisa reorganizar o vocabulário da palavra na Grécia Antiga. *Mythós* assimilava-se a *lógos*, ambos entendidos como “discurso” em geral. Platão, por sua vez, define o *lógos* como discurso verificável e argumentativo, enquanto o *mythós* é inverificável e é um discurso narrativo². Ora, não se trata de silenciar o mito, mas sim de fazer a narrativa tornar-se filosófica, sendo emitida segundo as regras de um legislador, neste caso, o filósofo. Para tanto, Platão antes de tratar do problema dos mitos na educação de forma normativa, mostra a função das narrativas tradicionais no âmbito de um diálogo pautado pelo saber popular, sendo o diálogo a forma por excelência do discurso filosófico. Somente após esta parte, é que a fala de Sócrates introduz o mito como um modo de falar filosoficamente. É isso que se tentará ver a seguir.

5. Aparências

² A problemática relação *mythós/lógos* é central no pensamento de Platão, e provavelmente ninguém antes dele observou isso. Fica claro lexicalmente por numerosas palavras compostas que são atestadas pela primeira vez nas obras de Platão, possivelmente tendo sido cunhadas por ele. *Mythología* aparece oito vezes em seus escritos, *mythológēma* duas vezes, uma vez *mythologikós* e *mythologéō* dezessete vezes (MOST, 2012, p. 13). Adiante Most pergunta se o *lógos* é ele mesmo um mito, ou se o *mythós* é uma espécie de *lógos*, ou é o oposto do *lógos*? (p. 14).

No início do livro II (357 a), Glauco conduz o diálogo, seguido por Adimanto, que assume a palavra a partir de 362 d, enquanto Sócrates se limita a assentir, na maior parte das vezes, com respostas breves, às questões dos jovens interlocutores. Glauco deseja retomar os argumentos de Trasímaco, apresentados no livro I, que defendem a ideia segundo a qual mais vale ser injusto do que justo. A estrutura argumentativa da sua fala parte do “parecer da maioria” (358 a 2) e é exemplificada e confirmada por mitos e alusões a eles³.

Em uma extensa intervenção, Glauco narra o mito do anel de Gíges e o explica. Este mito tem por tema a relação entre invisibilidade e poder. O personagem, um pastor, encontra um anel que o torna invisível. Graças a isso, torna-se próximo do rei, seduz-lhe a esposa e com o auxílio dela, o mata e toma o poder. De posse de tal anel, assegura Glauco, nenhum homem manter-se-ia justo por toda a vida, afinal o que importa socialmente é aparentar ser justo na sua vida visível, de nada valendo ser injusto em aparência. Sócrates observa que Glauco está polindo o retrato do homem justo e do injusto com a mesma força com que se pule uma estátua, a fim de julgá-los (361 d). Ou seja, o discurso sobre a importância da aparência nada mais é que uma imagem trabalhada, ou uma estátua bem polida. E o julgamento, ao final das contas, recai sobre a aparência.

Adimanto, por seu turno, dá continuidade à fala do irmão, colocando no mesmo nível o que dizem os leigos e os artistas do verso (363 e). Como ele está fustigando Sócrates a discutir com eles, e assim, a confrontar os argumentos de Trasímaco, Adimanto parece considerar também que parecer justo vale mais do que ser⁴:

Se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, ‘uma vez que a aparência’, como me demonstram os sábios, ‘subjuga a verdade’ e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar um círculo à minha volta, como uma

³ Narração do mito do anel de Gíges (359 d - 360 b); alusões à tragédia *Os sete contra Tebas*, de Ésquilo (361 b, 362 a); aos poemas de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (363 b, 363 d, 364 c) e de Homero, *Odisseia* (363 b); *Iliada* (364 d); referências a Museu e Orfeu (363 c, 364 d, 366 b); a um fragmento cômico de Aristofonte (363 d); aos castigos do Hades (363 d); a Píndaro (365 b); a um fragmento de Simônides (365 b) e a Arquíloco (365 c).

⁴ Com efeito, Adimanto parece querer provocar Sócrates, mais do que defender a posição de Trasímaco. Este tema, contudo, não é de consenso entre os comentadores. A posição é defendida por LONGO, 2007, pp. 248-249.

fachada e uma frontaria, uma imagem sombreada (*skiagraphía*) da virtude (365 b - c)⁵.

Neste caso, também se observa a defesa da aparência em detrimento do verdadeiro caráter de uma pessoa. A menção aos sábios possivelmente indica que estes sejam poetas, uma vez que a passagem parece conter fragmentos de Simônides de Ceos⁶. Adimanto assevera que a aparência garante felicidade e, por isso, deve ser construída como uma fachada em torno da pessoa. Note-se que esta imagem circular, a aparência, é identificada pelo termo *skiagraphía*, cujo uso na *República* não passa despercebido. A *skiagraphía* parece ter sido uma técnica de pintura surgida entre os séculos V e VI AEC, que produzia uma ilusão tipo *trompe l'oeil*, pelo uso de proporções óticas. Para Platão, o termo está ligado à ilusão produzida na alma dos jovens, e se baseia na relação entre proporções óticas, que modificam a percepção dos objetos à distância, e proporções reais (Oliveira, 2014, p. 131). Em suma, Adimanto fundamenta seu argumento na poesia, concluindo que uma imagem ilusória da virtude deva ser traçada em torno daquele que quer parecer justo. Ou seja, Glauco e Adimanto querem fazer crer que basta aparentar ser justo. E sua crença repousa sobre a poesia, que tem por elemento discursivo o mito, e que neste caso, é combinado com a opinião comum. O mito então aparece para exemplificar, ilustrar e embasar a opinião comum. Mas o mito também é uma imagem – a escultura polida a que se refere Sócrates. Uma imagem devidamente trabalhada.

Assim, de uma forma muito sutil, nesta primeira parte do livro II, o mito também pode ser entendido como uma imagem polida pela explicação, que aqui pode ser uma aparência, tal como a *skiagraphía* que circunda quem quer parecer justo. Não é casual o fato de em ambos os casos a noção de aparência emergir de uma analogia com artes visuais. Trata-se daquilo que se mostra sem compromisso com a verdade. Aquilo que é polido e medido para parecer melhor. O tipo de imagem que, no jogo metafórico entre poesia e pintura, no livro X, deve ser banida da cidade, porque engana os incautos, sejam eles jovens ou adultos. Portanto, parece ser essa estrutura mito/opinião comum/poder da aparência, que Sócrates visa derrubar com sua teoria da educação, uma

⁵ A tradução da *República* utilizada neste artigo é a de Maria Helena da Rocha Pereira.

⁶ Fr. 76 Bergk *apud* LEROUX in PLATON, 2004, p. 552, n. 40.

vez que reconhece a força dos mitos: se imprimirem na alma e causarem impressões duradouras por toda a vida.

6. Ambiguidades

Os mesmos elementos - mito/opinião comum/poder da aparência - seguem no diálogo, mas com outro sentido, na defesa que Sócrates faz da justiça. Em primeiro lugar, esta defesa se articula a partir de um apelo à imagem, graças à analogia que faz entre pesquisa e acuidade de visão: é preciso procurar letras grandes em uma escala ampla, daquilo que de longe parece ver-se em letras pequenas (369 c - d). O apelo à imagem não se esgota aqui. Como ocorre ao longo de toda *República*, Platão se refere ao discurso socrático sobre a construção da cidade, como uma imagem que se está formando. Mas é aqui, justamente, que Sócrates começará a erigir em palavras a cidade ideal: “fundemos em palavras (*toì lógoi*) uma cidade” (369 c 9. Trad. modificada). O processo de formação da cidade é bem conhecido, não sendo necessário retomá-lo, pois o que interessa a este estudo é o momento em que é tematizada a educação dos futuros guardiães da cidade. É aí que Sócrates propõe estabelecerem o plano educacional como se estivessem desocupados, contando um mito (376 d 9). Curioso notar que, ao propor este método de fazer uma narrativa fabulosa, a perspectiva do diálogo se torne normativa. Ainda é interessante observar que a construção é pleonástica (Brisson, 2005, p. 206). O que isso significa? Esta figura de estilo, o pleonasma, tanto enfatiza o que é expresso, quanto emite enunciados que não são claramente expressos. E se tal ambiguidade permitisse a Platão mostrar que aquilo que é expresso, o mito, enfatiza, mas não exprime claramente? Se o tipo de discurso claro é o argumentativo, o mito, evidentemente, se diferencia por certa falta de clareza⁷. Longe de ser ruim, esta característica própria do mito é o que permite a abertura discursiva. Em outros termos, é o que torna o mito acessível a crianças e adultos, que não precisam e nem devem

⁷ Brisson (2005 b, pp. 38-39) explica a diferença entre discurso argumentativo e discurso narrativo no pensamento de Platão: no discurso argumentativo, as partes se encadeiam seguindo o modelo das matemáticas, sendo necessária sua conclusão. No discurso narrativo o encadeamento das partes é contingente, e o narrador e o produtor do discurso objetivam provocar uma fusão emotiva entre o destinatário e o herói do discurso.

interpretar os mitos⁸, apenas se deixar impressionar por eles. Não por acaso Platão, através de Sócrates, diz:

S – 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 afunda a matriz que alguém queira deixar uma impressão (*typós*) numa pessoa? (377 a - b. Trad. modificada)⁹.

A alma das crianças é tão “macia”, isto é, maleável, que se pode deixar uma impressão nela. Contando mitos, nesta idade, se afunda a matriz, ou seja, se deixa uma marca profunda na alma.

Com questão à normatividade do diálogo que segue, é mais uma vez Brisson (2005, p. 206) que fornece uma pista para responder à interrogação: como um discurso normativo pode ser mítico? Segundo o estudioso, em quase todas as ocorrências no *corpus* platônico, o termo *mythologéō* significa contar com a forma de um mito, ou seja, narrar e contar em um mito; isto equivale a produzir um mito. Pode-se então presumir que Sócrates esteja produzindo o conteúdo de um mito, e o narrando em uma nova forma, que não a poética, mas sim a filosófica, através do diálogo. Se isso estiver correto, a primeira diferença aqui, em relação à parte em que Adimanto e Glauco dominavam a discussão, é que eles usavam mitos conhecidos, populares, já Sócrates vai produzir e narrar seu mito sobre a educação, ou seja, um discurso que não é argumentativo, mas é enfático, e que não tem a forma tradicional dos discursos míticos. Pode-se pensar então que Platão trabalha com o mito contra a “lógica mítica”, isto é, contra aquilo que caracteriza tanto a forma, como o conteúdo da mitologia tradicional.

Cabe observar que o discurso normativo é um discurso para o futuro, e não um discurso sobre o passado longínquo, como em geral são os mitos¹⁰. Acontece que nem o passado distante, nem o futuro podem ser verificados. Assim, o discurso de Sócrates também parece ser mítico. Leroux, por sua vez, afirma que se trata de um discurso poético verídico precisamente por ser normativo. Se Leroux entende por discurso

⁸ Platão posiciona-se contra a prática de interpretação alegórica de mitos na *República* II, 378 d 3 - e 3. E no *Fedro*, no qual Platão recusa a alegoria alegando a dificuldade em fazê-la, mas também o fato de que voltar a atenção para este tipo de tarefa desvia a alma do conhecimento de si (*Fedro*, 229 c - 230 a).

⁹ Esta é a primeira ocorrência do termo *typós* na *República*.

¹⁰ Ainda que se encontrem mitos sobre o além-túmulo, ou seja, o futuro, não significa que se trate de discursos normativos, pois nada garante que no pós-morte as coisas ocorram do jeito narrado nos mitos.

poético, um discurso mítico, nada obsta contra sua posição¹¹. Mas o que interessa, não é estabelecer uma discussão em filigrana sobre poético ou mítico. É sim questionar o que caracteriza um discurso mítico verídico. Este problema se apresenta de forma bastante complexa na sequência do livro II.

S. – Há duas espécies de discursos (*lógos*), um verdadeiro (*alēthēs*) e um falso (*pseûdos*)?

A. – Sim.

S. – E ambos serão ensinados, mas primeiro os discursos falsos?

A. – Não entendo o que queres dizer.

S. – Não compreendes - disse eu - que primeiro ensinamos mitos às crianças? Ora, no conjunto, os mitos são falsos, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de mitos para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (376 e 11 - 377 a 6. Trad. modificada).

O estatuto do mito aqui é ambíguo, porquanto o mito é falso, mas contém verdades¹². O diálogo prossegue: Platão vai mostrar que atribuir aos deuses ações imorais deve ser rejeitado, pois as crianças não devem receber na alma opiniões contrárias às que devem ter quando adultas (377 b). Nesse contexto, Sócrates alega que a maior parte das histórias deve ser banida, e quem as produz também. Sócrates conduz o diálogo em circunlóquios, fazendo o leitor e o interlocutor dramático decifram os poucos o que são mitos falsos e verdadeiros. Este modo de abordar a questão não é argumentativo, mas sim pleonástico.

7. Mentiras, verdades

Adimanto quer saber que narrativas devem ser banidas. Pelo mesmo método proposto no início do livro II, Sócrates vai avaliar as maiores narrativas, pois delas se podem conhecer as menores. Tanto umas como as outras causam a mesma impressão (*typós*) e causam a mesma influência, pois não se trata do tamanho do mito, mas da maneira como as coisas são contadas¹³. As maiores narrativas são nomeadamente as de

¹¹ LEROUX *in* PLATON, p. 560, n. 89. Com efeito, nos estudos sobre o tema, há ambiguidade entre tratar o tipo de discurso posto em cena no livro II como poético ou como mítico. Aqui se optou por mítico por se considerar mais exato, haja vista que nesta parte da *República* está em questão a parte discursiva da poesia.

¹² “Se a verdade se diz em grego de muitas formas (... *alētheia*, *étymos*, *etéos*), o falso, o ardil, o inventado, o errôneo, o fingido, o fictício, a ficção têm uma única denominação: *pseûdos*” (BRANDÃO, 2015, p. 114).

¹³ Como diz Sekimura (2009, p. 268), ao longo da recepção de mitos, a mesma impressão se transmite do mito à alma exercendo influências e determinações.

Homero e Hesíodo (377 c - d). Posto isso, Platão assevera que se devem reprovar todas as narrativas que mentem sem beleza (*mè kalôs pseúdetai* - 377 d 9). O que isso significa? Aqui ele não comenta a mentira sem beleza. Mas se pode pensar, com Most (2012, p. 22), que diálogo e mito são dois gêneros utilizados por sua beleza linguística, que apela às emoções. E por sua inquestionável potencialidade de transmitir imagens do ser humano e do mundo, o que inclui falsas imagens.

Platão vai tentando fornecer uma correta visão filosófica usando a inquestionável e perigosa potencialidade, para transmitir doutrinas salubres. A relação entre a poesia e o belo vai de fato aparecer somente no livro III (402 c - 403 c), sem relação com a mentira. Mas sim, quando fica assentado que os poetas propostos para educar os guardiães devem conhecer as formas da moderação, da coragem, da generosidade, da grandeza da alma, entre outras. E as pessoas que possuem estas boas disposições na alma são belas e desejam o belo. Nessas pessoas, o amor pelo belo é moderado, harmonioso e ordenado. Onde, estabelece como uma lei na cidade que o amante, se conseguir persuadir o amado, pode beijá-lo, estar com ele, amá-lo como a um filho, em vista do que é belo e bom. E com isso, diz Sócrates, chegam ao termo da discussão sobre a poesia, pois a poesia deve chegar a questões relativas ao amor do belo. É como se aqui a poesia encontrasse a filosofia. Ao menos é o que sugere uma leitura cruzada com o *Banquete*.

Feito este excuro pela problemática do belo, no âmbito da educação dos guardiães, pode-se retomar agora a passagem da *República* em tese. Através de uma analogia com a pintura, Sócrates começa a explicar o discurso “falso” (*pseúdos lógos*) ou seja, o que tem relação com a mentira:

É o que acontece quando alguém delinea erradamente, em uma obra literária, a maneira de ser dos deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar (377 e).

Fica claro que o desenho não alude ao modelo, ou seja, a mentira aqui parece ser uma representação mal feita. O objeto dessas mentiras são os deuses, e a maior dentre elas é a genealogia de Urano, Cronos e Zeus, envolvendo fratricídios (377 e - 378 a)¹⁴.

¹⁴ Encontram-se na sequência do livro II e no começo do livro III outros exemplos de mitos que não devem ser contados. Podem ser resumidos em três blocos: 1. Sobre os deuses, que são bons e estáveis, e portanto não podem aparecer metamorfoseados ou fazendo coisas vis. 2. Sobre os heróis, que são úteis aos guardiães contanto que não os levem a temer a morte (386 a *sq.*). 3. Quanto aos humanos, não se deve

O conteúdo dos poemas que serão banidos aqui é falacioso no que tange às ações divinas, pois segundo Sócrates, falando de crimes graves entre consanguíneos e de muitas outras injustiças, leva os guardiães a fazerem maus juízos dos seus concidadãos e também dos inimigos, sendo brandos com eles. Esses conteúdos não devem ser narrados, nem representados em pinturas; eles não têm nada de verdadeiro. Com efeito, a mentira diz respeito tanto ao conteúdo da poesia, como à sua forma. O conteúdo é precisamente o elemento discursivo, o mito, ou na analogia, o desenho. A forma envolve procedimentos mnemotécnicos como a métrica, recorrência formular e outros (BRISSON, 2005, p. 65). No caso do desenho, a forma envolveria o ponto, a linha, o plano, entre outros.

Devem ser contados, pois, mitos que persuadam um cidadão a nunca considerar outro cidadão como seu inimigo. É isso que as anciãs devem contar às crianças¹⁵. Ademais, aqui Platão parece alargar o campo de destinatários dos mitos: os poetas devem compor narrativas fiéis a estas palavras para os adultos (378 b - 378 e). Como se pode ver, o *pseûdos* implica em uma classificação dos discursos dado o seu conteúdo. Por outro lado, fica clara a normatividade a que os discursos míticos devem se submeter. No entanto, Platão ainda não afirmou nada conclusivo sobre a falsidade e a verdade nos mitos, prosseguindo em circunlóquios, de modo que mais adiante, em 382 a *sq.*, encontra-se a distinção entre “o que é verdadeiramente *pseûdos*”¹⁶ e a mentira em palavras.

Para se compreender “o que é verdadeiramente *pseûdos*”, Brandão (2015, pp. 118-119) introduz a distinção entre os que mentem *hekóntes*, ou seja, por querer, sem coação, deliberada e consentidamente, e os que mentem *ákontes*, isto é, sem querer, coagidos, a contragosto, in consentidamente. Ora, diz ele:

Da perspectiva de Platão tem importância o jogo entre conhecimento e ignorância como determinantes para a avaliação do que é consentido ou in consentido. Assim, o *pseûdos* in consentido (*ákon*) constitui ‘o que é verdadeiramente *pseûdos*’ (382 a), nada mais que ‘ignorância na alma, isto é, na alma do que mentiu’ (382 b), ou, em outros termos: o *pseûdos* in consentido é ‘o que é essencialmente *pseûdos*, algo odiado não só pelos deuses, mas também pelos homens’ (382 c), pois

louvar o que são e o que fazem, nem decidir ou justificar sua felicidade e infelicidade, como no caso dos injustos serem felizes, e os justos, infelizes (392 b).

¹⁵ As mulheres idosas contam mitos devido à sua relação privilegiada com as crianças, e contar mitos faz parte dos primeiros cuidados dispensados a uma criança. Motivo pelo qual Platão também vai incluir as mães e as amas no leque de narradoras em 377 c 2 - 4 (BRISSON, 2005, p. 76).

¹⁶ *Tò hos alethôs pseûdos* - a 5.

ninguém deseja voluntariamente enganar-se na parte principal de si: sua alma (382 a). (Brandão, 2015, p. 119)¹⁷.

Por seu turno, a mentira em palavras (*logóis pseúdos*) “é uma imitação (*mímema*) do que a alma experimenta e um simulacro (*eidolon*) que surge posteriormente. Não é uma mentira sem mistura, não é assim”? (382 b 10 - c 1. Trad. lig. modificada)¹⁸. A mentira em palavras, que é um simulacro, é recebida sem esforço intelectual. O que interessa a Platão é chegar à utilidade pedagógica da mentira em palavras. E com isso, ele finalmente apresenta um mito que deve ser usado na educação. Um discurso falso, em palavras, com mistura e útil. A mistura parece ser a da verdade com a falsidade no discurso mítico. Em 382 c 10, a mentira em palavras é considerada um *phármakon*. Este termo, assim como *pseúdos*, é problemático.

Derrida (2000, p. 264), analisando o *Fedro*, trata do *phármakon* sem traduzir o termo. Ele enfatiza a ambiguidade do *phármakon*: remédio ou veneno, charme benéfico ou maléfico, a fala ou a escrita. O *phármakon* oscila entre os termos da oposição¹⁹. Adiante, mencionando a *República* (420 c), Derrida (p. 352) diz que Platão chama de *phármaka* as cores do pintor. Portanto trata-se de aparência. O *phármakon* “transforma a ordem em ornamento, o cosmos em cosmética. A morte, a máscara, o fardo, é a festa que subverte a ordem da cidade, tal que deveria ser regrada pelo dialético e pela ciência do ser”. Ou seja, a mentira útil é esta aparência que deve ser regrada, e regrá-la parece ser optar por um dos pares de oposição, neste caso, o remédio, o charme benéfico, a fala viva do mito. No livro III, em 389 b, fala-se da utilidade da mentira sob a forma de *phármakon*. E conclui que este “remédio” deve ser confiado aos médicos, e não a indivíduos comuns. Ou seja, nem todos podem prescrever as mentiras úteis, somente em caso necessário, os chefes da cidade (389 b 8), ou seja, os filósofos. Esta mentira

¹⁷ Cortei os termos em grego que aparecem no original logo em seguida das traduções entre aspas simples. O leitor curioso pode buscar o trecho na página da edição referida, ou na página 121 da primeira edição do livro, datada de 2005.

¹⁸ “Já vimos que esses *pseúdea* são muitos e, pelo menos na perspectiva de certos tratadistas, englobam ainda o mimético e o poético - numa palavra, tudo o que entendemos agora como literatura” (BRANDÃO, 2015, p. 114).

¹⁹ “A decisão de um termo em favor de outro é o que marca a metafísica ocidental presa no pensamento dualista, “é através do *phármakon* que o *logos* filosófico encontra, a um só tempo, sua fundação e seu fundamento no elemento da idealidade”. Paradoxalmente, o *phármakon* é o signo que resiste à interpretação filosófica. Por um lado, não pode ser totalmente compreendido pela tradição, e por outro lado, a torna possível enquanto discurso metafísico. A escrita ou *phármakon* não tem essência estável nem se constitui numa substância, assim como também não é uma síntese dialética, simplesmente escapa a qualquer caracterização unificada” (KUIAVA, ZEVALLOS, 2010, p. 6).

terapêutica é então exercida pelos chefes em vista da unidade da cidade, como mostra o mito que Platão usa de modo paradigmático²⁰.

Este mito é apresentado como uma mentira (*pseûdos*) necessária, da qual os próprios governantes e o resto da cidade tiveram de ser persuadidos (414 b). E Sócrates alerta que é um mito fenício antigo, no qual “só se pode acreditar à custa de um sólido poder de persuasão”²¹. Trata-se do mito dos metais (415 a *sq.*), no qual, em suma, é dito que todos foram moldados no interior da terra, bem como suas armas e equipamentos. Quando a terra dá à luz, todos devem se reconhecer como irmãos e devem cuidar do lugar onde nasceram. Todavia, na continuação da narrativa, adverte que na sua composição alguns são mais preciosos que outros. Têm-se os que são aptos a governar, em cuja composição há ouro. Os soldados, onde há prata. E os lavradores e demais artífices, que são compostos com bronze e ferro. Ele justifica a especialização com um argumento de natureza. Nota-se claramente que este mito visa à coesão e a manutenção da cidade com sua divisão de tarefas. É belo, porque é útil, e é persuasivo porque é belo, ou seja, encanta os sentidos.

No caso do exemplo de Urano, Cronos e Zeus, mencionado por Sócrates, é uma má representação da verdade. Mas será realmente com a verdade, ou com aquilo que é conveniente expressar? No caso do mito dos metais, é consabido por todos os destinatários que não há como verificar os fatos, haja vista a distância temporal incomensurável deles. Portanto, o conteúdo não é verdadeiro, mas tampouco é falso; só pode ser verossímil. Por outro lado, os discursos falsos em palavras também não podem ser verificados. No caso dos mitos sobre os deuses, por exemplo, também é impossível verificá-los, mas se pode dizer que são inconvenientes e inexatos, pois mostram os deuses malvados, enganadores, responsáveis tanto por males, como por bens. Então como sair da dicotomia?

Um novo caminho pode ser traçado a partir do que diz Brisson (2005, p. 38): a questão de o mito ser ao mesmo tempo um discurso falso e um discurso verdadeiro se explica por uma mudança de perspectiva. Verdade e erro não dependem da adequação do discurso com o referente ao qual ele remete. Mas sim, do acordo de um discurso, o

²⁰ Platão legitima vários tipos de discursos falsos: a mentira para os inimigos, a mentira para proteger os amigos do mal, as narrativas concernentes ao passado remoto que precisam ser transmitidas, apesar de nossa ignorância, mas por sua utilidade (LEROUX *in* PLATON, 2004, p. 591, n. 160).

²¹ Este mito é uma reelaboração do mito das raças da *Teogonia* de Hesíodo.

mito, com outro discurso, a norma, isto é, com o discurso que o filósofo tece sobre as realidades inteligíveis e as sensíveis. Dito de outro modo, o mito deve estar de acordo com os discursos filosóficos, seja no domínio religioso, cosmológico, ético ou político. Retomando a complexa relação entre *mythós* e *lógos*, Most (2012, p. 23) declara que sem o *lógos* Platão não poderia dar provas, analisar, verificar, ter convicções intelectuais. Sem o *mythós*, ele não poderia ter modelos, visão global, crenças, nem motivações emocionais. Donde a importância do mito se imprimir na alma.

8. Do mito que se imprime nas almas

Na primeira ocorrência do termo impressão (*typós*), na *República*, em 377 a – b, Platão afirma que a poesia se imprime na alma das crianças. O contexto é bem conhecido, trata-se da educação dos guardiães no livro II, onde Platão se dedica à parte discursiva da poesia, que são os mitos. Ora, toda a discussão se articula em torno das impressões que os mitos deixam na alma, pois se não marcassem as almas infantis de forma indelével, não haveria nenhuma preocupação com eles na cidade justa. Que consequências podem-se tirar daí?

No livro II da *República* a crítica aos mitos aparece no contexto da educação infantil, ou seja, a educação estética e física. No âmbito da educação estética, ou poética, que interessa aqui, Platão por um lado segue o modelo grego de ensinar através dos mitos. Todavia, ao querer reformar a educação tradicional, determina que apenas certos mitos devam constituir o estofa da educação. Isso porque apenas estes podem promover a educação do caráter (*êthos*), de tal modo que o modelo de virtude, proposto pelo legislador e veiculado pelos mitos, seja exercido espontaneamente. Mas o que se pode entender por caráter (*êthos*)? Conforme Renaut (2014, p. 245), um caráter bem formado é um princípio de permanência, que depois de ter reforçado ou redirecionado o natural, resiste às modificações do meio exterior. Dois fatores parecem ser fundamentais para compreender o caráter de uma pessoa: a ordem hierárquica das funções da alma, e o desenvolvimento natural de cada uma.

Isso significa que existem variações na mistura das almas individuais, de modo que uma pode ter a função racional mais desenvolvida, outra a desiderativa (*epithymía*), e uma terceira, o ardor (*thymós*). Assim, todos possuem as três funções ativas, mas uma

domina. Em um filósofo, por exemplo, a racional é preponderante. Isso não significa que o ardor e a parte desiderativa tenham desaparecido, mas sim que são menos ativos. Em um guardião, o ardor é mais forte que as outras duas funções. Ora, contentar-se em perceber apenas a ordem hierárquica das funções não permite compreender porque um indivíduo, cuja alma é harmônica, é mais corajoso, enquanto outro é mais sábio e outro, ainda, mais moderado do que sábio ou corajoso. Há de se considerar o domínio que uma parte da alma exerce sobre as demais.

Assim sendo, observa-se que formar o caráter significa buscar unidade ou harmonia psíquica, ao invés de manter ou mesmo estimular conflitos na alma. Nota-se que o interesse de Platão não recai sobre o desenvolvimento de uma individualidade pessoal, mas sim na noção de coesão psicológica e no melhor método de produzi-la (Gill, 1985, p. 2). Ora, tal método é a educação estética, que se dirige à alma (376 e). Mas isso depende de uma certa maleabilidade da alma, pois ela deve ser capaz de receber impressões (*typói*) e interiorizá-las, para que os efeitos se exteriorizem no caráter e na cidade. O mito é a única alternativa à violência, pois permite a preeminência da razão na alma humana, e assegura a submissão da maioria às prescrições do legislador filósofo. Neste caso, o mito assume a função de um paradigma que atua por meio da persuasão (Brisson, 2005, p. 40).

Sobrevoando a *República*, Joly (2001, pp. 46-47) considera que as impressões poéticas e literárias na *República* são modelos inferiores e subalternos, sendo os verdadeiros modelos, as formas. Impressões poéticas são, contudo, modelos indiretos necessários para a conduta e para as virtudes, das quais são cópias. Ele os considera sob o ponto de vista de duas miméticas. De um lado, uma mimese “eicástica”, que produz um ícone, e que reproduz sob a dupla relação da qualidade e da quantidade a própria verdade das coisas. De outro, uma mimese “fantástica”, que produz aparências (*phántasma*) que visam o prazer e o agradável. Ora, pode-se conjecturar que os mitos que Platão aceita como bons para se imprimirem nas almas dos futuros guardiães sejam os figurativos (“eicásticos”) e não os fantásticos, que seriam os da tradição.

9. Ao mito filosófico

Voltando à primeira questão que coloquei sobre o texto da *República*, não seria ele próprio uma mimese eicástica? Um mito icônico? Ou seria uma ficção? Lancemos olhares sobre o texto.

1. Sócrates sempre recorda aos seus interlocutores e aos leitores da *República* que está construindo uma cidade em palavras, em imagens. Seria esta uma imagem eicástica, que teria o escopo de conduzir seus interlocutores para a justiça, para as virtudes, para as boas condutas, em oposição à tese sedutora de Trasímaco.

2. Do que se conclui que o próprio diálogo *República* é mítico, pois além de ser uma imagem eicástica, se trata de algo que não ocorreu, nem ocorrerá, embora tenha sido situado no tempo e no espaço, e seus personagens reconhecidos por características gerais, p.ex. Cebes é um velho comerciante que enriqueceu, Sócrates é o homem que anda questionando a todos os que se consideram sábios, etc.

3. A *forma dialógica* é a forma por excelência do estabelecimento e da construção das teorias filosóficas de Platão, que visam à verdade. Pode-se objetar à interpretação do diálogo como mito, que, se levada às últimas consequências, a filosofia torna-se ela mesma fictícia. Para Platão, todavia, a filosofia é a busca da verdade. Como resolver esta aporia?

4. Também seria lícito interpretar como uma cidade fictícia, porque não existe de fato.

5. Mas o texto, ele mesmo existe. O texto é *pseúdos*? Parece que não, pois ele tenciona expor a verdade e busca a adesão dos seus jovens interlocutores. Neste caso poderia ser considerado uma nobre mentira? Como o mito dos metais? Assim como os mitos, o texto da *República* tem uma trama complexa: ele não se situa em uma relação binária verdade/mentira. A cidade pode ser fictícia, mas o texto, misturando verdades supostas (Sócrates repete a fórmula da suposição inúmeras vezes), e mentiras úteis, deixa-se iluminar pela luz das formas (a verdade), escondendo-se nas sombras de uma metafísica das aparências.

6. O fato de ser mítico não exclui o fato de ser filosófico. Mais uma vez não se trata de uma relação binária mito/filosofia. E sim de uma trama complexa, onde o mito, o bom mito, o mito que Platão não condena, é filosófico. Se é mítico, mas não é ficcional, de onde vem a dimensão da verdade que todo bom mito deve conter? Comecei com Derrida, terminarei com ele, deixando outras imagens, outras visões.

7. “Quando Platão fala do *eidōs* [ideia] como aquilo que é “verdadeiramente ente”, realmente ente, *ontos on*, é porque considera que o *eidōs* é mais ente, que ele tem

que ser mais que sua cópia sensível. É também, para Platão, o ponto de partida de todo discurso pejorativo e denegridor em relação à *mimêsis*, à imitação, aos poetas, aos desenhistas, àqueles que se contentam em fazer zoografias. E também em relação à escrita. A zoografia é justamente um desenho ou um retrato que pinta o vivo, mas essa pintura do vivo está morta. O *eidos*, enquanto *ontos on*, é uma visibilidade não visível – no sentido sensível –, mas uma visibilidade que precisa de uma luz. Essa luz lhe vem do que Platão chama de bem, *agathon*, que ele compara ao Sol. O Sol torna visível mas também faz crescer, faz ser. Essa luz que torna possível o ser, isto é, o *eidos* enquanto ente verdadeiro, esse Sol não é ele próprio visível. (...) *A possibilidade essencial do visível não é visível*”. (Derrida, 2012, pp. 81-82. Grifos e transliterações do autor).

Referências bibliográficas

Edições da *República*

BURNET, J. *Platonis Opera*, t. IV, Oxford: Clarendon Press [1ª edição 1902], 1962.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas M. H. Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Sous la direction de L. Brisson. Paris : Flammarion, 2001.

PLATON. *La République*. Traduction et présentation G. Leroux. Paris: Flammarion, 2004.

Estudos

BRANDÃO, J. L. *Antiga Musa (arqueologia da ficção)*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 2005.

BRISSON, L. *Las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores, 2005.

COLLOBERT, C. “The platonic art of myth-making: Myth as informative *phantasma*”. In: COLLOBERT, C., DESTRÉE, P., GONZALEZ, F. (edited by). *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden: Brill, 2012.

- COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.
- DERRIDA, J. *La pharmacie de Platon*. In: PLATON, *Phèdre*. Paris: GF-Flammarion, 2000.
- DERRIDA, J. *Pensar em não ver. Escritos sobre as artes do visível (1979-2004)*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.
- GILL, C. Plato and the Education of Character. In: *Archiv für Geschichte des Philosophie*, 67, p. 1-26, 1985.
- GOLDSCHMIDT, V. *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. Paris: Vrin, 2001.
- KUIAVA, E. A.; ZEVALLOS, V.P.G. A escrita e o *phármakon*: um estudo a partir da desconstrução derridiana. In: *V CINFE*, Caxias do Sul, 2010. Disponível em: http://www.ucs.br/ucs/tplcinfe/eventos/cinfe/artigos/artigos/arquivos/eixo_tematico8/A%20escrita%20e%20o%20pharmakon%20um%20estudo%20a%20partir%20da%20desconstrucao%20derridiana.pdf
- MOST, G. W. Plato's exoteric myths. In: COLLOBERT, C., DESTRÉE, P., GONZALEZ, F. (edited by). *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden: Brill, 2012.
- OLIVEIRA, L. “Notas sobre a metafórica da pintura na *República* VI e X”. *Archai*, n.º 12, jan. – jun., p. 125-137, 2014. Disponível em: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_13
- RENAUT, O. *Platon, la médiation des émotions. L'éducation do thymos dans les dialogues*. Paris: Vrin, 2014.
- SEKIMURA, M. *Platon et la question des images*. Bruxelles: Ousia, 2009.