



Kira Pinto Mury Alves

**Mitologar na *República*:
O mito na *Kallípolis* e o mito da *Kallípolis***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Dra. Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro
setembro de 2023



Kira Pinto Mury Alves

Mitologar na *República*:

O mito na *Kallípolis* e o mito da *Kallípolis*.

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Irley Fernandes Franco

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Admar Almeida da Costa

Departamento de Filosofia – UFRRJ

Rio de Janeiro, 29 de setembro de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Kira Pinto Mury Alves

Graduou-se e licenciou-se em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2019. Participou, de 2015 a 2017, do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (Pibid) e desde 2020 é professora voluntária de Filosofia em turmas de pré-vestibular.

Ficha catalográfica

Alves, Kira Pinto Mury

Mitologar na *República* : o mito na *Kallípolis* e o mito da *Kallípolis* / Kira Pinto Mury Alves ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2023.

110 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Platão. 3. República. 4. Mito. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Às mulheres da minha família,
pela força ancestral e sabedoria.

Agradecimentos

A meus familiares, especialmente à minha mãe, Sonia, e a minha madrinha, Sandra, pelo estímulo constante e suporte emocional nessa jornada.

Às amigas de Bianca, Camila, Gabriela, Mikaela, Stephani e Victória, pela leveza e carinho incomparável.

Aos colegas da PUC do grupo de orientandos, pela presença nos ambientes virtuais e conselhos ao longo desses dois anos.

Às professoras presentes na defesa do projeto, Alice Haddad e Irley Franco, pela leitura do projeto e críticas construtivas.

A minha querida orientadora e professora Luisa Buarque, pelo acolhimento, diálogo, paciência e contribuições pertinentes.

À PUC-Rio, pela indispensável bolsa de isenção.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Resumo

Alves, Kira Pinto Mury; Holanda, Luisa Severo Buarque de. **Mitologar na República: o mito na Kallípolis e o mito da Kallípolis**. Rio de Janeiro, 2023. 110p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

É bastante comentada a querela entre *mythos* e *lógos* nos escritos de Platão, sendo o filósofo responsável tanto pelo afastamento quanto pela aproximação dessas duas instâncias na filosofia. A dissertação se propôs a analisar a contação de mitos (ou “mitologação”) na obra *A República* de Platão, na qual as personagens do diálogo narram mitos, tecem julgamentos sobre eles, oferecem uma definição de *mythos*, prescrevem aqueles que são úteis à cidade e descortinam o belíssimo espetáculo do Hades na coroação do diálogo com a contação do mito de Er. Tudo isso enquanto o processo de construção da própria cidade-ideal é chamado por Sócrates, explicitamente, de uma “mitologação em *lógos*” em 376d e 501e. Nesse sentido, objetivou-se examinar ocorrências relevantes da palavra *mythos* em diferentes momentos da obra, comentadas pelas variadas personagens e nos seus diversos contextos, a fim de mostrar seus diferentes sentidos, estruturas e objetivos em cada enquadramento, além de ressaltar a centralidade deste tema no diálogo. Diante desse rico debate construído no decurso da *República*, propôs-se explorar o possível aspecto mítico da *Kallípolis*, observando de que maneira ela é uma “mitologação” em *lógos* e de que forma é possível entender o emprego de *mythos* nesse contexto, considerando todo o cenário retratado na obra e os assuntos discutidos por suas personagens.

Palavras-chave

Platão; *República*; Mito

Abstract

Alves, Kira Pinto Mury; Holanda, Luisa Severo Buarque de (Advisor). **Mythologein in the *Republic*: myth in the *Kallipolis* and myth of *Kallipolis***. Rio de Janeiro, 2023. 110p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The quarrel between *mythos* and *logos* in Plato's writings is widely commented, and the philosopher is responsible for both the estrangement and the approximation of these two instances in philosophy. The dissertation set out to analyze the telling of myths (or "mythologization") in Plato's *Republic*, in which the characters of the dialogue narrate myths, make judgments about them, offer a definition of *mythos*, prescribe those that are useful to the city and unveil the beautiful spectacle of Hades in the crowning of the dialogue with the telling of the myth of Er. All this while the process of building the ideal-city itself is explicitly called by Socrates a "mythologization in *logos*" in 376d and 501e. In this sense, we aimed to examine relevant occurrences of the word *mythos* at different times in the work, commented by the diverse characters and in their various contexts, in order to show their different meanings, structures and objectives in each framework, in addition to highlighting the centrality of this theme in the dialogue. In view of this rich debate constructed in the course of *The Republic*, it was proposed to explore the possible mythical aspect of *Kallipolis*, observing how it is a "mythologization" in *logos* and how it is possible to understand the use of *mythos* in this context, considering the whole scenario portrayed in the work and the subjects discussed by its characters.

Keywords

Plato; *Republic*; Myth.

Sumário

1. Introdução	9
2. A querela entre <i>mythos</i> e <i>lógos</i> : um panorama geral	13
2.1. Qual a natureza do discurso mítico?	19
3. Contextualização de <i>mythos</i> na <i>República</i>	24
3.1. Céfalos e os mitos relativos ao Hades	27
3.2. Glauco e o Anel de Gíges	32
3.3. Alegoria da Caverna, as referências ao Hades de Homero e sua inversão tipicamente platônica do cânon homérico	38
3.4. O Mito de Er e o espetáculo do Hades	43
4. Os mitos infantis: o público infantil, a função pedagógica e as críticas aos mitos e aos poetas da tradição nos livros II e III	52
4.1. A função pedagógica dos mitos	54
4.2. Crítica e censura aos mitos contados pelos poetas da tradição	58
4.3. A “nobre mentira” fenícia: um exemplo de mito infantil útil para a <i>Kallípolis</i>	68
5. A definição socrática de <i>mythos</i>	73
5.1. <i>mythos</i> e <i>pseûdos</i>	81
5.2. <i>mythos</i> e <i>alethés</i>	85
6. O mito da <i>Kallípolis</i> : a <i>politeía</i> “mitologada”	91
7. Conclusão	102
8. Referências Bibliográficas	108

1

Introdução

O que é mito em Platão? Por que apesar de suas notáveis, e por vezes severas, críticas, o filósofo não só não descarta os mitos de suas obras como muitas vezes inventa seus próprios? Se a argumentação racional e a demonstração bastam, qual seria, então, a função dos mitos nos diálogos e para a filosofia platônica? Para que *mythos*, se *lógos* é suficiente?

Foram essas incessantes perguntas o ponto de partida para esta pesquisa. A ingenuidade, a princípio, de responde-las (se é possível responde-las de maneira suficiente e completa) em uma dissertação de mestrado, foi o caminho instigante para que se pudesse florescer o questionamento acerca do mito em Platão e seus diferentes sentidos. Para que a tarefa fosse exequível no limitado tempo que a jornada do mestrado proporciona, foi necessário maior delimitação e enfoque sobre este tema: assim, esse rico debate dentro desta dissertação tem ênfase na obra *A República*, a qual julgamos ser um campo bastante profícuo para essa discussão, vide a centralidade deste tema desde o primeiro livro, contando com narrações de mitos ao longo da obra (como o Anel de Gíges, a “nobre mentira” fenícia, a Caverna e Er), a definição que Sócrates fornece no segundo livro e o papel que os mitos exercem na formação dos cidadãos e sua influência patética e persuasiva nas almas humanas.

Ademais, podemos conjecturar que a relevância desse assunto já estaria apresentada desde a primeira palavra do diálogo: *katében*, desci. Não à toa, o termo *katábasis* nos remete, sobretudo, às mitologias referentes ao pós-morte, o submundo do Hades, e, com isso, lembramos do grande poeta e mitólogo Homero, narrador desse outro mundo. Essa palavra, como veremos no capítulo 3, é recorrente na *República* como um todo: é a primeira palavra do diálogo, é a descida de Gíges para buscar o anel, é o movimento dos filósofos de retorno à caverna (que é a imagem da *pólis*) e a conclusão do próprio diálogo com o Mito de Er, narrando a realidade *post-mortem* (embora não há menção à *katábasis*, apenas o uso do vocábulo *ekéi*, “lá” ou “no além”). Além disso, o reino dos

mortos tal qual retratado nos mitos tradicionais já está posto em questão logo no início do diálogo, com a fala da personagem Céfalo.

A partir da leitura da *República*, surgiu outro questionamento acerca dos mitos em Platão: a explicitação de que a *politeía* é construída “mitologando” em *lógos*, em 501e (e lendo em paralelo com 376d). Já é conhecida que a *Kallípolis*, a cidade bela criada por Sócrates e os irmãos de Platão, é fundada em (e pelo) *lógos* (369c, 472d e 592b), entretanto, a novidade é que Sócrates também afirma que a ação de criar essa mesma cidade é comparável a atividade de “mitologar”. De que modo, então, podemos compreender o verbo *mythologéo* (esse formado a partir do casamento entre *mythos* e *lógos*) nesse contexto? Seria a *politeía* de Sócrates uma ficção? Seria lícito encaixá-lo na definição socrática de mito em 377a como uma “mentira ou falsidade que contém verdades”? É possível adequar este conceito ao regime político? São essas as perguntas que colocaremos em destaque no capítulo 6, as quais intentaremos responder até onde conseguirmos.

De maneira geral, a dissertação objetiva mapear e discutir a querela de *mythos* vs. *lógos*, analisando mais de perto o interior da obra *República*, na qual este tema se repete diversas vezes. Com esse intuito, dividimos a dissertação em cinco partes temáticas: o segundo capítulo (a contar a partir desta introdução) se debruça sobre a discussão geral com alguns intérpretes contemporâneos acerca da aparente oposição entre *mythos* e *lógos* em Platão – que está em discussão desde a sua época. A fim estabelecer um contexto ao redor dessa imensa discussão, a partir da conversa com os comentadores, posicionamo-nos a favor de uma leitura mais positiva em relação aos mitos na filosofia platônica, ou seja, compreendendo que não há um abismo entre esses dois tipos de discurso ou predileção ao *lógos* em detrimento do *mythos*. Todavia, sem excluir a nuance que Platão, propositalmente, estabelece a partir de suas críticas a eles. Acreditamos, portanto, assim como uma gama de outros autores, que os mitos nas obras de Platão não são meramente belos adornos literários ou apenas apêndices dos argumentos – como se fosse possível retirá-los dos diálogos sem que, com isso, houvesse uma perda substancial. Entendemos que eles, em seus diversos contextos, diferentes sentidos e funções, são essenciais para a filosofia platônica e são elementos indissociáveis de seus diálogos.

A partir do capítulo seguinte a esta introdução, dedicamo-nos ao universo da *República*, especificamente. O terceiro contextualiza o *mythos* na obra em questão, mostrando a relevância e recorrência deste termo desde o livro I, com Céfalo, em 330d. Nesse capítulo, focamos em quatro momentos do diálogo em que se conta um mito ou menciona-se a palavra *mythos* ou faz referência aos mitos, com intuito de destacar os diferentes contextos, estruturas, falantes e possíveis funções nesses quatro diferentes momentos do diálogo: Céfalo e os mitos relativos ao Hades (livro I); Glauco e o Anel de Giges (livro II); Alegoria da Caverna, as referências ao Hades de Homero e sua inversão tipicamente platônica do cânon homérico (livro VII); e, por fim, o Mito de Er e o espetáculo do Hades (livro X).

Em relação ao contexto pedagógico e às críticas aos poetas e mitos tradicionais nos livros II e III da *República*, os capítulos quatro e cinco delimitam esse tema e atacam-no sob diferentes enfoques. No quarto, falamos sobre os mitos que entendemos como infantis, isto é, direcionado às crianças (sabendo que elas não são o único público-alvo dos mitos, como visto no capítulo anterior ao mencionado), sua função pedagógica na educação musical dos jovens e, também, pontuamos as críticas e as censuras socráticas aos mitos da tradição grega. Concluimos com o exemplo da “nobre mentira” fenícia, a qual se inspira em mitos da tradição grega, e se apresenta como uma mentira útil para a disseminação de boas crenças (de acordo com Sócrates), visando a persuasão dos cidadãos da *Kallípolis*.

O capítulo subsequente foca na definição socrática de *mythos* no livro II, bem como a explicitação de sua “mitologização” na frase de abertura do debate sobre educação, a qual une *lógos* e *mythos* para a boa formação dos jovens. Nesse item, discutiremos a respeito do caráter ambíguo do mito, que é *pseûdos* e *alethés*, e as diferentes traduções e possíveis interpretações de *pseûdos* nesse contexto. No intuito de explorarmos ainda mais a ambiguidade do conceito de *mythos*, seccionamos o capítulo entre *mythos* e *pseûdos*, com enfoque nas discussões acerca de *pseûdos* e na validade que o discurso falso pode ter na cidade; na segunda parte, intentamos dar ênfase no aspecto *alethés* em relação aos mitos, analisando em quais âmbitos ele pode ser verdadeiro: pedagógico, moral e político, como a maioria dos autores pontua, mas, também, como “proto-

filosóficos”, no sentido de disseminar (certas) verdades filosóficas aos cidadãos desde sua infância. O foco na definição que Sócrates propõe de *mythos* é necessário, vide que pode ser ampliado não só aos mitos contados na cidade aos cidadãos como também aos mitos platônicos, como ficções e falsidades inverificáveis ou fantásticas ou, até mesmo, com um aspecto de plausibilidade e probabilidade.

O último capítulo desta dissertação tem como objetivo investigar a passagem 501e (conjuntamente à 376d) a respeito da *politeía* mitologada em *lógos*. Reforçamos a recorrência da temática na *República* e buscamos analisar essa questão sem omitir ou excluir a presença do verbo *mythologéo* na passagem, percebendo que há outras ocorrências similares em outras obras como *Timeu*, *Leis* e *Fedro* (ainda que não nos dediquemos com detalhes a essas ocorrências fora da *República*). Dessa forma, fazemos uma análise de ambos os passos em questão, com enfoque em 501e, de modo a possibilitar a compreensão de mais um sentido de *mythos* colocado nesse contexto: não apenas no campo do passado, mas no campo de um futuro remoto e sem previsão. É *mythos* porque ainda não é realizado em *ergon*, em razão da sua virtualidade. Outrossim, investigamos de quais outras formas possíveis podemos interpretar a *Kallípolis* como um mito e de que modo Sócrates é um “mitologador” em *lógos* dessa bela cidade, tendo como base algumas passagens da *República* que achamos relevantes para subscrever nossa posição. Em suma, a *politeía* só poderá vir a ser na prática na medida em que os filósofos se tornem os governantes (ou os governantes se tornem filósofos). Enquanto esse *télos* não se concretiza em *ergon* e *práxis*, resta contar esse mito da *Kallípolis* como uma cidade paradigmática, com seus cidadãos-modelo e reis-filósofos de características divinas. E mesmo se essa cidade não venha a existir na prática, é uma forma de persuadir os interlocutores Glauco e Adimanto para que eles, então, venham a construir uma para si mesmos.

A querela entre *mythos* e *lógos*: um panorama geral

Aquela que foi, por séculos, entendida como uma rivalidade ou oposição radical entre *mythos* e *lógos*¹, e entre mito e filosofia, nas interpretações das obras platônicas ao longo da história da filosofia ocidental, não prevalece com tamanha força, sobretudo, nas últimas décadas. O foco de uma gama de intérpretes desde o século passado não parece ratificar a oposição radical entre essas duas instâncias em Platão, além de procurar outras abordagens que não impliquem a defesa de uma perspectiva de “vitória” do *lógos* em relação ao *mythos*². Ao contrário, muitos intérpretes intencionam entender a natureza do mito, o *status* do mito no *corpus* platônico e de que forma esse suposto conflito entre mito e *lógos* se comporta, já que ele, inclusive, parece ser muitas vezes solucionado pelo próprio filósofo. Como Monique Dixsaut muito bem pontua, Platão seria o primeiro a opor esses dois discursos ao mesmo tempo em que ele mesmo, abundantemente, faz uso dos mitos em seus diálogos (Dixsaut, 2012, p. 26).

Ainda, é bastante aceita e trabalhada no meio acadêmico uma visão mais positiva em relação aos mitos em Platão, como parte integral e constitutiva dos diálogos, incluídas as questões metodológicas e hermenêuticas. Conforme é defendido por Penelope Murray, os mitos não estão em “segundo lugar”, tampouco são meros “apêndices dos argumentos” (Murray, 1999, p. 257). Ao contrário, “são necessários para os seres humanos, até para os filósofos; por isso a

¹ O sentido de *lógos* e de *mythos* que estamos destacando neste capítulo se dirige a dois tipos de discursos, respectivamente: o discurso argumentativo (ou, como vários autores sugerem, discurso racional e, por conseguinte, filosófico por excelência) e o discurso mítico ou narrativa mítica (domínio dos poetas). Esse é o paralelo problematizado aqui. Sabemos que há uma gama de outros sentidos e significados para *lógos* e que, inclusive, Sócrates define mito como uma espécie de *lógos* no passo 376e da *República* (nesse caso, com sentido de palavra ou discurso, por meio do qual se contam os mitos). Todavia, nosso recorte, neste momento, é analisar e, também, problematizar o termo *lógos* como um discurso radicalmente oposto ao mítico – e, assim, questionar o aparente abismo (exagero aqui proposital) e conflito entre esses dois discursos em Platão.

² A coletânea de artigos *From Myth to Reason? : Studies in the Development of Greek Thought* (1999), busca entender o desenvolvimento do pensamento grego questionando a perspectiva de um desenvolvimento evolucionista do mito à razão, no sentido em que não haveria uma vitória de um sobre o outro, uma preocupação maior de um em detrimento do outro, ou uma separação radical fixa entre ambas as instâncias. Além dessa referência, *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Myth* (2011) também se debruça sobre esse debate. FOWLER (2011) oferece um bom panorama do debate sobre esse assunto. E, claro, *Origens do pensamento grego* de Jean-Pierre Vernant não pode ficar de fora desse painel.

importância de se apropriar do mito do domínio dos poetas” (ibid., p. 258, tradução nossa).³

Ainda, a respeito desse contraste entre *mythos* e *lógos*, Collobert, Destrée e Gonzalez (2012) percebem uma *aparente* relação de conflito entre essas duas instâncias, uma vez que a filosofia platônica, em vários aspectos, é um “exemplo de superação do conflito” (Collobert, Destrée & Gonzalez, 2012, p. 1), por conta da forma dialógica de suas obras, da criação de mitos platônicos e da maneira como o filósofo intencionalmente borra as fronteiras entre mito e *lógos*. Assim, segundo os intérpretes, o mito se configura ora como complemento ilustrativo do discurso argumentativo, ora transcendendo a argumentação ao oferecerem uma visão sinótica de uma realidade inacessível (ibid., p. 2). Kathryn Morgan (2004) e Zacharoula Petraki (2011) também corroboram as ideias acima, admitindo a fronteira intencionalmente vaga entre essas duas instâncias em Platão⁴. Ademais, Morgan defende o uso de mitos por Platão (sobretudo os mitos criados pelo filósofo) para expressar os limites e a falibilidade da própria linguagem (Morgan, 2004, pp. 156 e 179). Segundo a intérprete, a falibilidade não é entendida como uma “fraqueza” da linguagem, mas a sua capacidade de ser manipulada (p.e., pelos sofistas, mas também pelos próprios filósofos), interpretada de diversas maneiras e veículo da persuasão: “Se a linguagem fosse infalível, não haveria oportunidade para persuasão, e persuasão, como Górgias observa, é enganação” (ibid., p. 290, tradução nossa⁵).

Sobre a questão da falibilidade e dos limites da linguagem, é importante fazer um adendo sobre *qual* tipo de linguagem ou forma discursiva seria falha – e essa “brecha” é essencial para entender outras perspectivas acerca da função dos mitos em Platão. Na *República* *mythos* é definido como uma espécie de *lógos* (376e), ou seja, mito é uma forma de discurso apto a narrar uma história, ou por vezes é a própria história narrada. Talvez, no que tange a nossa temática, o cerne da questão aqui não seja classificar como falível e limitada a linguagem como um todo, mas atribuir essas características a uma forma discursiva específica: a

³ “[...] myths are necessary for human beings, even for philosophers; hence the importance of appropriating myth from the domination of the poets”.

⁴ Morgan (2004, p. 156). Petraki (2011, p. 38). Semelhante às posições de Murray (1999, p. 256) e Rowe (1999, p. 264).

⁵ “If language were infallible, there would be no opportunity for persuasion, and persuasion, as Gorgias remarks, is deception”

argumentativa. Pelo que entendemos, Platão é um artífice do *lógos*, que demonstra justamente a maleabilidade da linguagem, a qual não se restringe apenas à forma argumentativa, porém se expande, em determinadas situações, à linguagem mítica. Nesse sentido, corroboramos a tese de Jean-François Mattéi (próxima à perspectiva de Christopher Rowe, que trataremos à frente) a respeito do mito como um campo autônomo nas obras platônicas (Mattéi, 2010, p. 160), com uma função distinta do *lógos* argumentativo. De acordo com ele, a linguagem mitológica “oferece de um ponto de vista único, uma imagem do mundo através do qual a dialética deve progredir passo a passo” (ibid., p. 68, tradução nossa)⁶. Assim, não entendemos propriamente uma limitação de toda a linguagem, mas, ao contrário, a falibilidade de uma forma específica de discurso, ao passo que a plasticidade da linguagem se mostra através do emprego do mito – e não somente do discurso argumentativo –, como parte relevante dos diálogos e elemento indissociável das obras platônicas. É essa distinção entre duas espécies de discurso presentes em Platão, especificamente na *República*, que estamos salientando neste trabalho.

Luc Brisson, conforme o título de sua obra *How Philosophers Saved Myths* (2004) sugere, não concebe a perspectiva de uma substituição radical do discurso mítico pelo discurso racional-argumentativo, no sentido em que o mito é “salvo” pela filosofia, isto é, preserva-se ao longo da história por meio das alegorias. Entretanto, defende existir, ao mesmo tempo, uma oposição entre *mythos* e *lógos* estabelecida por Platão, dado que, quando o filósofo menciona o mito de maneira não-metafórica⁷, “ele descreve um certo tipo de prática discursiva enquanto expressa um julgamento sobre seu status em relação a outra prática discursiva que considera superior” (Brisson, 2004, p. 15, tradução nossa)⁸, ou

⁶ “[...] the mythical language serves another purpose: it offers from a unique stand-point a picture of the world through which dialectic must progress step by step.

⁷ Em *Plato The Myth Maker* (1998), Brisson apresenta essa classificação como mito em seu “sentido primeiro” (“*primary sense*”), o qual difere de outro uso, chamado de “derivado” pelo autor, que Platão faz da palavra (Brisson, 1998, p. 128-133). Em *How philosophers saved myth*, Brisson denomina esses dois sentidos de “não-metafórico” (*non-metaphorical*) e derivado ou figurado (idem, 2004, p. 27-28) O sentido derivado ou figurado evoca um outro sentido diferente daquele quando ele emprega a palavra *mythos*, dependente do contexto no qual a palavra é inserida e a que ela se refere. Ambos os sentidos nos serão úteis para o desenvolvimento da pesquisa.

⁸ “[...] he describes a certain type of discursive practice while expressing his judgment on its status in relation to that of another discursive practice he considers superior”

seja, o discurso filosófico⁹. Brisson entende uma diferença fundamental entre esses dois tipos de discurso em virtude da natureza inverificável do mítico, em contraste com a verificável do discurso argumentativo. Enfatiza que a razão da inverificabilidade do discurso mítico é o fato de ele se dirigir a uma realidade inacessível, seja para o intelecto, seja para os sentidos – nesse aspecto, corroborando as posições de Collobert, Destrée e Gonzalez (2012) – ou no que tange a um passado distante acerca do qual não se tem acesso direto ou indireto (Brisson, 2004, p. 23). Os mitos, também, referem-se ao domínio dos “deuses, daimones, heróis, habitantes do Hades e homens do passado”¹⁰, por isso a nossa incapacidade de verificá-los (idem, 1998, p. 137). Nesse sentido, *A República*¹¹ oferece pelo menos dois exemplos clássicos desse tipo de discurso: o Mito de Er (e os mitos escatológicos, no geral), apresentando essa visão sinótica de uma realidade para além dos sentidos e intelecto; e o mito fenício (414d-415c), proposto por Sócrates no encerramento do terceiro livro, como uma ficção útil para a cidade a respeito de um passado longínquo sobre o qual não é possível saber a verdade de fato (382d).

Por outra perspectiva, Christopher Rowe (1999) defende o uso de mitos não só como ferramentas ilustrativas da dialética¹², uma vez que “o racional pode ser transformado em mítico através de sua apresentação como uma narrativa, para que então o próprio mítico possa se tornar um elemento no progresso do filósofo em direção à verdade” (Rowe, 1999, p. 278)¹³. Além disso, Rowe retoma a noção de *paradeigmata* no *Político* (277d)¹⁴ e transpõe ao contexto e função dos *mythoi* a característica dos paradigmas de auxiliar a “tratar satisfatoriamente um assunto importante” (“demonstrate the greater subjects”, na tradução do intérprete),

⁹ Brisson (1998): “Plato gives a negative evaluation of the status of myth, when compared to another discursive practice which is considered as superior: philosophy” (p. 7).

¹⁰ Aqui, o autor faz referência à passagem 392a do livro III da *República*.

¹¹ Vale destacar que temos ciência de outras ocorrências semelhantes, sobretudo em relação aos mitos escatológicos, presentes em outras obras platônicas, portanto não se restringem somente à obra *República*. Em virtude do escopo e foco da pesquisa nesse diálogo, apenas salientamos aqueles tratados e mencionados especificamente na *República*.

¹² Morgan também apresenta a ideia dos mitos filosóficos como complementares e ligados à dialética: “Myth that is not earned by argument is not philosophical, but educational and protreptic, myth” (Morgan, 2004, p. 161 e p. 180).

¹³ “[...] the rational may be transformed into the mythical through its presentation as a narrative, so the mythical may itself become an element in the philosopher's progress towards the truth”

¹⁴ “Seria difícil, meu caro amigo, tratar satisfatoriamente um assunto importante sem recorrer a paradigmas [...]” (277d). PLATÃO. *Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: **Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista e Político**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

proferida pelo Estrangeiro de Eléia. A função dos *mythoi*, bem como das imagens, símiles, metáforas e alegorias, segundo o autor, também tem como objetivo, nem que seja por um breve momento, indicar “algo de verdadeiro sobre as ‘coisas que são’” (ibid.)¹⁵.

Há também a perspectiva acerca do poder persuasivo da narrativa mítica, razão tanto para as severas críticas de Platão em relação ao mito, quanto para a eficácia de sua utilização em suas obras e, no caso da *República*, para a cidade-ideal construída ao longo do diálogo por Sócrates, Glauco e Adimanto. Brisson (1998, p. 75) apresenta a função persuasiva do discurso mítico destinada ao público de não-filósofos, especialmente pela qualidade prazerosa do mito que apela à parte irracional da alma, a qual predomina em crianças e na maioria dos adultos (i.e., os não-filósofos), ou seja, naqueles que não desenvolveram completamente a razão (ou *lógos*). De acordo com o comentador, “o mito é aquele discurso que por si só tem uma influência eficaz sobre o que é indomado e selvagem nos homens – sendo a selvageria não ética, mas psicológica” (ibid., p. 75, tradução nossa¹⁶). A seriedade com que se regulam os mitos contados na *Kallípolis*¹⁷, portanto, apresenta-se justamente devido a sua forte influência sobre a parte irracional da alma e seu poder sobre ela, especialmente no que tange o público alvo da contação dos mitos. Na medida em que a formação dos cidadãos tem como base a *mousiké*, por meio da qual a contação de mitos ocupa o lugar central como a maneira de transmitir e inculcar valores e crenças a serem compartilhados por toda uma sociedade, é imprescindível o cuidado na curadoria dos mitos, tendo em vista que o público infantil ainda está em processo de desenvolvimento de sua capacidade racional e, dessa forma, ainda incipiente para discernir o fato do alegórico (*Rep.* 378a-b). Além disso, como um fabricante de

¹⁵ Cf. Nota 37 de Rowe (1999): “something that is true of ‘the things that are’”.

¹⁶ “One could say that myth is that discourse which alone has an effective influence on what is untamed or wild in mankind – wildness being not ethical but psychological”.

¹⁷ A denominação da cidade-ideal por “Kallípolis” é referência ao passo 527c do livro VII, no qual Sócrates chama carinhosamente a cidade construída de *Kallípolis* (isto é, “cidade bela”). Segundo as notas de Paul Shorey na tradução inglesa da Loeb sobre a passagem em questão, esse título não é invenção ou exclusivo de Platão, uma vez que outras cidades recebiam esse nome na Trácia e na Calábria. É comum a referência a esta breve passagem por vários intérpretes de Platão. Inclusive, a maioria da literatura secundária examinada para este trabalho também se utiliza do nome *Kallípolis* para designar a cidade criada por Sócrates na *República*, em diversos momentos. Por isso a escolha desse nome para nos referirmos a ela nesta dissertação.

mitos, ou “mitologador”, Platão expõe, de maneira autoconsciente, os problemas da narração de mitos, enquanto os inclui em seus diálogos.

Outrossim, ainda sobre a função persuasiva dos mitos, é interessante notar a perspectiva de Pierre Destrée (2012), no contexto da *República*, que enfatiza o emprego de imagens e mitos intencionados a “tocar uma audiência” (Destrée, 2012, p. 111), endereçados à parte irracional da alma¹⁸, e direcionados a interlocutores específicos e a uma plateia determinada – os *tumoedeticos*, como os próprios interlocutores do diálogo, Glauco e Adimanto, os quais são perfeitos candidatos tanto para a filosofia quanto para a tirania (ibid., p. 115). A função do uso de imagens e mitos por Sócrates, nesse sentido, é persuadir, não apenas por argumentos, mas por imagens, pela visão, pelo sensível. E, assim, conduzir seus interlocutores, inclusive os leitores (os quais não estão passivos, também são convidados a participar), à filosofia, por meio de imagens, alegorias, analogias e mitos.

Destaquemos, ainda, que próximo à conclusão da *República*, em seu último parágrafo, e falando a respeito do mito (i.e., o Mito de Er) que acabara de contar, Sócrates afirma: “Foi assim, ó Glauco, que a história (μῦθος) se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito (πειθόμεθα) [...]” (621b-c)¹⁹. A tradução portuguesa²⁰, pelo bem da compreensão dos falantes da língua, opta pela expressão “dar crédito”, ou seja, acreditar, admitir como verdadeiro – sentido congruente com as discussões sobre a definição de mito ao longo da obra, sobretudo aquele presente nos segundo e terceiro livros. Já a tradução inglesa aposta no verbo “believe”, isto é, acreditar. Entretanto, a volta ao original grego, atentando-nos ao radical πειθό-, advindo do verbo *peítho*, comumente traduzido em nossa língua por “persuadir” no infinitivo, serve como exemplo acerca da função persuasiva do mito, em um outro sentido: na medida em que não se pode provar a sua veracidade epistemológica, factual, por se tratar de um campo

¹⁸ Destrée não restringe apenas aos mitos o direcionamento à parte irracional da alma. Segundo ele, os próprios argumentos não são somente destinados ao “bem da compreensão” (p. 111). Bem como o discurso (*lógos*, portanto) como um todo (e que, por definição, engloba, também, mas não somente, os mitos).

¹⁹ και οὕτως, ὃ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπόλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθόμεθα αὐτῷ.

²⁰ A tradução que utilizamos em todas as citações e referências da *República* é a de Maria Helena da Rocha Pereira, da editora portuguesa Fundação Calouste Gulbenkian. Contrastamos, também, com o grego, e, em alguns momentos, com a tradução inglesa de Paul Shorey da editora Loeb. Além disso, tivemos leitura da versão de Carlos Alberto Nunes da EDUFPA.

inverificável (o pós-morte), inacessível aos sentidos e ao intelecto, resta a nós sermos *persuadidos* por ele e, assim, *acreditarmos* – dar crédito, portanto – em sua verdade, cuja crença, tanto no mito narrado quanto nas palavras de Sócrates, levará à salvação, em direção ao “caminho do alto”, e à felicidade²¹ (621d). Desse modo, não se trata aqui de provar a sua veracidade, mas de *persuadir*, no sentido de *fazer acreditar* na verdade do mito, ou melhor, em seu aspecto verdadeiro²², visto que não é possível verifica-lo. A persuasão da narrativa mítica não é entendida somente no sentido de levar um público ou um interlocutor a aceitar uma verdade ou incutir certas opiniões; a questão é que não há outro modo de se relacionar com o mito senão *acreditando* (ou não) em sua verdade, posto que não é possível explica-lo ou prova-lo por outros meios²³. Por isso a seriedade dessa tópica em Platão e a delicadeza em relação ao manuseio dos mitos – o que contar, como contar, quais devem ser contados ou descartados ou censurados, quem deve fazê-lo, e qual seu papel na filosofia.

2.1

Qual é a natureza do discurso mítico?²⁴

Não é óbvio, tampouco fácil, classificar categoricamente o que pode ser considerado mito em Platão, visto que, conforme expomos até agora, as fronteiras entre *mythos* e *lógos* são, propositalmente, vagas e pouco delimitadas. E, justamente por conta dessa intencionalidade, não seria adequado propor

²¹ Na tradução de Pereira, felicidade; no grego encontra-se o termo εὖ πράττωμεν, podendo ser traduzido como agir bem, o que, pelo que se entende de toda a temática envolvendo o conceito de justiça na obra, a consequência do agir bem é a felicidade. A escolha de εὖ πράττωμεν e não exatamente eudaimonia é demasiadamente coerente com a discussão da *República*, sobretudo na recorrência dos temas envolvendo *ergon* e *práxis* (incluindo a definição de justiça como *oikeioprágia*).

²² Salientamos a expressão “aspecto verdadeiro” por conta da definição de mito em 377a, “mentiras que contém verdades”, em que a verdade do discurso mítico é de outra ordem.

²³ É possível, em Platão, demonstrar, por meio de argumentos, certos princípios que estão inseridos nos mitos (p.e., Deus é bom e não se altera, a alma é imortal etc.), e assim estabelecer critérios e moldes (ou os *typoi*) para formulação de mitos aceitáveis na cidade-ideal e rejeição de outros. Inclusive, Sócrates pontua por diversas vezes que certos mitos da tradição ou certas representações não são verdadeiros. Sócrates não descarta as histórias de Homero e Hesíodo apenas por uma questão ética (embora se possa argumentar que o âmbito ético é o principal critério), por não estarem em harmonia com as virtudes, mas também por estarem incorretas de acordo com certos princípios demonstráveis por argumentos (como os apresentados por Sócrates em 379b-381a). Essa questão será ampliada nos capítulos 3 e 4.

²⁴ Subtítulo inspirado no questionamento de Morgan para introduzir a discussão acerca dos critérios para a identificação do discurso mítico em Platão (Morgan, 2004, p. 157).

metodologias e critérios rígidos, objetivando uma discussão que não oculte ou passe por cima dessa estratégia platônica.

Um bom exemplo é o caso do diálogo *Górgias* no qual Sócrates chama a história de *lógos*, mas destaca que Cálicles (e outros) pode considerá-la *mythos* (523a). Ao mesmo tempo, é natural que chamemos ou compreendamos essa mesma história (que é *lógos* e não *mythos*) de mito, conforme se faz comumente. No caso deste diálogo, podemos entender, a princípio, como uma oposição, posto que Sócrates faz questão de pontuar que a sua escolha por *lógos* (e não por mito) é deliberada devido ao seu conteúdo verdadeiro²⁵. Contudo, o recurso retórico²⁶, aqui, é denominar a história de *lógos* (opondo-a a um mito) a fim de convencer, especificamente, a personagem Cálicles de sua verdade. Ademais, o mito do *Timeu* é denominado de *eikôs mythos* (*Tim.* 29d, 59c, 68d) e, também, de *eikôs lógos* (*Tim.* 30b, 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 90e). O mito contado por Aristófanes no *Banquete* é *lógos* e não *mythos* (*Banq.* 193d).

Diversos intérpretes intentaram elaborar métodos e critérios a fim de desemaranhar esse processo complexo de identificação de mitos nos diálogos platônicos. A questão não é trivial, não só pelos motivos discorridos acima, mas também pelo fato de que, quando, explicitamente, Platão emprega a palavra *mythos* (bem como quando fala de *lógos*), ele a utiliza em diferentes casos: seja para falar sobre (e criticar) os mitos dos poetas, seja sobre os mitos que ele mesmo inventou; para designar os mitos danosos e as “nobres mentiras” úteis; assim como diz respeito a histórias fantásticas, mas também às prováveis (Dixsaut, 2012, p. 26). Além de utilizar o termo, pejorativamente, como sinônimo de falso em relação a certas doutrinas, sendo os casos encontrados no *Teeteto* (156c e 164d-e), referindo-se às doutrinas materialista e à de Protágoras, e também no *Sofista* (242c) acerca das teorias parmenídicas sobre o número e natureza das realidades.

²⁵ “Então ouve, como se diz, uma bela história (μάλα καλοῦ λόγου), que decerto tomarás como fábula (ὄν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον), segundo penso, mas que eu digo ser verdadeira, pois insisto em que é pura verdade tudo o que nela se contém (ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἢ μέλλω λέγειν)” (*Gorg.* 523a). PLATÃO. *Górgias*. In: **Diálogos**: Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão. Vols III e IV. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

²⁶ Morgan, 2004, p. 159.

Podemos observar diversos exemplos de cada uso desses na *República*; Platão, falando por todas as suas personagens, faz uso explícito desse termo em variadas situações. No livro I, Céfalo se queixa sobre os *mythoi* a respeito do Hades que ouvira quando criança; Glauco narra o mito do anel de Gíges; no livro II e III, Sócrates emprega a palavra mito para falar dos perigosos mitos tradicionais e também para falar do mito fenício, útil à cidade; ainda prescreve uma definição de *mythos* ao final do segundo livro, a qual é adequada tanto às fábulas dos poetas quanto às que serão contadas na *Kallípolis*; o mito escatológico inventado por Platão, o mito de Er, é assim denominado por Sócrates; além disso, surpreendentemente, a própria cidade-ideal desenvolvida no decurso do diálogo é, explicitamente, referenciada como um mito em 501e: *politeía*²⁷ “mitologada”²⁸ em (ou pelo) *lógos* (πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ), similar à passagem 376d na qual Sócrates também emprega o verbo *mythologéo* (esse verbo cuja própria formação deriva da união entre *mythos* e *lógos*), conjuntamente, a palavra *mythos*, bem como *lógos* (ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας). Estaria Platão falando da mesma coisa em todas essas situações? Por um lado, sim, por outro não.

De um lado, a menção ao termo mito é bastante relevante, em termos metodológicos, para identificar os mitos em Platão: quando algum personagem menciona diretamente a palavra *mythos* é um indicativo importante do que está sendo tratado. Contudo, há casos em que a estrutura narrativa e o contexto podem

²⁷ Há diversas traduções e compreensões para o termo *politeía*. Liddle, Scott e Jones apresentam as traduções da palavra por “condições e deveres de um cidadão”, “cidadania”, “governo”, “constituição de um Estado”, “forma de governo”, “regime”. Algumas delas apresentam graves problemas, como aquelas que traduzem para “Estado” ou até mesmo “República”, em virtude da aproximação desses termos com as noções modernas. O termo *politeía*, no original grego, apresenta em seu núcleo a ideia de *pólis* e *polítes*, ou seja, cidade e cidadão, sendo a organização dos cidadãos em uma cidade não só em termos legais (acerca do qual os gregos entendem como *nómos*, cuja compreensão também se estende ao que chamamos de “costumes”), mas também em sentido cultural, isto é, nos valores, crenças, costumes, etc. compartilhados por uma sociedade. Em ambas as traduções em português na nossa bibliografia, entende-se esse termo como “constituição”. No entanto, estamos conscientes de que essa pode não ser a melhor tradução do termo, novamente por conta da conotação moderna de “constituição”, em um sentido legislativo, o qual parece não envolver a noção de *politeía* de maneira adequada e completa. Pensamos que o hábito de tradução do termo *politeía* por “constituição” limita a rica complexidade da palavra grega, podendo restringir a sua interpretação apenas a uma visão legislativa ou jurídica. Por conseguinte, optamos por evitar a tradução deste termo, preservando-o em seu original, na maioria das vezes. Quando for necessária a tradução ou menção, utilizaremos “regime político” ou “modelo de governo”.

²⁸ Estamos propondo esse neologismo “mitologar” a fim de reforçar a presença do verbo *mythologéo* nessas passagens, que, muitas vezes, é ocultado no processo de tradução. Para nós, é essencial o destaque deste verbo justamente pela união entre *mythos* e *lógos*.

ser compreendidos como tratando de uma narrativa mítica, embora não haja menção explícita ao termo “mito”: como é o caso do mito do *Górgias* supramencionado e o mito de Theuth no *Fedro*. Nesses casos, não se sustentaria o critério que parte apenas do princípio do emprego explícito da palavra *mythos*. A menção ao termo é indicativa, todavia não pode ser considerado imprescindível para que uma narrativa seja considerada mítica. Esse tipo de critério é rigoroso, mas insuficiente, e muitas vezes contribui para um debate empobrecido da discussão.

Por outro lado, há diferenças fundamentais entre as variadas situações em que Platão emprega o mesmo termo. Se esse é a princípio um indicativo expressivo de que se trata de um mito, em contrapartida cada caso possui um conteúdo, estrutura e contexto distintos. Na *República*, onde encontramos diversas vezes a palavra *mythos* ao longo dos dez livros, o anel de Gíges é um mito, os mitos tradicionais são mitos, os mitos infantis são mitos, assim como o mito de Er e a própria cidade ideal; no entanto, são estruturalmente diferentes, têm conteúdos distintos e estão postos em contextos diversos, contados por outros personagens ou pelos poetas. Portanto, Platão está, sim, falando da mesma coisa, isto é, de mito (discurso ou narrativa mítica), ao mesmo tempo em que todos os casos não são precisamente idênticos.

Diante disso, esse problema é atacado por vários intérpretes, buscando formas de compreender os mitos platônicos e as discussões sobre esse tema. Morgan propõe uma divisão temática em três classes: “os mitos tradicionais, como os contados pelos poetas, os mitos pedagógicos, que visam exercer o controle social, e os mitos filosóficos, que estão ligados à análise lógica” (Morgan, 2004, p. 162, tradução nossa²⁹). Brisson contempla a atitude de Platão ante o mito dividindo os empregos da palavra *mythos* em um sentido “metafórico” e em outro “não-metafórico” (Brisson, 2004, p. 15) e, ainda, compreende o mito como “discurso inverificável” e como “discurso não-argumentativo” (ibid., pp. 20 e 25). Glenn Most (2012, p. 16), por sua vez, sugere uma metodologia de identificação de mitos platônicos (e não os mitos tradicionais ou pedagógicos) a partir da estrutura específica desses mitos (com algumas poucas exceções,

²⁹ “traditional myths such as those told by the poets, educational myths that are intended to exercise social control, and philosophical myths, which are tied to logical analysis”.

segundo o autor): eles são 1) quase sempre monológicos; 2) provavelmente sempre são contados por um falante mais velho para um ouvinte mais novo; 3) eles remontam a fontes orais mais antigas, explicitamente indicadas ou implícitas, reais ou fictícias; 4) tratam de objetos e acontecimentos que não podem ser verificados; 5) geralmente derivam a sua autoridade não da experiência pessoal, mas da tradição; 6) têm frequentemente um efeito psicagógico explicitamente afirmado; 7) nunca se estruturam como dialética, mas sempre como descrição ou narração; 8) encontram-se sempre no início de uma longa exposição dialética extensa ou no fim de uma exposição dialética extensa. (Most, 2012, p. 16-19).

De toda forma, não é um assunto encerrado e fechado, e nem livre de problemas, mesmo com as diferentes abordagens e critérios que vão para além desses citados – é uma gama de interpretações e metodologias, com suas regras e justificativas. É perceptível a amplitude desse debate tendo em vista esse panorama com diversas maneiras (embora, em muitos pontos, haja concordância) de atacar essa temática e, também, pela incessante conversa que até hoje se segue. Essa questão permanece maleável e aberta a discussão sobretudo devido à não sistematização dos escritos platônicos, dando margem a essas diversas estratégias interpretativas.

Contextualização de *mythos* na *República*

Como dito acima *A República* é um diálogo extremamente rico no que concerne às discussões sobre o mito – vide a recorrência do tema ao longo do diálogo, desde o livro inicial até o coroamento da obra com o Mito de Er. Em termos quantitativos, vale destacar que há uma série significativa de ocorrências da palavra *μῦθος*, e derivados do radical *μυθ-*, na *República*. É possível encontrar 27 ocorrências da palavra e de suas flexões (330d, 350e, 359d, 376d, 377a4, a6, 377b, 377c1, c4, 377d, 378e, 379a, 381e, 382d, 386b, 391e, 392b, 392d, 394c, 398b, 415a, 415c, 501e, 522a, 565d, 588c, 621b)³⁰.

Além desses dados, o diálogo apresenta uma análise altamente sofisticada e pormenorizada desse tema, contando com a definição de *mythos* (377a); a sua utilidade (389b) pedagógica, política e ética, para o florescimento da justiça (e, também, da injustiça); todo o debate detalhado sobre o que está sob o domínio do *mythos*; o que deve ser contado, como e por quem as fábulas devem ser contadas, circunscritas às temáticas da educação e política nos livros II e III, concluindo com a “nobre mentira” fenícia (414d – 415c) a ser contada aos cidadãos, sem contar com as propostas de mitos platônicos ao longo de todo o diálogo. *A República*, ainda, conta com diversas pinceladas de imagens, analogias e alegorias ao longo do diálogo, em geral proferidas e elaboradas por Sócrates, chegando este personagem, inclusive, a ser caçoado por Adimanto a respeito do seu costume de falar por “metáforas” ou “imagens” (*εἰκόνοϛ*), em 487e.

Outrossim, como apresentamos anteriormente, é através da boca de Sócrates que a *politeia*³¹ construída pelas personagens do diálogo é, também, chamada diretamente de mito³² em 501e³³ justaposta ao *lógos*: a *politeía* é

³⁰ Brisson, 1998, apêndices I e II. Brisson separa as ocorrências da palavra *mythos* (apêndice I) das ocorrências dos sentidos derivativos (ou figurativos) de *mythos* ou compostos do radical *myth-* (apêndice II).

³¹ Cf. nota 27 sobre o termo *politeía*.

³² Vale ressaltar que no *Timeu* também aparece a cidade-ideal descrita nesses termos, 26c (se entendermos como se tratando de uma referência à mesma cidade construída na *República*). Também há uma referência similar em *Leis* 752a. No *Fedro*, em 276e, a personagem homônima

“mitologada” em (ou pelo) *lógos*. É empregado o verbo *mythologéo* (a qual, em sua construção, já propõe uma união entre *mythos* e *lógos*) e mais a palavra *lógos* tanto nesse trecho quanto em 376d, no momento em que Sócrates abre o debate sobre a educação dos guerreiros: “Assim como em um mito, [mitologando] e ociosos estando, eduquemos os homens pelo [ou em] *lógos*” (ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας) (Haddad, 2008, p. 37, com modificações)³⁴.

Neste capítulo, exploraremos com mais atenção e profundidade ocorrências de mitos em quatro momentos da *República*, os quais estão inseridos em contextos diversos, possuem estruturas variadas, possuem funções distintas no diálogo, são contados por três personagens diferentes, fazem críticas aos mitos tradicionais e não são mitos pedagógicos (isto é, destinados, necessariamente, a um público infantil com objetivo educacional como nos livros II e III)³⁵. Analisaremos, respectivamente: 1) a primeira menção de *mythos* do diálogo falada através da boca da personagem Céfalo; 2) o mito do anel de Giges contado por Glauco; 3) a alegoria da caverna; e 4) o mito de Er. Veremos que, embora sejam diferentes entre si e proponham funções específicas, há algumas temáticas que se repetem, sendo todos relevantes para a construção do diálogo e persuasão de seus interlocutores. São os quatro primeiros exemplos de falas míticas na *República* que trataremos nesta dissertação, como narrativas constitutivas do diálogo desenroladas pelas personagens e entre elas.

Antes de começarmos, é imprescindível abordarmos a questão envolvendo a compreensão de mito que consideramos neste trabalho. A definição socrática

fala sobre “contar histórias (μυθολογοῦντα) sobre justiça” (276e: δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα).

³³ ἔτι οὖν ἀγριανοῦσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται

³⁴ No original de Haddad: “Assim como em um mito, mitos contando e ociosos estando, eduquemos os homens pelo *lógos*” (2008, p. 37). Por conta da omissão dos termos *lógos* e *mythos*, essenciais para a nossa discussão, na tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, optamos pela tradução deste passo por Alice Haddad. Fizemos uma leve modificação com a finalidade de destacar o verbo *mythologéo* presente na passagem. Também propomos a adição da preposição “em” (presente na tradução de Pereira) em conjunto à preposição “pelo” (oferecida por Haddad), visando ressaltar a ambiguidade proposital da frase com o *lógos* no dativo (*λόγῳ*). Sobre essa passagem e sua rica ambiguidade, trataremos com mais detalhes nos próximos capítulos, sobretudo no capítulo 5.

³⁵ Os mitos infantis enredados na discussão sobre a educação dos guardiões serão explorados nos capítulos 4 e 5.

será examinada propriamente no capítulo 5, mas, para efeito preliminar, é preciso deixarmos claro aqui o que será considerado, posto que listamos, propositalmente, a Alegoria da Caverna em conjunto com os demais.

A passagem de Céfalo, o Anel de Giges e o mito de Er têm, explicitamente, a palavra *mythos* textualizada, no entanto Sócrates se refere à Caverna através da palavra *eikón* (imagem, quadro, representação, comparação, semelhança) e não por *mythos*. Todavia, conforme vimos, a referência direta pela palavra *mythos* não é o único critério para classificar uma passagem como contação de um mito. O que Platão referencia pelo termo *mythos* é uma indicação relevante, mas a omissão dessa palavra (ou a escolha por outra) não é um fator necessário para que radicalmente se impeça a sua compreensão como mito.

Claro, a Caverna não é um mito clássico como o Mito de Er (esse sim denominado de mito por Sócrates), é perceptível uma diferença estrutural e narrativa entre os dois. De todo modo, o próprio fato de uns comentadores chamarem de alegoria ou imagem, e outros de mito, a ponto de incluírem a Caverna nas temáticas envolvendo esse assunto, bem como o fato de alguns intérpretes oscilarem entre os termos “mito” e “alegoria”³⁶, é indício de que não há uniformidade nessa discussão e mostra que tal questão não é unívoca.

Nesse sentido, nossa proposta aqui é alargar um pouco a compreensão de mito a fim de que o termo contemple a Caverna, mesmo que ela seja referida por *eíkon* na obra. Pensamos que, mais do que uma mera comparação, a Alegoria da Caverna tem elementos que a aproximam do mito e vale sua inclusão neste debate: há uma construção dramática de uma narrativa, com uma organização temporal distinta da histórica ou cotidiana. Vale acrescentar que ela não é uma imagem estática; se assim fosse, o caso não se configuraria como mito porque não desenrolaria uma narrativa no tempo mítico, haveria apenas a construção de uma metáfora (como é o caso da símile do Sol ou do monstro de várias cabeças no livro IX). Ao contrário, a Caverna não é meramente uma imagem ou uma metáfora, ela se descortina belamente diante de nossos olhos graças à narração de Sócrates. É o desenrolar de um espetáculo que imaginamos vividamente a partir da narração de Sócrates. Ademais, Sócrates utiliza propositalmente representações

³⁶ Como Andrea Nightingale, oscilando entre os termos “alegoria”, “mito” e sua própria terminologia sobre a Caverna: “philosophic fable” (Nightingale, 2004, p. 95).

do Hades homérico para construir a sua Caverna, sendo essa mais uma referência relevante acerca do pós-morte homérico, que se apresenta desde o livro I. Por conseguinte, estamos englobando a Alegoria da Caverna nessa discussão sobre *mythos*, reconhecendo, a partir da opção de denomina-la por alegoria, que ela não é referenciada por esse termo.

3.1

Céfalo e os mitos relativos ao Hades:

A primeira menção da palavra *mythos* na obra remonta a um dos momentos iniciais do diálogo, em seu primeiro livro (330d). A conversa acontece entre os personagens Sócrates e Céfalo sobre o assunto de herança e riqueza, até que Céfalo, já idoso, desabafa sobre os temores que o abalam acerca da morte, sobretudo no que concerne às punições aos injustos no pós-morte, em virtude dos mitos acerca do Hades que ouvira desde criança.

Com efeito, as histórias (μῦθοι) que se contam relativamente ao Hades (τῶν ἐν Ἄιδου), de que se têm de expiar lá as injustiças (ἀδικήσαντα) aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras (ἀληθεῖς). E essa pessoa - ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas - seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer despertando muitas vezes no meio do sono, como as crianças, quer vivendo na expectativa da desgraça. Porém aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si uma doce esperança, bondosa ama da velhice, como diz Píndaro. (330d – 331a).³⁷

Sobre essa passagem, há elementos relevantes a serem destacados e analisados no que tange a importância do mito para o desenvolvimento da justiça (ou, o seu contrário, a injustiça), nas almas e, também, na cidade. Assim, é

³⁷ οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν: καὶ αὐτός—ἦτοι ὑπὸ τῆς τοῦ γήρωτος ἀσθενείας ἢ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὢν τῶν ἐκεῖ μᾶλλον τι καθορᾷ αὐτά— ὑποψίας δ' οὖν καὶ δειμάτος μεστός γίνεται καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἰ τινὰ τι ἠδίκησεν. ὁ μὲν οὖν εὐρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδικήματα καὶ ἐκ τῶν ὕπνων, ὥσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῆ μετὰ κακῆς ἐλπίδος: τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδῶτι ἠδεῖα ἐλπίς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ 'γηροτρόφος', ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει.

importante notar a relevância desse tema, que está presente logo no início do extenso diálogo que é a *República*. O debate do mito na obra não é tratado de maneira leviana, uma vez que esse assunto não pode ser abordado senão com máxima seriedade, cuidado e delicadeza, por isso a sua presença desde a primeira conversa com o primeiro interlocutor, e a recorrência em diversos momentos e contextos no decurso dos dez livros. Como um ciclo, a *República* inicia a discussão sobre mito, em seu primeiro livro, a partir das queixas de Céfalo sobre o seu medo do pós-morte e encerra, em seu décimo e último livro, com a contação do mito de Er, justamente sobre as recompensas e o julgamento no pós-morte.

Céfalo, o primeiro interlocutor do diálogo, menciona o temor da morte, visto que, justamente pela sua idade mais avançada, ele entende estar mais próximo da finitude, por isso o impacto e a importância desse assunto para a personagem. Inclusive, a narrativa envolvendo a personagem se dedica a realçar as questões relacionadas à velhice. O Sócrates-narrador comenta sobre ele que “pareceu-me bastante envelhecido, pois há tempos que não o via” (328c); Céfalo se diz sem forças para ir facilmente até à cidade (328d); Sócrates-personagem diz a ele que é um prazer conversar com “pessoas de idade bastante avançadas” e que “teria até gosto” em saber o parecer de Céfalo sobre essa parte da vida, “uma vez que chegaste já a esse período da vida a que os poetas chamam estar ‘no limiar da velhice’” (328e). Ainda, a personagem apresenta perspectivas sobre a maturidade, dizendo que uma parte “lamenta-se com saudades do prazer da juventude” (329a), outros “lamentam-se ainda pelos insultos que um ancião sofre” e alguns “entoavam uma litania de quantos males a velhice lhes é causa” (329b).

Em contrapartida, Céfalo conta, o grande tragediógrafo Sófocles se sentia feliz em sua maturidade (329c), e em concordância ao ânimo de Sófocles na velhice Céfalo diz a Sócrates que “quando as paixões (ἐπιθυμίας) cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos (δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἐστι καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι: nos alijamos dos muitos e furiosos déspotas)” (329d). Aqui percebemos que desde o primeiro livro está insinuada a similaridade entre o indivíduo e a *pólis*, o governo de si e o governo da cidade, que será mais explorada a partir do segundo livro com a analogia cidade-alma, e também no livro IX sobre as formas de governo (*politeia*) e os homens. O ancião relaciona

“os muitos (*polloi*) e furiosos déspotas (*despota*)” às paixões (*epitimiai*), sendo na velhice que se cessa o governo tirânico da parte apetitiva. Então Céfalo vai dizer que a causa para esses sentimentos não é a velhice em si, mas o caráter de cada um (329d). Em seguida, Sócrates vai questionar essa posição de que o caráter é o suficiente para suportar a velhice (329e), fazendo o ancião admitir seu apego às riquezas que sustentam sua velhice: “nem o homem comedido aguentará facilmente a velhice na pobreza, nem o que o não é, ainda que rico, se tornará então cordato” (330a).

A velhice, como vimos, longe de ser somente uma peculiar maneira de caracterização da personagem, torna-se assunto e pedra de toque para as discussões acerca da justiça. Diferentemente das outras personagens do diálogo, o destaque para a idade madura de Céfalo é relevante para o que está sendo dito aqui: a personagem representa o resultado da vivência na *pólis*. Sua queixa ao pós-morte se deve à lembrança dos mitos que ouvira na infância, ou seja, seus temores agora na velhice são frutos de sua educação e formação cultural, as quais, conforme afirmado por Sócrates nos dois livros seguintes, pauta-se na contação e emulação de mitos na infância.

Outro elemento importante na breve fala da personagem citada acima é a sua afirmação: “seja qual for a verdade”. Quer dizer, as histórias que, vale destacar, ouvira há muitos anos, quando criança, penetraram tão forte em sua alma que, independentemente da sua veracidade, despertam desconfiança e temor diante da proximidade da morte. Destaca-se aqui, portanto, o elemento de forte persuasão do mito, o qual penetra fundo na alma e persiste por toda a vida, sem necessariamente ter confiança na sua veracidade. A força persuasiva do mito não está ligada à sua verdade factual ou precisão epistemológica. Diante da proximidade da morte, Céfalo, um homem maduro, sente-se como uma criança – aquela que escuta as histórias pela primeira vez – acordando apavorada no meio da noite, abalada, desequilibrada em seu ânimo por causa desse temor. Justapõem-se, nesse momento, dois extremos: a criança e o idoso, aproximando-os, como se fosse um ciclo, de modo a demonstrar, além da permanência ao longo da vida das crenças inculcadas na infância, também o poder persuasivo do mito direcionado à parte irracional da alma – a qual não está presente somente nas crianças.

No terceiro livro, é retomada a discussão sobre as representações do pós-morte, agora ligada ao tema do medo da morte suscitado pelas descrições do Hades retratadas pelos poetas da tradição grega, mencionado por Céfalo no início da obra. Nesse contexto, acerca da cautela em representar o *post-mortem* a fim de não gerar medo e temores (386b), principalmente nos guardiões, Sócrates introduz a noção da coragem a ser incutida nos guardiões da cidade por meio de mitos. É forçoso, assim, rejeitar as narrativas que, como aquelas ouvidas por Céfalo, são passíveis a causar temores nos futuros guerreiros (386a-b). Afinal, de que maneira um guardião poderia proteger a cidade se lhe é ensinado, desde jovem, por meio de imagens assombrosas, que sua eventual morte em serviço é pior do que defender sua terra-mãe e cidadãos-irmãos? Segundo Sócrates, os homens “que devem ser livres (ἐλευθέρους)” devem “temer a escravidão mais do que a morte” (δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους) (387b).

Ademais, o fortalecimento da coragem é vital para a cidade, como uma das quatro virtudes apresentadas no quarto livro (427e), conseqüentemente o estímulo, como parte da educação dos guardiões, à imitação de modelos corajosos (395c). Sobre a coragem na *pólis*, Sócrates a atribui à classe dos guardiões, e é definida como uma “espécie de salvação (σωτηρίαν) [...] da opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas a temer que existem, e a sua qualidade (τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγонуίας περὶ τῶν δεινῶν ἃ τέ ἐστι καὶ οἷα)” (429c).

É por meio da educação (música e ginástica) que os guerreiros desenvolvem a coragem: opinião indelével sobre o que se deve ou não temer (430a). Assim, os mitos da tradição que retratam o pós-morte de maneira a despertar temores, e a abalar a alma a ponto de estimular o medo da morte, são duramente criticados por Sócrates no livro III, uma vez que esses poetas “caluniam o Hades” com histórias que “não são verídicas (ὡς οὔτε ἀληθῆ ἄν λέγοντας) nem úteis (οὔτε ὠφέλιμα) aos que se destinam ao combate” (386b-c); tais críticas acarretam a rejeição dessas histórias na *Kallípolis*. Deve-se, ao contrário, louvar o Hades (ἐπαινεῖν) (386c): tais serão os mitos a serem contados na cidade. No que tange a imitação de modelos corajosos, a própria personagem Sócrates dos diálogos platônicos, principalmente retratada na *Apologia* e no

Fédon, por exemplo, poderia ser vista como um modelo excelente de coragem diante da morte.

Outra caracterização digna de nota sobre a personagem Céfalo, que o Sócrates-narrador faz questão de pontuar duas vezes (a primeira vez de forma a introduzir a personagem, a segunda na sua retirada de cena), é a sua relação com os sacrifícios aos deuses. O Sócrates-personagem, de acordo com a narração, depara-se com Céfalo, em sua casa, sentado em uma cadeira almofadada com uma coroa na cabeça, tendo acabado de realizar um sacrifício a Zeus Herkeios (328c). Além de dizer que a personagem é idosa, Sócrates nos conta que ele acabou de fazer um sacrifício – é assim que nos é apresentada a personagem: idosa e coroada, sentada em sua cadeira. No abrupto final da conversa entre os dois, após Sócrates ter refutado sua definição de justiça, Céfalo se retira do debate alegando ter que comparecer a sacrifícios (331d). E, assim, Polemarco, seu primogênito e herdeiro de seus bens, torna-se, também, herdeiro da discussão (331d-e).

Essa particularidade da personagem tem relação direta com os temores relativos aos julgamentos no Hades. É extremamente relevante o paradoxo entre seu estado de pavor diante da realidade do pós-morte que supostamente lhe espera, com medo de ser julgado e castigado por ter cometido injustiças em vida, e a sua saída abrupta da discussão sobre justiça. Ora, para uma pessoa tão preocupada com esse assunto, é de se imaginar que estaria mais interessada ou empenhada na descoberta do que seria justa e injusta, e não sair pela tangente no momento em que é refutado.

Embora a personagem se sinta torturada em vida pela perspectiva de ser torturada em morte, Céfalo não se dedica ao debate filosófico, prefere se retirar e continuar com seus sacrifícios. Para ele, a solução para o seu destino após a morte seria não a permanência no debate a fim de compreender o que é justiça, mas realizar sacrifícios para que a sua penalização no *post-mortem* não seja tão brutal. Dessa forma, ele permanece ignorante acerca da natureza da justiça e, também, no que tange à realidade do Hades. Diferente dos irmãos de Platão, os quais são os únicos a seguirem na discussão do começo ao fim, Céfalo não se transforma com a conversa, não é capaz de contemplar outra perspectiva acerca do Hades e dos deuses que não aquelas contadas pelos poetas – que serão duramente criticadas ao

longo do diálogo – e não vislumbrará outro cenário do pós-morte pois não vai estar lá para ouvir Sócrates contar o bellissimo mito de Er. Acreditando no que os poetas contam, ele se retira da cena e vai realizar seus sacrifícios aos deuses.

3.2

Glauco e o Anel de Gíges

Passadas outras discussões, o tema do mito volta à cena no início livro II – e, posteriormente, na sua segunda metade –, nas entrelinhas da provocação de Glauco ao contar o mito do Anel de Gíges de modo a ilustrar a tese central de Trasímaco de que a injustiça seria melhor que a justiça (357b). Não é à toa que Platão coloca Glauco como herdeiro da tese do sofista. Essa costura tecida por Platão da sequência de interlocutores do diálogo é bastante rica³⁸, sobretudo na passagem do discurso de Trasímaco, praticamente um elogio à tirania, ao discurso de Glauco. A descrição da personagem Trasímaco, no primeiro livro, aponta claramente para um tipo irascível, dominado pelo *thymoides*, especialmente destacado pela atitude bélica do sofista diante de Sócrates na conversa³⁹, e, se acreditarmos no que o Sócrates-narrador nos conta, sem o intuito de ensinar ou aprender sobre o assunto, apenas de engajar em um embate com o filósofo e sair de lá vitorioso. Glauco, então, herda a tese do seu antecessor; entretanto, seus posicionamentos, apesar de próximos, têm uma distinção: ainda que tenha disposição para a tirania, Glauco também é um perfeito candidato à filosofia, segundo afirma Destrée (2012, p. 115) e em concordância ao próprio Adimanto em 548d, referenciando a similaridade de seu irmão às características do homem timocrático⁴⁰. As disposições de ânimo das personagens do diálogo são relevantes

³⁸ Sobre essa instigante discussão acerca dos personagens da *República*, suas disposições no diálogo e a capacidade filosófica de Glauco descrita ao longo da obra, vale a pena a leitura do breve artigo “Glauco, guardião do lógos” de Roberto Bolzani Filho (BOLZANI FILHO, Roberto. Glauco, guardião do lógos. *DoisPontos*, [S.l.], v. 10, n. 2, oct. 2013. ISSN 2179-7412. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/32237>).

³⁹ Por exemplo, em 341b: “não me passam despercebidas as tuas manobras malfazejas; nem, se não me apanhares de surpresa, serás capaz de me dominar na argumentação”. Também em 344d quando Sócrates, narrando a conversa que tivera com o sofista, diz que, após os seus argumentos, “Trasímaco tinha em mente retirar-se; como se fosse um empregado do balneário que nos tivesse despejado nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante”. Em 346c, o narrador Sócrates conta que o sofista concordou “a custo” com os argumentos socráticos.

⁴⁰ “Julgo eu que é algo de semelhante a Gláucon que aqui está, pelo que toca ao desejo de se evidenciar” (548d).

para a forma de construção da narrativa, a qual parece levar em conta tais fatores objetivando não só a persuasão dos interlocutores (personagens e leitores), mas convidando-os à filosofia de modo aprazível.

Os irmãos de Platão reconhecem, bem como o próprio Sócrates no final do livro I, que a refutação socrática à tese perigosíssima de Trasímaco não fora suficiente e apresenta falhas. Em oposição a Trasímaco, Glauco afirma não concordar com as teses de seu antecessor e dos muitos (*pollói*) que também as aceitam e as reproduzem como se fossem verdadeiras (358a, d). Inclusive, ele conta se sentir perturbado pelas diversas vezes que já ouvira argumentos contra a justiça, ao passo que, a favor dela, ainda há de escutar, e espera que Sócrates o faça, pois é o seu desejo ouvir elogios à justiça em si e por si (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ*) (358d).

A estratégia tanto de Glauco quanto de Adimanto, de modo contrário à estratégia bélica e envaidecida de Trasímaco, é aprofundar o argumento, levando-o às suas máximas consequências, a fim de que Sócrates possa persuadi-los verdadeiramente, conforme ele mesmo diz ser seu desejo em 375b. Não se trata de fazer um elogio crasso à injustiça, a fim de defendê-la por acreditar na verdade de que ela é superior à justiça, mas retomar essa tese bem aceita na sociedade grega e atacá-la própria e seriamente, ao passo que Sócrates se precipitou ao tomar como encerrada a conversa com Trasímaco. É necessário, inicialmente, vestir os trajes do sofista e elogiar a injustiça, intensificando a discussão, para que o filósofo possa vir em defesa da justiça e, finalmente, persuadi-los de verdade. Essa é a estratégia e o desafio dos irmãos a Sócrates, o qual, ao final da exposição dos argumentos de Glauco e Adimanto, não poupa elogios aos excelentes filhos de Aríston (368a-b). É assim que percebemos a diferença fundamental entre o tipo de Trasímaco e de Glauco e Adimanto; bem como fica clara a disposição dos irmãos de Platão para a filosofia.

Destrée (2012) ainda salienta que o filho de Aríston também representa a sociedade aristocrática da época de Platão, a qual é o público-alvo de seus diálogos (Destrée, 2012, p. 116), ou seja, Platão estaria incluindo seus leitores por meio da figura de Glauco. Mario Vegetti, assim como Destrée, também observa que a personagem Glauco representa essa “classe” para a qual “é endereçado todo

esforço de persuasão de *República*” (Vegetti, 2003, p. 21), reconhecendo, através da *pleonexía*, as similaridades e as diferenças entre Glauco e Trasímaco, bem como a presença da *pleonexía* na construção da cidade (ibid.), apesar dos esforços iniciais de Sócrates para anulá-la. Em suma, talvez seja possível dizer que, se os irmãos de Platão se afastam do sofista em sua intenção de elogiar a injustiça, eles têm em comum com ele a ambição típica dos jovens timocráticos atenienses, a ponto de Glauco ser aquele que vai denunciar a ausência de luxo e conforto na “cidade verdadeira” (373a) de Sócrates, chamando-a de “cidade de porcos” (372d) – e Platão, concordando ou não se a primeira cidade de Sócrates seria mesmo a verdadeira, é obrigado a introduzir esses luxos a fim de não ignorar a disposição dos jovens atenienses. Ou, inversamente, introduz a opinião dos jovens atenienses em seu texto precisamente para poder apresentar uma cidade luxuosa e inchada sendo purificada com medidas filosóficas.

Glauco, então, recrudescendo a tese do sofista Trasímaco sobre a justiça, introduz a ideia de que a injustiça é *natural* aos homens, ao passo que a justiça não é (358e). A ilustração da hipótese é feita por meio da breve contação de um mito, uma ficção platônica inspirada naquela encontrada nas *Histórias* de Heródoto⁴¹, ao que as fontes indicam. A narrativa segue contando a jornada do lídio Gíges⁴², um pastor, que desce (καταβῆναι) por uma fenda que se abriu no solo após uma tempestade. Lá, admirado (θαυμάσαντα) com tantas maravilhas, contemplou um cavalo de bronze oco e, dentro dele, encontra um cadáver de um ser maior que um homem, o qual possuía um anel de ouro. Quando volta à superfície, a personagem descobre se tratar de um anel mágico, o qual lhe concede a capacidade de se tornar invisível e visível a partir do seu manuseio. Com esse poder em mãos, Gíges seduz a mulher do soberano e, com sua ajuda, usurpa seu trono, passando de pastor a rei.

⁴¹ Cf. nota 1 do livro II da *República* traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira pela editora Calouste-Gulbenkian. Cf. nota 1 do livro II da tradução inglesa de Paul Shorey. E também Destrée (2012, p. 113). Entretanto, há também uma tragédia escrita sobre a figura Gíges, cuja datação é, ainda, um pouco incerta, mas muitos atribuem a um período anterior às *Histórias* de Heródoto. Sobre a relação entre a versão platônica da história de Gíges e os poetas Homero e Hesíodo cf. nota 12 de Destrée (2012).

⁴² Vale destacar que existe um problema na passagem 359d, essa do livro II quando Glauco inicia a contação do mito, uma vez que a personagem conta que a história seria sobre um antepassado de Gíges. No entanto, a passagem 612b, no décimo livro, diretamente menciona “Anel de Gíges” (*Gýgou daktylión*). Já que não é nosso objetivo aqui entrar nessa discussão específica, para todos os efeitos, consideraremos (como a maioria dos intérpretes o fazem) se tratar da mesma personagem (Gíges).

A partir dessa história fantástica é ilustrado que, fundamentalmente, a justiça só existiria por força da lei, pela vigilância e condicionamento social, ou seja, no momento em que qualquer um tomasse posse de um instrumento como aquele, os impulsos tirânicos viriam à tona. Além disso, o fato de a personagem ser, originariamente, um pastor aponta para a fragilidade do argumento socrático contra Trasímaco no livro anterior, sobre o médico e o pastor (345c-e), ao passo que Giges, secretamente (e talvez seja um segredo até mesmo para si), deseja tomar o reino.

E, ainda, Glauco complementa, ambos, o justo e injusto, dada a possibilidade de suas injustiças jamais serem descobertas, agiriam da mesma forma (360c), ou seja, ambos cometeriam injustiças ao passo que poderiam cultivar apenas sua *aparência* de pessoas justas; eles obteriam, assim, mais vantagens sendo injustos enquanto se mostram, perante a sociedade e seus pares, como justos. Desse modo, não haveria diferença essencial entre o justo e o injusto, e a mera manutenção da aparência de justiça é que seria fundamental para a felicidade.

A contação do mito é breve, entretanto a sua posição nesse momento do diálogo é bastante representativa, justamente por conta do protagonismo que terá a discussão acerca das narrativas míticas no âmbito da educação, nesse mesmo livro e no seguinte. Assim como os temores de Céfalos em relação à morte, despertados pela rememoração das más representações – segundo Sócrates – do Hades nos mitos tradicionais, a história de Giges também seria um exemplo de crenças indesejáveis na *pólis*, que servem como obstáculos para uma vida e sociedade justas. Afinal, Glauco se queixa de já ter ouvido repetidas vezes elogios à tirania e à injustiça (358d), demonstrando serem pensamentos bastante populares na sociedade. Segundo Vegetti, “por trás das teses de Glauco está provavelmente a figura de um “mestre ruim” do pensamento e da política como foi, lá pelo final do século V, o ateniense Antífones” (Vegetti, 2003, p. 18). E tal fato se confirma explicitamente no terceiro livro, com a crítica de Sócrates ao que os *poietai* e *logopoioi* nos falam, mitologam e ensinam sobre os homens:

Diríamos que os poetas (ποιηται) e prosadores (λογοποιοι) proferem os maiores discursos acerca dos homens (κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα): que muitas pessoas injustas são felizes (ἀδικοὶ μὲν εὐδαίμονες πολλοί), e

desgraçadas as justas (δίκαιοι δὲ ἄθλιοι), e que é vantajoso cometer injustiças (ὡς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν), se não forem cobertas (ἐὰν λανθάνῃ), que a justiça é um bem nos outros (ἢ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν), mas nociva para o próprio (οἰκεία δὲ ζημία). Tais opiniões, dir-lhes-íamos que se abstivessem delas (καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν), e prescrever-lhes-íamos que cantassem (ᾄδειν) e narrassem (μυθολογεῖν) o contrário. (392b).

É interessante a escolha de Platão em contar essa ficção sobre o Lídio Giges, como parte do exercício dos irmãos em apontar os problemas na argumentação socrática contra Trasímaco e, ainda, expor por meio desse mito uma crença que é considerada verdadeira (ou, ao menos, razoável) na sociedade grega da época. Platão não só escolhe contar um mito como ele mesmo inventa um, faz a personagem Glauco conta-lo e, ainda, posiciona-o no início de sua obra, a qual é famosa pela crítica à sociedade grega, aos mitos e aos poetas. E não coincidentemente, esse mesmo mito é colocado no mesmo livro em que se inicia uma vasta discussão e censura sobre os mitos.

Sobre isso, Destrée salienta que a necessidade do Mito de Giges, contado não pela boca Sócrates, mas especificamente por Glauco (o qual, como dissemos previamente, pode representar a aristocracia grega da época), não está aqui para, meramente, oferecer uma ilustração de um argumento ou ser puramente uma “ferramenta intelectual”, apelando apenas para a parte racional da alma. Esse mito seria uma forma de “motivar emocionalmente o leitor que enfrente seus próprios desejos irracionais e tirânicos” (Destrée, 2012, p. 116, tradução nossa)⁴³. A contação do mito na obra seria, então, fundamental para que Glauco confessasse e encarasse seus desejos irracionais e natureza tirânica, e, assim, engolir e introjetar o leitor na obra. Além de fazê-lo se sentir representado por essa personagem, o mito tem o poder de fazer com que o interlocutor-leitor se imagine como Giges, vivenciando, emocionalmente, a experiência de estar em posse de tal anel extraordinário e imbuído dos poderes que ele concede.

Na cidade-ideal, a qual será elaborada posteriormente nesse mesmo livro, a história poderia ser censurada se contada de modo a cultivar, na cultura, a crença de que é uma verdade que todos agiriam como Giges e que, individualmente, a injustiça é um bem para si. Contudo, como parte constitutiva do diálogo platônico,

⁴³ “Far from being only an intellectual tool, the myth of Gyges is thus best seen, first of all, as the way to emotionally motivate the reader to face his own irrational, tyrannical desires” (p. 116).

a contação do Anel de Gíges não só presenteia o leitor com um instigante experimento mental, despertando sua curiosidade para a defesa de Sócrates depois de tal exposição, como, também, persuade seus interlocutores (Glauco e Adimanto, e o público) a se envolverem, pateticamente (emocionalmente), com a situação narrada. Ademais, o exemplo desse mito no início da obra é essencial de modo a começar a própria crítica aos mitos. A crítica, nesse momento da obra, está subentendida, e não explícita.

A ficção platônica, portanto, é o pontapé inicial para uma conversa mais profunda sobre a natureza da justiça (e injustiça). Depois da sua ilustração através do mito, Glauco intensifica ainda mais o debate ao relacionar a injustiça à felicidade, enquanto a justiça, ao contrário, levaria à infelicidade. O perfeitamente injusto, ou seja, aquele que é injusto, mas aparenta ser justo (361a), parece, portanto, ser mais feliz que aquele que não parece, mas é, justo. O discurso é intencionalmente provocativo, e a isso Sócrates não deixa de demonstrar seu espanto (361d). Nesse aspecto, é nítida a referência de Platão ao destino trágico do próprio Sócrates, como exemplo desse perfeitamente justo que sofreu as maiores injustiças, mas caminhou inalteravelmente justo ao longo de sua vida, mesmo com a reputação de injusto e a condenação à morte. É essa vida difícil com final trágico que Platão deseja nos convencer de que é a vida, verdadeiramente, boa e feliz.

Além de Glauco, de modo a intensificar a provocação de seu irmão, Adimanto segue a tese iniciada por Trasímaco a fim de instigar Sócrates a demonstrar não somente a superioridade da justiça sobre a injustiça, “mas também por que motivo, pelos efeitos que cada uma produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e a outra um mal” (367e). Adimanto sofisticava a preocupação de Céfalo sobre as consequências da injustiça no pós-morte, pedindo para que seu mestre mostre que a justiça, em si, é um bem, independente dos olhares de seus pares e, ainda, dos deuses (quer eles existam ou não, quer eles se preocupem e/ou interfiram nos assuntos humanos, ou não). Ou seja, a personagem não quer uma saída fácil a essas questões, tal qual é a solução de Céfalo de ir realizar sacrifícios aos deuses a fim de abrandar sua pena no pós-morte.

A diferença entre Céfalo e Trasímaco, de um lado, e os irmãos de Platão, de outro, no entanto, é o engajamento na busca filosófica e o desejo genuíno de serem convencidos por Sócrates a respeito da natureza da justiça. Glauco, como expomos, “compra” essa tese de maneira estratégica, mesmo que, talvez, em alguma medida, possa até acreditar nela ou vir a ser seduzido por ela. O recurso de Platão parece ser, através de um personagem como Glauco, reproduzir a opinião dos muitos (*polloi*) sobre a justiça, evidenciando esse tipo de pensamento comum da sociedade grega da época, fruto da má educação, sobretudo, pelos mestres sofistas. Por isso é tão necessário que se analise seriamente essa tese iniciada por Trasímaco e que ela seja levada às suas máximas consequências; por isso que essa discussão não se encerra (e nem poderia) no livro I.

3.3

Alegoria da Caverna, as referências ao Hades de Homero e sua inversão tipicamente platônica do cânon homérico

A Alegoria ou Mito da Caverna no início do livro VII, vai retomar a seu modo a tópica das representações do Hades, invertendo o submundo homérico e comparando-o com a realidade da vida. A própria imagem de descida (*katábasis*) pode ser lida como uma referência ao Hades da tradição, só que agora atribuída uma semelhança à nossa própria condição, sendo os seus habitantes “semelhantes a nós” (515a). Nesse sentido, aquela realidade, para qual as almas são levadas após a morte, é transposta para a nossa realidade em vida, retratada de maneira semelhante ao Hades de Homero. A referência ao poeta é explícita não só no que tange a própria imagem do submundo evocada pelas representações de uma caverna subterrânea, de seus habitantes acorrentados e a imagem das sombras (*eidola*, nome dado às almas no Hades), mas também na citação retirada da *Odisseia*:

parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo ‘servir junto de um homem pobre, como servo da gleba’ e antes sofrer

tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo? (516d)⁴⁴

Assim, aquele que saiu da caverna preferiria “servir junto de um homem pobre, como servo da Gleba” (citação que Sócrates retira da *Odisseia*, já mencionada, explicitamente, em 386c-d) a ter que descer novamente à caverna – entretanto, ele regressa. Em paralelo a essa última passagem, no terceiro livro, contra as representações do Hades contadas pelos mitos tradicionais, Sócrates questiona seu interlocutor: “quem acreditar no Hades e nos seus terrores, julgas que não teme a morte e que, em combate, a prefere à derrota e à escravidão?” e Adimanto responde “de modo algum” (386b) – o filósofo preferiria a escravidão a ter de retornar à caverna, enquanto os cidadãos, educados pela mitologia homérica, prefeririam a derrota e a escravidão à morte, isto é, a ter que ir ao Hades. O entendimento sobre o que temer, consoante o conceito de coragem do livro IV (430a), também pode ser válido para a coragem do filósofo em sua penosa descida, se encararmos as descrições e imagens circunscritas à caverna como o universo homérico do Hades.

Outra menção direta à mesma obra de Homero está em 520c: “e assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho” (καὶ οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκίσηται ἀλλ’ οὐκ ὄναρ)⁴⁵. Ademais, Sócrates explicitamente compara o movimento de “ascensão à luz” (ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς) realizado pelo filósofo àqueles que “saíram do Hades e se elevaram até os deuses” (ὥσπερ ἐξ Ἄιδου λέγονται δὴ τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν) (521c).

Diante dessas diversas referências ao poeta Homero e às suas representações do pós-morte, a alegoria parece oferecer uma outra perspectiva sobre a vida e, assim, sobre o que se entende na cultura grega da vida após a morte ao girar o Hades homérico de ponta-cabeça. A narrativa de Sócrates a partir da construção e mobilização dessas imagens, portanto, propõe uma inversão de suas características e descrições, transpostas, agora, ao mundo da vida.

⁴⁴ “δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ’ ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὀμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι “ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλω ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρω” καὶ ὅτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ ‘κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν”.

⁴⁵ *Odisseia* XIX 547. Cf. Nota 4 do Livro VII da *República* com tradução de Maria Helena da Rocha Pereira pela editora Calouste Gulbenkian.

O movimento do filósofo de ascensão à luz e elevação aos deuses, descrito no passo 521c, é interessante de ser analisado, uma vez que a Alegoria da Caverna parece fazer uma imagem idealizada dos filósofos, de modo a retratar uma visão heroica e mítica sobre o próprio filósofo. Segundo Andrea Nightingale (2004)⁴⁶, os filósofos na alegoria “fazem uma jornada que nenhum humano poderia jamais realizar” (Nightingale, 2004, p. 98, tradução nossa). Nem mesmo a personagem Sócrates, que, apesar de filósofo, é apenas um “indivíduo particular”, distante daquele filósofo idealizado da Alegoria (ibid., p. 99-100). Sócrates apenas descreve o caminho de ascensão do filósofo à realidade das Formas (Sevelsted, 2021, p. 126). Inclusive, Nightingale destaca, essa jornada dos filósofos na Alegoria conta a história de um filósofo se tornando um *sophos* (Nightingale, 2004, p. 99). Os filósofos são descritos como um novo tipo de herói, ou divindade, na sua jornada heroica de ascensão ao mundo das Formas. A autora ainda sublinha o tratamento dos filósofos como divindades ou homens abençoados na *Kallípolis*, na passagem 540b-c (ibid., p. 99). Além disso, Sócrates emprega o termo “Musa” para se referir à filosofia, e essa Musa dará existência concreta à *politeía* “quando se assenhorar do Estado” (499d)⁴⁷. Desse modo, poderíamos entender que até os filósofos da cidade-ideal são construídos por Sócrates de modo semelhante às figuras heroicas e/ou divinas míticas (Sevelsted, 2021, p. 125 - 126). Os bons modelos heroicos, vale ressaltar, serão bem-vindos na cidade-ideal e farão parte da educação das crianças, devendo ser imitados.

Vale notar, no início da narração da alegoria platônica, a referência à nossa natureza em relação à nossa “educação ou sua falta” (514a), segundo Sócrates. Ou seja, trata-se, também, de um debate sobre a educação – sendo Homero um dos grandes educadores da Grécia, por meio de suas histórias – e também sobre a *pólis*. É interessante observar o revés construído por Platão de início: enquanto Sócrates faz Glauco imaginar, ao que o jovem entende inicialmente, que se trata de um “estranho (ἀτόπους) quadro (εἰκόνα) e estranhos prisioneiros” (515a), a reviravolta é que esses, a princípio, “estranhos (ἀτόπους) prisioneiros” sobre os quais o mestre relata, na verdade são “semelhantes a nós” e esse “estranho

⁴⁶ “The philosopher depicted in the Analogy of the Cave is an idealized figure who makes a journey that no human being could ever accomplish”.

⁴⁷ Sócrates também se refere à filosofia como “Musa” em 548d-c: “a verdadeira Musa, da dialética e da filosofia”.

quadro”, sendo a condição aprisionada dos homens e sua vivência nas sombras da caverna, é similar à vida na *pólis*. Ou seja, esses “estranhos” ou *atopoi*, fora de lugar ou sem lugar, não estão “fora” ou “sem” lugar, pois se trata da nossa condição e da nossa cidade. Segundo Destrée, a caverna seria uma imagem da própria Atenas democrática de Platão (e outras democracias da época), os homens que transportam os objetos seriam os poetas educadores da *pólis*, um mundo em que Glauco e todos os outros, inclusive os leitores de Platão, são, sem terem consciência, prisioneiros (Destrée, 2012, p. 119). A similaridade com Atenas é ainda mais nítida pela semelhança do filósofo da alegoria com a jornada do Sócrates histórico, em diversos momentos da narrativa – essa jornada trágica que, conforme falamos no subitem anterior, é a que o Sócrates-personagem tenta a todo momento convencer os jovens interlocutores a perseguirem. Não é à toa que a cidade que condenou o mestre de Platão à morte seja equiparada a ela na Alegoria, como esse cenário de morte similar ao submundo homérico.

O impacto patético de tal imagem é sentido, sem dúvida, até hoje, e na obra é representado pelas interjeições de Glauco ao longo da narração da personagem Sócrates. A Alegoria da Caverna poderia servir como uma arma persuasiva (não por coação física ou somente por meio de argumentos racionais) para mobilizar os filósofos a regressarem à caverna e governarem a cidade, já que “os que ascenderam àquele ponto não quererem tratar dos assuntos dos homens” (517c) e, depois de terem ascendido, não irão “querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados” (519d), mas devem voltar e governar justamente porque não o querem e porque desta forma seriam governados por outros piores (520d, 521a-b). Glauco chega a exclamar (e faz sentido imaginar que o jovem exclama, indignado): “Quê? Vamos cometer contra eles a injustiça de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma melhor?” (519e), pensando ser injusto forçar a descida dos filósofos para tal lugar, a fim de serem os chefes da cidade. A injustiça nesse caso, ao contrário, seria não o fazer, uma vez que eles têm responsabilidades com a cidade que o educou e que seria injustiça serem governados por pessoas ou classes desqualificadas. Sócrates ainda vai dizer: “que não causaremos prejuízo (*ἀδικήσομεν*) aos filósofos que tiverem aparecido entre nós, mas teremos boas

razões para lhes apresentar (δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν), por os forçarmos (προσαναγκάζοντες) a cuidar dos outros e a guardá-los” (520a). Aqui ele sublinha que lhes apresentará “boas razões” (*dikaia*: fazendo um jogo com *adikéo*, ou seja, prejudicar injustamente, *dikaios*, reto/justo e *dikaiosýne*, justiça). A Alegoria, além das razões apeladas ao *logistikon*, ou à parte racional da alma (representada, na analogia com a cidade, pelos filósofos), pode ser empregada, direcionada à parte irracional da alma, para a libertação dos acorrentados em direção ao alto e para o retorno à caverna, de modo a superar os temores e as dores que ambos os caminhos de subida e descida infligem.

Em relação a uma das funções que tal imagem desempenha no auge da *República*, Destrée (2012) argumenta que a Alegoria da Caverna seria um “wake up call” para Glauco (Destrée, 2012, p. 119) - e também o é para o leitor da *República* -, de maneira a fazê-lo reconhecer a semelhança da caverna com a *pólis* que vive, bem como a relação entre ele mesmo e os prisioneiros acorrentados, fadados a verem apenas sombras. É a forma de alertá-lo para o fato de que o que ele entende como *atópos*, sem lugar, na verdade pertence ao lugar conhecido e habitual (e a educação é uma formadora de hábitos, de acordo com Sócrates no livro II). Ao apelar a sua *visão*, através do processo imaginativo do mundo da caverna, o mestre induz seu interlocutor a se desvencilhar dos seus grilhões, tal qual o prisioneiro da caverna, como num processo vivencial. Nightingale (2004), bem como Destrée (2012), salientam a relevância da visão, convocada pelo Sócrates platônico diversas vezes ao longo da narrativa, a fim de que Glauco (e o público e o leitor) estejam diante desse espetáculo: “[Platão] usa uma linguagem altamente visual e física na sua descrição destas regiões, oferecendo ao leitor um espetáculo vívido dos reinos do ser e do tornar-se” (Nightingale, 2004, p. 96, tradução nossa⁴⁸).

E é um processo chocante, conforme indicam a própria entonação do interlocutor e suas interjeições ao longo da narração, não havendo outro termo melhor para representar o ânimo de Glauco ao ouvir a história de Sócrates: o filho de Aríston percebe que “o mundo do qual Glauco é um prisioneiro é o seu próprio

⁴⁸ “He uses highly visual, physical language in his description of these regions, offering the reader a vivid spectacle of the realms of being and becoming” (p. 96)

mundo cultural e político” (Destrée, 2012 p. 119, tradução nossa⁴⁹). Ademais, a inversão do Hades homérico, na morte, para a condição humana na *pólis*, em vida, é fundamental para motivar a saída da caverna em direção à vida filosófica. O terror do Hades transposto à sua condição e ao seu mundo, “um mundo que ninguém quer viver”, mobiliza que Glauco e a audiência persigam outro caminho, mesmo que penoso, da filosofia (Destrée, 2012 p. 119).

A *periagogé*, ou seja, a condução ou sedução, não é só feita com os filósofos da *Kallípolis*, mas também com a própria personagem ao longo da construção da Alegoria: “A educação (*paideía*) seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta (*μεταστροφῆσεται* e *περιαγωγῆς*) 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” (518d). A educação não vai introduzir algo novo, que não existia anteriormente, à alma. Ao contrário, ela deve direcionar, virar, desviar, conduzir à direção correta. E é a partir dessa outra visão (i.e., a ação de ver), induzida e conduzida desde o princípio por Sócrates durante a imaginação da cena, que o mestre irá conduzir seu discípulo no caminho da filosofia. Ao invés de invejar o anel de Gíges e almejar a suposta felicidade do injusto em seus desejos tirânicos, Glauco, juntamente com o leitor ou público, sentem-se persuadidos a tentarem se libertar das correntes e das ilusões.

3.4

O Mito de Er e o espetáculo do Hades

Descemos ao Pireu com Sócrates; descemos com Gíges para pegar o Anel mágico; depois fomos conduzidos na dura tarefa de ascensão aos céus, marcando o apogeu da obra em que saímos totalmente da *pólis*, da *Kallípolis* e do Pireu, como se estivéssemos saindo para fora..., mas logo em seguida tivemos que regressar no penoso caminho de descida à caverna e à cidade; por fim, caminhamos com Er em direção ao espetáculo do Hades.

⁴⁹ “[...] the world of which Glaucon is a prisoner is his own cultural, and political world” (p. 119)

Katábasis parece ser um elemento crucial no diálogo, sendo a primeira palavra (*katében*) escrita na obra (κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος, “desci ontem ao Pireu com Glauco”⁵⁰), aparecendo em cena na descida dos filósofos à caverna com a Alegoria da Caverna e concluindo o décimo e último livro a partir da ida de Er ao mundo dos mortos com o Mito de Er (apesar de não ser mencionada a palavra *katábasis*, apenas *ekeî*, “lá” ou “no além”, em 614b, deixando o local exato às especulações⁵¹). Também na história do Anel de Gíges há uma menção à *katábasis*: “Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda (χάσμα) no local ele apascentava o rebanho. Admirado (θαυμάσαντα) ao ver tal coisa, desceu por lá (καταβῆναι [...])” (359d). E há ainda a comparação, no décimo livro, do Elmo de Hades e o Anel (612b), reforçando a similaridade entre a descida de Gíges e a mítica relacionada à descida em direção ao reino dos mortos, assim como compara o poder do anel ao poder do elmo de Hades. Não por mera coincidência, esse termo naturalmente relaciona-se ao submundo (ou Hades) e aos mitos que narram o pós-morte. Por conseguinte, remete a Homero, o grande educador da Grécia e contador de mitos, com suas narrações e descrições desse outro mundo. Como em um percurso cíclico, o assunto do pós-morte, tema assombroso para Céfalo no livro I, retorna à cena com a contação do mito de Er, coroando a obra platônica.

O décimo e último livro da *República* é marcado pela crítica aos poetas e artistas miméticos, culminando na expulsão desses da cidade-ideal. O Sócrates de Platão já inicia a conversa retomando os assuntos dos segundo e terceiro livros, ou seja, há uma ponta solta que deve voltar à discussão: “Ora a verdade é que [...] entre muitas razões que tenho para pensar que estivemos a fundar uma cidade mais perfeita do que tudo, não é das menores a nossa doutrina sobre a poesia” (πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα περὶ αὐτῆς ἐννοῶ, ὡς παντὸς ἄρα μᾶλλον ὀρθῶς φικίζομεν τὴν πόλιν, οὐχ ἥκιστα δὲ ἐνθυμηθεῖς περὶ ποιήσεως λέγω) (595a).

Enquanto o livro anterior parece sugerir que não seria possível a existência concreta da cidade e que essa existência não importaria conquanto contemplasse o

⁵⁰ Não encontramos esse termo na tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, mas está presente na de Carlos Alberto Nunes, também em português, e na de Paul Shorey, na língua inglesa.

⁵¹ De todo modo, ainda entendemos ser válida a relação entre *katábasis*, o submundo do Hades e o Mito de Er, como uma narrativa acerca dessa realidade além-vida.

“modelo no céu” para “fundar uma cidade para si mesmo” (595b), o livro seguinte enfatiza a volta à *Kallípolis* desde sua primeira sentença. E, com isso, regressa ao tópico da poesia, aquele demasiadamente explorado e criticado em II e III, com enfoque especial em Homero. Inclusive, Sócrates abre as discussões do livro X novamente mencionando o poeta:

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. Mas não se deve honrar um homem acima da verdade, e, antes pelo contrário, deve-se falar, conforme eu declarei. (595c).⁵²

Sócrates, levemente, resvala. E parece que Platão aparece dentre as cortinas, declarando o respeito que ele tem à figura de Homero; um certo embaraço, engasgo, de ter que proferir tais críticas ao grande mestre e educador da Grécia. Claro, nos livros anteriores, Sócrates já havia julgado, avaliado, censurado e rejeitado aos montes a poesia e Homero, chegando a afirmar que a maioria dos mitos contados devem ser rejeitados na cidade (377c), a começar com Homero e Hesíodo que contam “fábulas falsas” (377d), e tudo o mais que se sucede dessa discussão até o livro III. Todavia, sua deferência a Homero aqui, apesar de suas críticas anteriores, é importante devido às consequências da conversa que aqui se inicia, a qual, eventualmente, resultará na expulsão do poeta (e dos demais miméticos) de sua cidade – contudo, abre-se espaço para que seus defensores possam apresentar argumentos em prol da poesia e da sua utilidade (607d). De todo modo, a personagem Sócrates conclui, “não se deve honrar um homem acima da verdade”, ou seja, seu compromisso é com a verdade, honrando, não um homem, mas o caminho a ser seguido em direção a ela.

Outrossim, com o intuito de voltar ao assunto da justiça, Sócrates, agora, conduz o debate para o destino dos justos e injustos no pós-morte. Adimanto, no livro II, herda a provocação de Glauco (o qual herda de Trasímaco) sobre a injustiça, forçando Sócrates a provar que a justiça é boa em si mesma e, portanto, melhor que a injustiça, independente, inclusive, do julgamento dos deuses. Agora, Sócrates deve tratar do destino dos justos e injustos no Hades:

⁵² “ῥητέον, ἦν δ’ ἐγώ: καίτοι φιλία γέ τις με καὶ αἰδῶς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὀμήρου ἀποκωλύει λέγειν. ἔοικε μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἀπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι. ἀλλ’ οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ, ἀλλ’, ὃ λέγω, ῥητέον”.

Pois bem! Não conseguimos, na nossa argumentação (λόγῳ), refutar as acusações contra a justiça, e, especialmente, abster-nos de trazer à liça as recompensas e fama que lhe são atinentes, como vós dizíeis que fizeram Hesíodo e Homero? Não descobrimos que a justiça era, em si mesma, a coisa melhor para a alma, e que esta devia praticar a justiça, quer fosse possuidora do anel de Gíges quer não, e, além desse anel, do elmo de Hades? (612a-b)⁵³

É pertinente sublinhar mais essa menção aos poetas épicos da Grécia: “como vós dizeis que fizeram Hesíodo e Homero”. Já são conhecidos e tradicionais, para os gregos, os mitos acerca do Hades, conforme reafirma o filósofo aqui nesse passo. No entanto, não é Sócrates que diz que os poetas narraram sobre “as recompensas e fama que lhe são atinentes”. Ele aponta para os seus dois jovens interlocutores, eles que disseram. E, ainda, o mestre menciona diretamente o Anel de Gíges, o qual foi o pivô de toda a discussão. Apesar de Sócrates começar o debate sobre as recompensas no pós-morte, ele não seguirá a tradição dos mitos contados pelos poetas tradicionais (como é o esperado, vide as duras críticas aos poetas, sobretudo referentes às suas descrições do Hades, ao longo da obra e a expulsão dos mesmos).

Ademais, a narrativa de Sócrates sobre a narrativa de Er é apresentada com outra referência a Homero: “a verdade é que o que te vou narrar não é um conto de Alcínoo (Ἀλκίνου γε ἀπόλογον⁵⁴), mas de um homem valente (ἀλκίμου μὲν ἀνδρός), Er o Arménio [...]” (614b). O jogo de palavras entre *Alkínou* e *alkímou* é claramente proposital. Sócrates, obediente ao que havia sido proposto nos livros II e III, não vai narrar o mito de descida ao Hades contado por Odisseu a Alcínoo na *Odisséia* de Homero – esse que atormenta Céfalo e o desperta muitas vezes no meio do sono, como as crianças (331a), e esse que se tornou cenário da caverna no sétimo livro. E Glauco, agora já conduzido por Sócrates através dos dez livros da *República*, admite que sentirá prazer (ἡδύς) em ouvir esse mito (614b),

⁵³ “τά τε ἄλλα ἀπελυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ, καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέκαμεν, ὥσπερ Ἡσιόδόν τε καὶ Ὅμηρον ὑμεῖς ἔφατε, ἀλλ’ αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῆ ψυχῆ ἄριστον ἤρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῆ τὰ δίκαια, ἐάντ’ ἔχη τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μή, καὶ πρὸς τοιοῦτῳ δακτυλίῳ τὴν Ἄιδος κυνῆν;”

⁵⁴ É interessante notar que, inicialmente, o termo empregado pelo Sócrates de Platão aqui é *apólogos* e não *mythos*. *Apólogos*, correspondente, na nossa língua, à palavra “apologia”, também significa “história”, “conto” ou “alegoria”. A palavra grega *apólogos*, contém, em sua construção, *logos*; no entanto, não entendemos o *logos* aqui podendo estar “substituindo” a palavra *mythos*, como se Platão estivesse elegendo o *logos* em detrimento do mito. No final da narrativa de Sócrates, ele chama a narrativa que acabara de contar de *mythos* (621b-c). Parece que a escolha de *apólogos* e não de *mythos* aqui tem mais a ver com o jogo de palavras “*Alkinou apologon*” e “*alkímou andrós*”, no grego, a partir da repetição das vogais iniciais.

característica que Sócrates atribui à poesia (sobretudo a de Homero) em 387b. Nesse sentido, Platão parece estar propondo que o mito de Er substitua as representações homéricas do Hades, sendo um exemplar de escatologia incutindo uma crença benéfica para a cidade, para Céfalo, Glauco e para os seus leitores acerca do pós-morte.

É lícito frisar que o mito de Er não deixa de ser bastante dramático em diversos momentos, construindo imagens vívidas e cenas intensas, bem diferente da adaptação que Sócrates faz da *Ilíada* de Homero e da contação do mito fenício, no livro III. Ademais, o mito não exclui as punições aos injustos no pós-morte. Afinal, uma de suas funções é apresentar as consequências das escolhas, em vida, no pós-morte.

A respeito dessa questão, Jonathan Lear (2006, p. 39) relembra que o mito não só confirma os temores de Céfalo de suas injustiças serem expiadas no Hades, como ainda é pior do que pensava, já que a pena para cada ofensa é ainda maior. No entanto, segundo o autor, “o mito revela que a versão de Céfalo é apenas parcial. Céfalo não consegue ultrapassar os castigos que poderá sofrer no outro mundo. Mas Er declara que, após um longo período de punição, há outra oportunidade de reentrar na vida” (ibid., tradução nossa⁵⁵). É necessária a sabedoria da escolha para que se possa escolher a melhor vida, logo a filosofia é imprescindível para que se faça a melhor delas.

Outrossim, o Mito de Er não é só um mito acerca do *post-mortem*, mas, sobretudo, é um mito sobre a vida. Destrée (2012) e Gonzalez (2012, p. 260) sublinham a relação espelhada das almas no Hades relatado por Er com os indivíduos em vida: “as pessoas escolhendo suas novas vidas devem ser contempladas como uma descrição espelhada do modo usual que as pessoas escolhem suas vidas” (Destrée, 2012, p. 121). É possível observar essa relação entre as almas e as pessoas, especialmente no que tange as descrições dessas almas ao chegar no Hades, no passo 614e:

E as almas, à medida 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,

⁵⁵ “[...] the myth reveals that Cephalus’ version is only partial. Cephalus can’t get beyond the punishments he might suffer in the next world. But Er declares that after an extended period of punishment, there is then another chance to re-enter life.” (Lear, 2007, p. 39)

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. Umhas, a gemer e a chorar [...]”⁵⁶

Esse paralelo também é importante para não separar as duas instâncias (i.e., da vida e da morte) a fim de que Glauco (e quem quer que esteja lendo a *República* ou ouvindo esse mito) não estranhe esse cenário e se sinta descolado dele. A familiaridade é relevante para que reforce a relação entre as escolhas em vida e as escolhas na morte, que é o tema central do mito, e, sobretudo, o elogio à perseguição da vida justa e filosófica – a qual, conforme é narrado na Alegoria da Caverna, poderia ser equivocadamente confundida com uma vida infeliz, uma vez que está presente o sofrimento tanto no movimento de subida quanto de descida – como a melhor preparação para a felicidade (nessa vida, em outra e também na morte).

Sobre a felicidade, no livro II, Glauco, a partir da contação do mito de Giges, faz a provocação de que a vida de Giges deve ser invejada e almejada, uma vez que seria essa a mais feliz. Essa conclusão poderia sugerir, conforme dissemos se tratar da opinião e crença dos muitos (*polloi*), erroneamente (ou ingenuamente, sem o exame da razão, ou por ser governado pelas paixões) ser a vida do tirano a mais invejável e desejável. A preocupação da personagem é com a felicidade; após a exposição do Mito de Giges, Glauco termina a sua fala colocando em xeque a felicidade do justo, supostamente enaltecendo a felicidade do injusto.

Não se pode deixar de lembrar que já havia sido demonstrado, no livro anterior, que o justo, em vida, é “setecentas e vinte e nove vezes” mais feliz e que o tirano, enquanto o segundo seria o mais infeliz na mesma proporção (587e). Em todo caso, a felicidade do justo e de quem segue a vida filosófica retorna no Mito de Er: a filosofia seria a “ciência” capaz de “distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda parte, tanto quanto possível, a melhor” (ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι) (618c). É nítida a ênfase de Sócrates: a filosofia

⁵⁶ “καὶ τὰς ἀεὶ ἀφικνουμένας ὥσπερ ἐκ πολλῆς πορείας φαίνεσθαι ἦκειν, καὶ ἀσμένας εἰς τὸν λειμῶνα ἀπιούσας οἷον ἐν πανηγύρει κατασκηνῶσθαι, καὶ ἀσπάζεσθαι τε ἀλλήλας ὅσαι γνώριμαι, καὶ πυνθάνεσθαι τὰς τε ἐκ τῆς γῆς ἠκούσας παρὰ τῶν ἐτέρων τὰ ἐκεῖ καὶ τὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ παρ’ ἐκεῖναις. διηγείσθαι δὲ ἀλλήλαις τὰς”

é a ciência de deliberação da melhor escolha: sempre, em toda parte (em vida, na morte, na próxima vida), tanto quanto possível. Além disso, a vida do filósofo é condição para alcançar a maior felicidade: “mas deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade” (ἀλλὰ γνῶ τὸν μέσον ἀεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἑκατέρωσε καὶ ἐν τῷδε τῷ βίῳ κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν παντὶ τῷ ἔπειτα: οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος) (619a-b).

Destrée (2012, p. 122) realça outro elemento importante na contação do mito: a repetição do vocativo, chamando a atenção de Glauco para o que o mito está dizendo. Ora, já se tinha demonstrado e acordado entre as personagens do diálogo que o justo é, sem sombra de dúvidas, o mais feliz. Contudo, Sócrates ainda faz questão de reiterar essa temática, agora em um novo contexto (i.e., da preparação para as vidas após essa), e é insistente o vocativo de Sócrates durante a contação do mito. A personagem persiste em chamar a atenção de Glauco para que a mensagem do mito, fornecida através de Sócrates, “ou a ‘última chamada’ fornecida por Platão à sua audiência, nessa conversa noturna, seja ouvida, exortando-a a seguir a firme decisão de eventualmente praticar a filosofia a fim de satisfazer seu desejo de felicidade” (Destrée, 2012, p. 122, tradução nossa⁵⁷). Da mesma forma que Er é o mensageiro daquele espetáculo observado e ouvido “lá” ou “no além” (ἐκεῖ, é como Platão chama o lugar para onde vão as almas após a morte), a personagem Sócrates também é o mensageiro e tem a incumbência de passar essa mensagem para Glauco, assim como Platão é o mensageiro, transmitindo essa mensagem ao seu leitor, através da contação desse mito.

No último parágrafo da *República*, Sócrates fecha as cortinas do espetáculo do Hades, concluindo a contação do mito, dizendo: “foi assim, ó Gláucou, que a história (μῦθος) se salvou (ἔσώθη) e não pereceu. E poderá salvar-nos (σώσειεν), se lhe dermos crédito (πειθώμεθα), e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma” (621c-d). Platão aqui parece estabelecer um paralelo entre a salvação do mito e a nossa salvação. A primeira, a salvação desse mito em

⁵⁷ “The last message, or the ‘last call’ delivered by Plato to his audience in this nightly conversation urging them to take the firm decision to eventually practice philosophy in order to full their desire for happiness” (p. 122)

questão, e conseqüentemente a salvação do mito em geral; a segunda, a nossa salvação através da persuasão pelo mito.

Portanto, salvam-se não os mitos que Céfalo ouvira na infância, não mais os mitos que incutem crenças que confundam o justo e o injusto a ponto de considerar o segundo mais feliz e invejável que o primeiro, não mais os mitos que “caluniam o Hades”, mas os que, à luz da filosofia, sendo persuadidos (πειθόμεθα) por Sócrates (621c) e, juntamente com ele, direcione-nos ao “caminho do alto” (621c) e, assim, “praticando a justiça com sabedoria” seremos, verdadeiramente, “felizes” (εὖ πράττωμεν⁵⁸).

O mito de Er é, assim, considerado um dos exemplos de mitos platônicos filosóficos por excelência. O assunto tratado, isto é, o pós-morte, é de natureza inverificável, uma vez que seria impossível, por meios sensíveis ou intelectuais, verificar a sua veracidade. Nesse caso, a narrativa mítica transcende os limites do discurso argumentativo, oferecendo uma visão sinótica de uma realidade com que não teríamos contato por outro modo a não ser por meio desse espetáculo mítico que se desenrola diante de nossos olhos. Por isso a insistência de Sócrates no final da contação do mito em que seus interlocutores simplesmente *acreditem* em sua mensagem, isto é, sejam persuadidos pelo mito, conforme destacamos no capítulo 2.

É digno de nota, todavia, que este mito apareça como recurso final da obra, posterior à demorada discussão e argumentação sobre a justiça, coroando-a belamente. Ou seja, os interlocutores que acompanharam a conversa até o seu final estão preparados, filosófica e intelectualmente, para acreditar na verdade dessa narrativa que, no final das contas, é uma ficção – entretanto, não é por ser fictícia que não deva ser contada e nem por isso que sua mensagem não tenha uma carga de verdade de sentido relevante, a qual é pontuada por Sócrates em diversos momentos, sobretudo em sua conclusão, sendo uma condição para a vida (ou vidas) boa e feliz.

Em relação às diferentes estruturas e narradores que cada narrativa tratada até aqui possui, Er difere do mito de Gíges e da Caverna, uma vez que é uma extensa narrativa monológica sem interrupções por parte das personagens, cuja

⁵⁸ Sobre esse termo, conferir nota 21.

fonte é, explicitamente dita, antiga. Ou seja, Sócrates precisa que a história que ele vai contar tem uma origem ancestral. Gíges, ao contrário, é uma breve história narrada nos primórdios do diálogo como uma forma de acirrar a discussão sobre a natureza da justiça. Sobre os narradores dos mitos, Gíges é contado pelo jovem Glauco, enquanto Er e a Caverna são narrados por Sócrates, superior em idade, maturidade e sabedoria em relação à outra personagem. Em contrapartida, a Caverna é diretamente referida como *eíkon* e não como *mythos* ao contrário das demais, embora seja uma construção dinâmica, isto é, que não é estática; ela é construída e expandida como uma narrativa. Também não é um monólogo, apesar de ser contada por Sócrates; é possível perceber que ainda está em formato dialógico, no qual Sócrates solicita a participação de seus interlocutores. A Caverna, porém, assim como Er, tem um efeito psicagógico, uma vez que a imagem “pode também fornecer-lhes um forte impulso motivador para a realização de uma ação, capaz de ultrapassar qualquer forma de persuasão racional” (Most, 2012, p. 18, tradução nossa⁵⁹).

⁵⁹ “It can also supply them with a strong motivating impulse towards performing action, one capable of surpassing any form of rational persuasion”.

Os mitos infantis: o público infantil, a função pedagógica e as críticas aos mitos e aos poetas da tradição nos livros II e III

No contexto da fundação da *Kallípolis*⁶⁰, a educação (música para a alma e ginástica para o corpo) ocupa uma tópica capital, uma vez que é a partir dela que se moldam as crenças e as virtudes básicas para a sociedade e desejáveis para o florescimento da cidade-ideal justa. Inseridos nessa temática, os mitos se encontram no cerne das discussões sobre a pedagogia, já que a educação musical é pautada por meio da contação de fábulas (pelo menos inicialmente) conforme Sócrates destaca (377a), seguindo o modelo tradicional da época. É nesse contexto que é discutida a relevância dos mitos na *pólis*, assim como encontramos uma teoria crítica severa aos poetas da tradição e seus mitos – que, bem sabemos, acaba desembocando na expulsão desses (ou pelo menos da parte deles que exercita a poesia mimética) da cidade-ideal no décimo livro.

Os mitos que aprofundaremos neste capítulo, ao contrário daqueles que analisamos no anterior, encontram-se inscritos em um contexto específico: a educação das crianças. Sobre isso, é preciso salientar novamente, para que possamos seguir adiante, que o mito não está restrito apenas a este âmbito. Ou seja, os mitos não são compostos e contados apenas para as crianças, as quais seriam aquelas que, segundo nos conta o próprio Sócrates, ainda estão em processo de desenvolvimento de sua capacidade racional. Melhor dizendo, o recurso do emprego do discurso mítico nos diálogos platônicos não está constringido ao universo do não-racional, como se fossem um discurso somente para aqueles que ainda são irracionais. Se assim fosse o caso, não estariam presentes no diálogo fora do escopo pedagógico.

No terceiro capítulo, expomos três exemplos de mitos contados em diferentes momentos da *República* que não tem como meta a formação de crianças e são articulados entre os adultos do diálogo: o Anel, a Caverna e o Mito

⁶⁰ Cf. nota 17 sobre a origem do nome *Kallípolis*.

de Er. Embora seja possível traçar alguns paralelos entre eles e os mitos infantis, o contexto em que são narrados não é pura e estritamente pedagógico, e, além disso, são articulados e contados entre as personagens do diálogo que não são crianças, ou seja, estão em pleno gozo das suas capacidades racionais.

De todo modo, conforme apresentamos anteriormente, Platão chama tudo isso de mito: sejam aqueles contados pelos poetas da tradição, sejam os seus próprios mitos inventados, ou aqueles permitidos na cidade ideal. No entanto, apesar de todos esses casos tratarem do mesmo assunto (ou seja, mitos), há diferenças em suas funções, em sua forma narrativa, no modo em que Platão os julga e no público para o qual eles se destinam. Assim, neste capítulo, vamos nos debruçar sobre os mitos infantis, isto é, aqueles que são contados às crianças na educação, os quais formam a base cultural de uma sociedade e são veículos de crenças (sejam elas benéficas ou danosas) a serem incutidas e emuladas pelos jovens.

De volta à discussão sobre o modelo formativo dos guardiões, tanto Sócrates quanto Adimanto optam por adotar o tradicional, por dificuldade de se encontrar outro melhor, para a educação dos jovens: primeiro a música para a alma e, posteriormente, a ginástica para o corpo (376e). A *Mousiké*, isto é, a arte das Musas, como bem se sabe, ocupava um papel central na educação grega da época, cujo método não se restringe só à contação de forma passiva das fábulas, mas, especialmente, se dá por meio da repetição dos versos e emulação das personagens.

Bem como Sócrates divide a pedagogia em dois aspectos, a *mousiké* para a alma e a *gymnastiké* para o corpo, no interior da música também há uma divisão em *lógos* (376e) e *léxis* (392c): o que dizer e como dizer, respectivamente. Assim, podemos dizer que, basicamente, há uma divisão entre o conteúdo (*lógos*) e a forma ou gênero (*léxis*). Quanto ao primeiro, *lógos*, Sócrates, novamente, reparte-o em dois: um verdadeiro (*alethés*) e outro falso (*pseûdos*), afirmando que ambos os tipos serão ensinados. Quanto à segunda parte, *léxis*, é na parte reservada a ela que se discute a respeito dos estilos literários na composição dos mitos. Ainda, no que tange ao segundo momento da *mousiké*, há o âmbito estritamente musical – tal como nós habitualmente classificamos a “música” –, no qual estão inseridos os

ritmos, harmonias e modos musicais, sendo eles essenciais para a formação dos jovens. No próximo capítulo, analisaremos com mais detalhes a divisão de *lógos* em *pseûdos* e *alethés*, assim como a definição socrática de mito. Por enquanto, este resumo nos basta para que sigamos na discussão sobre o conteúdo dos mitos infantis e sua função pedagógica.

4.1

A função pedagógica dos mitos

Em relação ao seu papel formativo, é a partir dessas histórias que se moldam (*πλάσσω*) e imprimem (*τυπώω*) as crenças primordiais de uma sociedade nas almas: “Ora tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro (*ἀπαλῶ*)? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado (*πλάττεται*), e se enterra a matriz (*ἐνδύεται τύπος*) que alguém queira imprimir (*ἐνσημήνασθαι*) numa pessoa?” (377a-b). Portanto, Sócrates defende, cabe aos fundadores da cidade vigiar os fabricantes de mitos (*mythopoíoi*) e selecionar os que eles produzem bem (*καλὸν μῦθον ποιήσωσιν*) e rejeitar os que não:

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

É interessante notar a linguagem imagética e metafórica ligada a atividades artesanais, empregada pelo Sócrates de Platão em ambas as passagens acima, acerca da educação dos jovens. Em 377a-b, Sócrates caracteriza a criança como *hapalós*, ou seja, macia, mole, moldável; e é nessa altura, isto é, quando novo, que se molda e imprime. Nessa parte, ele usa *pláttein*, isto é, moldar, dar forma; e imprimir o *týpos*, ou seja, fincar ou enterrar o selo, o carimbo ou o molde. Na passagem seguinte, 377c, novamente entra o verbo *pláttein*, moldar, como o processo pedagógico interno, direcionado às almas, as quais têm essa qualidade plástica (conforme o próprio verbo grego sugere) quando jovem (que é

hapalós, macio ao toque, moldável). A linguagem figurativa nos convoca a imaginar as crianças como se fossem de barro ou argila, cujas mães e amas seriam espécies de ceramistas, esculpindo e moldando esse barro mole e ainda disforme, de maneira a lhe dar forma e corpo. Ainda irão ser impressos nessa estrutura barrosa os selos, enterrando-os na alma flácida e macia. É por meio dos mitos que será realizado esse processo artesanal e, assim, eles darão forma às almas das crianças e imprimirão os valores culturais da comunidade.

Outrossim, é tanto relevante quanto delicada a contação de mitos para as crianças, uma vez que, de acordo com Sócrates, elas estão ainda em processo de formação da sua capacidade racional (ἄφρων, ou seja, são ainda sem *phrónesis*) (378a) e, por isso, não são capazes de distinguir o alegórico (ὑπόνοια⁶¹) do fato (378d). Por um lado, a contação de mitos é a única forma adequada de educação, já que não há outro modelo eficaz em que seja possível a transmissão de crenças que seja compatível com a insipiência infantil (embora, ressaltemos aqui, os mitos não se limitam apenas ao campo do “irracional”). Por outro lado, devido à sua natureza ainda em desenvolvimento, o público infantil receberá aquela história como verdadeira e, ao ser moldado pelas mães e amas, acolherá em sua alma uma opinião (δόξα) que “costuma ser indelével e inalterável” (378e), ou seja, que tende a perdurar por toda a vida.

As crenças mais básicas, as quais dão forma às almas, portanto, não advêm dos fatos ou da demonstração ou explicação, posto que não seria adequado ao público infantil educar por esses meios, mas são os mitos a fonte de transmissão dessas crenças e valores da sociedade. Nesse sentido, são esses os mitos de base, já que são eles os que formam o pilar cultural da sociedade, a qual é e deve ser carregada de mitos (Schofield, 2007 p. 143). Assim, os poetas são os grandes educadores da época e suas histórias possuem uma função formativa, incutindo determinadas crenças, apontando diretrizes a serem seguidas e modelos a serem emulados e, conseqüentemente, incorporados pelos jovens desde muito cedo.

⁶¹ Lear, 2006, p. 27: *Hyponoia* como “the deeper or real meaning which lies at the bottom (of a thing)”, ou seja, o significado mais profundo ou real se encontra por debaixo do pensamento. As crianças, conforme o próprio Sócrates discorre, não têm capacidade de tomar a alegoria como alegoria, de entender criticamente o significado profundo da alegoria. Assim, apreendem-na como real num sentido literal e, assim, moldam-se suas almas.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que é importante educar por meio de mitos, também é indispensável uma atitude zelosa e criteriosa frente ao conteúdo dessas histórias. Por isso que Sócrates questiona: “Ora, pois havemos de consentir sem mais que as crianças (ἄρ’ οὖν ῥαδίως οὕτω παρήσομεν) escutem fábulas fabricadas (μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας) ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma (λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς) opiniões (δόξας) na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem (ἐπειδὴν τελεωθῶσιν), entendemos que deverão ter?” (377b). O que está em questão aqui é: quais são as crenças e opiniões desejáveis para uma sociedade justa? Se a educação é responsável pela formação dos cidadãos, inculcando opiniões que eventualmente serão “indelévels e inalteráveis”, deve-se ter especial cautela no processo de fabricação desses mitos e na forma de conta-los.

Ademais, a emulação é central para a formação do caráter, já que os valores imitados são incorporados, paulatinamente, às almas maleáveis das crianças, transformando-se em hábito e, assim, numa outra natureza (395d). Deve-se cuidar, pois, com seriedade da educação mimética, justamente por ser formadora de hábitos e, conseqüentemente, capaz de criar uma nova natureza.

A respeito disso, Brisson (1998, p. 75-76) nos alerta para a relação entre brincadeira (*paidía*, cuja raiz da palavra remete à criança, *pais*, ou seja, é atividade da criança) e *mimesis* – no campo da ação –, assim como há a relação entre brincadeira e *mythos* – no campo do discurso –, em oposição a uma séria atividade (*spoudé*). Conforme o próprio Sócrates afirma em 602b, “o imitador não tem conhecimentos que valham nada sobre aquilo que imita, mas que a imitação é uma brincadeira sem seriedade”. A problemática da “brincadeira sem seriedade” salientada aqui não visa (ou, ao menos, não somente) diminuir o valor desse tipo de processo mimético, mas ter em conta os sérios efeitos que essa “brincadeira” provoca nas almas dos cidadãos, sobretudo nas crianças. De acordo com o comentarador:

O mito é apenas uma brincadeira, uma vez que a imitação ocorre em cada fase da sua comunicação. No entanto, é uma brincadeira séria porque tem um efeito poderoso sobre a alma do destinatário. É tanto mais séria, de fato, por se dirigir a cada cidadão desde os seus primeiros anos de vida e por constituir, assim, a primeira fase da sua educação. É por isso que um filósofo como Platão, cujo principal projeto é reformar a cidade

em que vive, insiste em regular a fabricação e a distribuição do mito com a maior severidade (Brisson, 1998, p. 83, tradução nossa)⁶²

É essa a razão do receio de Sócrates em relação à mimese. E por isso a personagem ressalta que, se os jovens forem imitar, que imitem as virtudes (coragem, sensatez, pureza, liberdade) (395c) e os atos de firmeza e bom senso dos homens de bem (396d). A boa *mímesis*, ao contrário da má, deve levar em conta bons modelos e as virtudes, rejeitando, impreterivelmente, os maus paradigmas e más ações⁶³; as imitações com objetivo de alterar-se, outrar-se, metamorfosear-se⁶⁴ e sair de sua função imitando a de outrem⁶⁵.

Em virtude disso, a nova educação tem de levar em conta os valores e modelos necessários para o desenvolvimento saudável da cidade e a perseverança da justiça. Por isso a necessidade da adoção de mitos que enalteçam as virtudes e o belo (aqueles contados “com nobreza”), censurando e rejeitando aqueles que transmitem crenças falsas e modos de ação viciosos. Especialmente no que tange à coragem dos guardiões, os quais têm que defender a cidade e os cidadãos sem o temor da morte (a sua própria e a de seus concidadãos); e ainda no que tange à grafia dos deuses, heróis e homens, segundo discorre o final do livro II e o decurso do seguinte. Dessa forma, os belos mitos, com suas imagens e modelos de conduta, de acordo com o que está sendo discutido pelas personagens do diálogo, são imprescindíveis à educação dos guardiões (e dos cidadãos, no geral), se e somente se retratarem exemplares virtuosos e belos, e que reforcem as crenças que visam a *koinonía*.

⁶² “Myth is only a game, since imitation occurs at each phase of its communication. Yet, this is a serious game because it has a powerful effect on the soul of the addressee. The game is all the more serious, in fact, in that it is addressed to every citizen from his earliest years and therefore constitutes the first stage of his education. That is why a philosopher like Plato, whose principal project is to reform the city in which he lives, insists on regulating the fabrication and the distribution of myth with the greatest severity”

⁶³ Como o exemplo do louco em 396a, o qual não deve ser imitado.

⁶⁴ Como as imitações referentes ao “relinchar dos cavalos, o mugir dos touros, o murmúrio dos rios, o bramir do mar, os trovões, e todos os ruídos dessa espécie” (396b).

⁶⁵ “Deverão eles imitar os ferreiros ou quaisquer outros artífices, os remadores das trirremes ou os seus capitães, ou qualquer outra coisa referente a estas profissões?” (396b)

4.2

Crítica e censura aos mitos contados pelos poetas da tradição

Diante disso, a preocupação de Sócrates em relação à poesia e mitologia, nos livros em questão, relaciona-se à educação musical por meio da simulação reiterada de modelos contados nas histórias, que não diferenciam claramente ações virtuosas das viciosas, além das representações “sem nobreza” acerca dos homens, deuses, daimones, das descrições da realidade *post-mortem* (Hades) (392a). É esse o principal aspecto que mobiliza os ataques de Sócrates aos grandes poetas e educadores da Grécia, Homero e Hesíodo, colocando os mitos contados por eles sob escrutínio e exame da filosofia.

O mestre vai dizer, então, que a razão para a censura de ambos os poetas se segue do fato de que as histórias que eles contavam e continuam a contar à humanidade são mitos falsos⁶⁶ (μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι, grifo nosso) (377d). Nesse aspecto, não entra meramente a discussão da definição de *mythos* como *lógos pseudés* – um discurso que, no todo, é falso, mas pode conter verdades (377a) –, mas são mitos classificados como falsos. O termo *pseûdos*, nesse sentido, tem relação com “mentir sem nobreza”⁶⁷ (μὴ καλῶς ψεύδεται) (377d). Sócrates não está, aqui, recriminando os poetas pelo fato de o mito ser, no todo, falso no sentido de serem ficções ou discursos inverificáveis – afinal, todos os mitos são, por definição, falsos, inclusive os que serão contados na *Kallípolis* e os inventados por Platão. A censura, nesse momento, não é por conta de os poetas mentirem (ou contarem falsidades), mas por não mentirem bem ou belamente (καλῶς). Sócrates emprega aqui *mè kalôs pseúdetai*, ou seja, os poetas contam mentiras ou falsidades ou ficções (*pseúdetai*) que não são belas (*kalós*). Pode se dizer, também, que eles não mentem bem

⁶⁶ A discussão sobre a definição de *mythos* como “mentiras que contêm verdades”, em 377a, as discussões sobre o termo *pseûdos* e as possíveis compreensões nesse contexto (o conceito de mito em 377a, a distinção entre “verdadeira mentira” *alethôs pseûdos* e “mentira por palavras” *tò en toîs lógois*, nos passos 382a-d, e a utilidade da mentira, em 382d) encontram-se no capítulo seguinte desta dissertação (capítulo 4). Neste capítulo estamos tratando, de modo geral, do panorama acerca da educação e introdução do mito nesse contexto pedagógico. O seguinte contará com mais detalhes sobre a definição de mito e as questões que a circundam. Foi assim escolhido visando a melhor ordenação de ambos os capítulos e o didatismo, além de promover um enfoque especial sobre a definição de mito, a qual nos interessa imensamente.

⁶⁷ Seguindo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

(entendendo *καλῶς* aqui num sentido moral) – conforme muitos intérpretes entendem.

No intuito de esclarecer o que seria esse aspecto falso dos mitos contado pelos poetas, Sócrates afirma: “é o que acontece quando alguém delinea (*εικάζει*) erradamente (*κακῶς*), numa obra literária (*λόγῳ*), a maneira de ser (*οὐσίαν*) de deuses e heróis, tal como um pintor (*γραφεὺς*) quando faz um desenho (*γράφων*) que nada se parece com as coisas que quer retratar (*γράφαι*)” (377e). Sócrates está dizendo que os poetas tradicionais (Homero e Hesíodo, e outros), em seus discursos (*lógoi*), representam mal (*kakôs*) ou fazem uma imagem feia (*kaké*) acerca da *ousía*, da essência, dos deuses e heróis. A mentira sem nobreza está atrelada à má grafia, ou desenho, da *ousía* dessas figuras, as quais são paradigmáticas e exemplares para os cidadãos. Então ele dá como exemplo de má representação dos deuses a *Teogonia* de Hesíodo, referente ao que o poeta narra em relação aos atos de Úranos à Gaia, a mutilação e emasculação do deus por seu filho Cronos e os seus atos para com seus próprios filhos, e o que se sucedeu entre Zeus e Cronos (377e-378a). Sócrates também menciona a *Ilíada* de Homero ao referenciar a deusa Hera sendo amarrada pelo filho, o deus Hefestos, e as batalhas entre os deuses (*θεομαχίας*) (378d).

Tais mitos não só são “desagradáveis” (*λόγοι χαλεποί*, discursos difíceis ou penosos), conforme adjetiva Adimanto, como são prejudiciais à cidade e aos cidadãos, uma vez que legitimam tais ações, pois alguém que os imitasse “estaria a fazer o mesmo que os primeiros e os maiores dentre os deuses” (378b). Não se pode representar equivocadamente figuras-modelo, uma vez que é a partir delas que se sancionam modelos de conduta a serem imitados na cidade.

Outrossim, Sócrates afirma que “ainda que supuséssemos ser verdade (*ἀληθῆ*), não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio (*ἄφρονάς*)” (378a), ou seja, mesmo se não fossem fábulas falsas (*mýthous pseudeîs*), não seria moral e politicamente correto contá-las aos jovens em processo de desenvolvimento da razão (*phrónesis*, nesse caso). Bem como, no caso de haver necessidade de contá-las, mesmo em segredo, poucos dentre os poucos poderiam ouvir: aqueles que sacrificaram “não um porco, mas uma vítima enorme e impossível de encontrar” (378a) – provavelmente ninguém,

portanto. Em contrapartida, apesar de Sócrates deixar uma frestinha aberta à possibilidade de tais mitos serem verdadeiros⁶⁸, ele logo vai dizer que “nada disso é verdade” (οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ) (378c).

Desse modo, devem-se banir mitos como esses da *Kallípolis*. E, em contrapartida, “persuadir (πείσειν)” os guardiões, por meio de mitos, “de que jamais um cidadão teve ódio a outro, nem isso é sancionado pela lei divina” e “também os poetas (ποιητὰς) devem compelir-se (ἀναγκαστέον) a fazer-lhes composições (λογοποιεῖν) próximas deste teor” (378c-d). Os cidadãos devem ser persuadidos pelos bons mitos e os poetas, por sua vez, devem ser forçados (ἀναγκαστέον) a produzir discursos (λογοποιεῖν) que tenham como meta a produção e representação de bons modelos a serem seguidos pelos guerreiros.

Por conseguinte, diante do forte poder de influência dos mitos na educação dos jovens, Sócrates atenta para a necessidade de que “as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível (κάλλιστα μυθολογημένα), orientadas no sentido da virtude (ἀρετήν)” (378e). Os poetas, então, devem “mitologar” belamente (*kalós*) ou “mitologar” bem (*kalôs*), isto é, contar belos ou bons mitos, em um sentido ético, orientando-os no sentido da *areté*, virtude ou excelência. Sendo assim, os mitos na *Kallípolis* devem retratar (bem e belamente) suas figuras, as quais servem como modelos de excelência para que os jovens da cidade ouçam e imitem.

Em relação ao “desenho” dos deuses, Sócrates e Adimanto discutem sobre os *typoi*, os moldes, que os poetas devem seguir na representação dos deuses. Nesse momento, retorna a noção de *týpos* já mencionada em 377a-b, a qual tem essa conotação visual de impressão de um selo. Nesse caso, a tradução para molde parece boa, uma vez que ainda mantém esse sentido de impressão de um molde. Assim, cabe aos fundadores conhecer os *týpoi* referentes e respeitantes à teologia (τύποι περὶ θεολογίας) e imprimir tais moldes na composição dos mitos pelos poetas, havendo de segui-los a fim de representar corretamente os deuses.

⁶⁸ Lembremos aqui de Brisson e a questão da inverificabilidade dos mitos, sendo impossível a prova por meios sensíveis ou intelectuais, uma vez que seu domínio (i.e., dos deuses, heróis, dáimones e o reino do Hades e o passado longínquo) transcende, isto é, está para além dessas possibilidades de verificação. Ou seja, não seria possível comprovar sua veracidade. O critério (ou os critérios) para determinar a verdade, aqui, é outro.

Toda a argumentação a seguir sobre a natureza dos deuses está alicerçada na premissa de que “deus é essencialmente bom”⁶⁹ e que assim deve-se falar dele (ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῶ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω, 379b). A partir da aceitação da verdade dessa premissa, a argumentação dedutiva segue e, com ela, definem-se os *týpoi* concernentes à divindade, a saber:

- (1) Deus é essencialmente bom (*agathós*) e, por isso, é a causa (*aitía*) de todos os bens, mas não poderia ser causa dos males (*kakôn*) (379a-d). Logo, Deus não é a causa de tudo, apenas dos bens (μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν, 380c), não podendo lhe ser atribuída a culpa dos males (379b).
- (2) “Deus é um Ser simples (ἡ ἀπλοῦν τε εἶναι) e menos capaz de sair de sua própria forma” (πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν) (380d). Deus (e todas as coisas divinas) é o melhor possível (μὴν ὁ θεὸς γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει) (381d), e as coisas melhores são as menos sujeitas a metamorfoses e alterações (ἀλλοιοῦταί τε καὶ κινεῖται) por influências alheias (380e). Deus não carece de beleza ou virtude (τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι). Logo, “cada uma das divindades, sendo a mais bela e melhor que é possível (κάλλιστος καὶ ἄριστος), permanece sempre e de uma só maneira com a forma (*morphê*) que lhe é própria (ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ, 381c)”.
- (3) “Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos (κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἐν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ), e nem ele se altera nem ilude os outros (καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ), por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos” (οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ’ ὕπαρ οὐδ’ ὄναρ, 382e). Logo, os

⁶⁹ McPherran (2006, pp. 89-90) e Santa Cruz (2014, p. 14-15) atentam para o fato de que a verdade dessa premissa não é demonstrada ou justificada aqui por Sócrates (e nem questionada por Adimanto), sendo ela que sustenta toda a argumentação seguinte, ou seja, é a partir dela que se deduzirá toda a argumentação sobre o *týpos* dos deuses a serem retratados nos mitos. Santa Cruz vai dizer que essa premissa seria “*quasianalítica*”, a partir da própria concepção de deus se deduz que ele é bom – e tudo o mais que disso vai se seguir (Cf. Santa Cruz, 2014, nota 6). McPherran (2006), também citado por Santa Cruz, pondera que essa noção platônica de deus (ontológico e moralmente bom) advém da herança socrática e popular sobre a piedade: “because of his inheritance of both popular and Socratic piety: the gods are good because they are wise, and they are wise because of their very nature” (McPherran, 2006, p. 89).

deuses, por serem simples (*aplóos*) e verdadeiros (*alethés*) em atos (*érgo*) e palavras (*lógo*) são incapazes de enganar ou iludir, seja em palavras seja em atos, nem em sonho ou vigília.

Com base nessas premissas, Sócrates e seus interlocutores determinam os *týpoi* a serem seguidos pelos poetas da *Kallípolis* na composição de seus mitos. Decerto, a maioria das fábulas contadas na tradição, de acordo com o próprio Sócrates ao longo dessa discussão⁷⁰, deve ser censurada, uma vez que o retrato que fazem dos deuses corresponde, diversas vezes, ao contrário dessa concepção de Deus – são deuses que enganam e iludem, alteram-se e mudam sua forma, e são causas de males.

A necessidade de seguir esses *týpoi* na composição dos mitos, no âmbito pedagógico, está ligada ao desejo de que, por meio da escuta e imitação desses mitos, os guardiões sejam “tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano”. (εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι, καθ’ ὅσον ἄνθρωπον ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε, 383c). Desse modo, encerrando o segundo livro, Sócrates reitera a importância do retrato correto dos deuses, conforme o que havia sido dito em 377e, como modelos de conduta a serem seguidos e imitados pelos guerreiros, para que sejam tementes e semelhantes a eles.

Passadas as discussões sobre como retratar os deuses, Sócrates prossegue para os mitos referentes ao Hades. É imprescindível que estejam sob vigia dos fundadores, uma vez que os guerreiros não podem abrigar em si os temores da morte (386a) – seja a sua própria, seja de outros. Com o intuito de formar bons guerreiros que prezem pela cidade e pelos seus irmãos-cidadãos, e estejam dispostos a defendê-los, deve-se reformular os mitos concernentes ao pós-morte. É necessário que os poetas “não caluniem assim sem mais o que respeita ao Hades, mas que antes o louvem, quando não as suas histórias não são verídicas (οὔτε ἀληθῆ) nem úteis (οὔτε ὠφέλιμα) aos que se destinam ao combate” (386b-c).

⁷⁰ Ele cita diversas passagens da *Ilíada* e *Odisseia*, assim como faz referências a Ésquilo, Píndaro e Sófocles (379d – 383d), a fim de exemplificar os erros dos poetas da tradição em suas descrições dos deuses.

A educação dos guardiões deve, sobretudo, fortalecer a coragem (*andreía*) (386a) – embora todos os cidadãos devam desenvolvê-la a partir da educação na *pólis*. Lembremos da definição de coragem como uma das quatro virtudes descritas no livro IV: opinião indelével sobre o que se deve ou não temer (ἴνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἢ δόξα γίγνοιτο καὶ περὶ δεινῶν, 430a). No caso dos guardiões da cidade, cuja função é proteger os cidadãos, não se pode temer a morte mais que a escravatura (386b). Além disso, não se pode considerar terrível a morte de outro homem honesto (387b) e nem considerar terrível “ser privado (στερηθῆναι) de um filho, ou de um irmão, ou de riquezas, ou de qualquer bem desta espécie” (387e), uma vez que se devem formar seres humanos menos dependentes de outrem, cuja alma seja menos abalada pelas perdas (387d). Assim, de acordo com Sócrates e assentido por Adimanto, muito do que nos conta Homero acerca desse outro mundo deve ser rejeitado, bem como os nomes “terríveis e medonhos relativos a estes lugares” (ὀνόματα πάντα τὰ δεινά τε καὶ φοβερὰ, 387b) que o poeta atribui ao reino do Hades tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, “que fazem arrepiar (φρίττειν) quem escuta” (387c).

É interessante que logo a seguir Sócrates comenta: “talvez estejam certas (ὀρθῶς) para outros efeitos” (387c), entretanto não seria útil contar aos guardiões para evitar que “devido a tais arrepios, fiquem com febre e amolecidos (θερμότεροι καὶ μαλακότεροι, como o calor amolecendo o ferro) mais do que convém” (387c). O filósofo pondera que tais expressões atribuídas ao reino do Hades talvez até pudessem estar corretas (*orthós*, e não *alethés*, aqui) para outros efeitos: é uma possibilidade que Sócrates esteja se referindo aos seus efeitos poéticos. A razão para entendermos desta maneira está em 387b, quando ele argumenta que se deve censurar Homero e outros poetas que descrevem o pós-morte dessa forma, e acrescenta: “não que não sejam poéticas e doces (ποιητικὰ καὶ ἡδέα) de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças (ἀλλ’ ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσοῦτῳ ἤττον ἀκουστέον παισὶ) e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte” (387b). Podemos compreender, então, que talvez para efeitos poéticos (estéticos, que geram prazer) esteja correto empregar tais nomes terríveis e contar os mitos desse jeito. Contudo, quanto mais poética é a narrativa, menos deve ser ouvida por

crianças e jovens. Aqui Sócrates já começa a delinear qual a melhor maneira de compor e narrar esses mitos, no contexto da educação.

Outrossim, é acordado o banimento dos “gemidos e lamentos (ὄδυμους e οἴκτους, lamentar-se e sentir pena/compaixão) dos homens célebres (ἐλλογίμων ἀνδρῶν)” nos mitos permitidos na *Kallípolis* (387d). Nesse passo, há uma crítica e censura tanto à poesia homérica quanto à poesia trágica, embora os exemplos sejam todos de Homero (388a-d). Também se critica a comédia⁷¹ (388e-389a): os guardiões não devem ser “amigos do rir” ou “amantes do rir” (*philógelos*), uma vez que, de acordo com Sócrates, “o riso violento” (ἰσχυρῶ γέλωτι) causaria uma espécie de “mudança violenta” (ἰσχυρὰν μεταβολήν) (388e). Assim, é lícito estabelecer que não se devem retratar esses modelos de homens excelentes, sobretudo os deuses, descontrolados seja por lamentos, seja pelo riso (389a) a fim de não aceitarem em suas almas esses ânimos e os imitem (388d).

Assim como a composição dos mitos deve ter como meta o fortalecimento da coragem, também é forçoso que a educação por meio da contação de mitos desenvolva a virtude da temperança (*sophrosýne*), a qual deve se estender para todos os cidadãos: “obedecer aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida” (389e). Ao passo que o conceito de temperança é apenas pincelado no terceiro livro, o livro seguinte oferece dele uma visão mais ampliada. No livro IV ela é definida como uma espécie de harmonia (*harmonía*) (431e): “a temperança é esta concórdia (ὁμόνοιαν), harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo” (432a). Nota-se que Sócrates associa a temperança à obediência aos chefes. Além disso, essa virtude também quer dizer ser “senhor de si” (κρείττω αὐτοῦ); Sócrates, no quarto livro, vai destacar o sentido paradoxal que tal expressão evoca, sendo o escravo e o senhor a mesma pessoa (431a). No entanto, ser “senhor de si” está claramente atrelado à moderação dos prazeres, dos desejos (inclusive os sexuais) e apetites, e das emoções (431c-d). Vale ressaltar que o fortalecimento da *sophrosýne* contribui para o desenvolvimento da justiça (*dikaiosýne* definida como *oikeioprágia*), a qual também será incutida nas almas dos cidadãos da *Kallípolis* por meio de mitos

⁷¹ Novamente, o exemplo é de Homero (389a). De todo modo, ainda se pode entender como, também, uma crítica à comédia.

– tal é o exemplo da “mentira fenícia” (414c), contada ao final do terceiro livro. Ou seja, a harmonia e a concórdia (*homónoia*) sobre quem deve governar (i. e., a temperança) é um passo necessário para a justiça: fazer o que é próprio, cumprindo sua própria função e respeitando os limites entre a sua e a do outro (αὐτοῦ πράττειν, em 433b, e οἰκειοπραγία, 434c). Sendo assim, é imperativo que os mitos retratem deuses e heróis que representem bem a virtude da temperança: que mostrem respeito aos chefes e superiores (389e) e que não estão sujeitos ao desequilíbrio gerado pelos desejos amorosos (390d). Sócrates vai elogiar Homero sobre a atitude de Odisseu, controlando suas emoções e exortando sua coragem (καρτερία), como um bom retrato de “atos de firmeza ante todos os perigos” (καρτερίαὶ πρὸς ἅπαντα, 390d).

Além disso, os mitos não podem reforçar o amor ao dinheiro (φιλοχρημάτων) nos guardiões e nem que eles recebam prendas (δωροδόκους) (390d). Não devem retratar crimes de raptos (sobretudo realizados pelos deuses), desrespeito aos mais velhos e homicídios (391b-c). Sócrates, embora receie acusar Homero de impiedade, por admitir ter consideração pelo poeta⁷², não pode deixar de expor que os mitos homéricos narram que “os deuses são causadores do mal” – segundo a natureza de deus defendida por Sócrates e apresentada no debate sobre os *týpoi* referentes à teologia, os deuses não podem causar o mal, pois são bons – e “que os heróis não são em nada melhores que os homens” (391d), logo “são ímpios e falsos” (οὐθ’ ὅσια ταῦτα οὔτε ἀληθῆ, 391e). Os modelos devem ser excelentes e orientar os jovens no sentido da *areté*, como dissemos anteriormente.

Em seguida, tendo examinado como se deve falar (*légein*) dos deuses, divindades (*daimon*), dos heróis e da realidade pós-morte nos mitos, falta examinar o que diz respeito aos homens. O debate é breve, comparado aos anteriores, já que, de acordo com Sócrates, falta examinar o conceito de justiça para que se possa definir o que se pode dizer sobre os homens (392c). Não obstante, mesmo faltando a definição, é lícito defender que os *poietai* e os *logopoiói*, no geral, não proferem bons discursos (*lógoi*) acerca dos homens:

⁷² Essa deferência que a personagem Sócrates tem por Homero aparece também no décimo livro, em 595c. Parece ser importante para Platão (ou para o Sócrates de Platão), de vez em quando, sobretudo em meio às suas críticas severas, mostrar o respeito pelo grande educador da Grécia. Uma figura como Homero deve ser honrada, todavia não acima da verdade – é isso que Sócrates nos conta em 595c.

Diríamos que os poetas (ποιηται) e prosadores (λογοποιοί) proferem os maiores discursos acerca dos homens (κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα): que muitas pessoas injustas são felizes (ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί), e desgraçadas as justas (δίκαιοι δὲ ἄθλιοι), e que é vantajoso cometer injustiças (ὡς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν), se não forem cobertas (εἰάν λανθάνῃ), que a justiça é um bem nos outros (ἡ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν), mas nociva para o próprio (οἰκεία δὲ ζημία). Tais opiniões, dir-lhes-íamos que se abstivessem delas (καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν), e prescrever-lhes-íamos que cantassem (ᾄδειν) e narrassem (μυθολογεῖν) o contrário. (392b).

Nesse passo, fica a lembrança dos discursos proferidos estrategicamente pelos irmãos de Platão, no início do livro II⁷³. Essas opiniões, como vimos no capítulo anterior, são o ponto de partida do diálogo *República*, representadas pelo elogio do sofista Trasímaco à injustiça e pelas provocações de Glauco e Adimanto. No escopo da *República*, seria uma possibilidade interpretar *logopoioi* como o grupo que tem como representante, no diálogo, a personagem Trasímaco (correspondendo à sofística, o contraponto da filosofia) no livro I, e o discurso que está presente na fala de Glauco no livro II, que inicia a partir da contação do Anel de Gíges, pelas similaridades dos discursos de ambos com o que foi reproduzido por Sócrates acima. Conforme defendemos anteriormente, ao contrário do sofista, o irmão de Platão não está defendendo inconsequentemente a injustiça, mas acirrando a tese de seu antecessor a fim de que Sócrates lhe dê uma justificativa melhor e suficiente em relação à que foi dada inicialmente em resposta a Trasímaco. Contudo, o discurso de Glauco, embora este não esteja de acordo com tal opinião, parece repetir crenças muito faladas na Atenas da época. É por conta dessas opiniões incutidas, seja por meio de *lógos*, seja de *mythos*, que é indispensável o debate filosófico sobre a justiça entre Sócrates, Adimanto e Glauco, e a relevância de um diálogo como a *República*. De todo modo, não será aceito, na *Kallípolis*, qualquer poeta ou “produtor de discursos” (prosador) que reproduza tais opiniões, e não será “mitologado” (“narrado”, na tradução acima) e nem cantado na cidade-justa aquilo que nos contam (*légo*) esses poetas (*poietai*) e esses *logopoioi* acerca da justiça.

⁷³ Sócrates reintroduz as opiniões expostas por Glauco no livro II: “efetivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça” (360d); “não lhe tiremos nada, mas deixemos que, ao cometer as maiores injustiças, granjeie para si mesmo a mais excelsa fama de justo” (361b); e também o que ele diz em 361c-d sobre a felicidade do injusto que parece justo e, em contrapartida, da infelicidade do justo despojado da aparência de justo.

Por fim, não se pode deixar de mencionar que todo esse debate é imprescindível para o que se propõe o diálogo *República* como uma obra filosófica, compreendendo que a sua apresentação nos livros iniciais não é acidental, mas necessária para compelir os interlocutores e os leitores a perseguirem a vida filosófica. A crítica à educação da época já está presente, como vimos no capítulo 3, desde o primeiro livro do diálogo com a personagem Céfalo. Sendo assim, é por meio das discussões acerca da *paideía* que a personagem Sócrates conduz seus interlocutores a refletirem e confrontarem a sua própria educação enquanto se elaboram os parâmetros pedagógicos para uma nova cidade.

A educação é capital para o desenvolvimento tanto da justiça quanto da injustiça, e as censuras aos poetas, grandes educadores da Grécia, sobretudo Homero e Hesíodo, é o ponto de partida para que as próprias personagens do diálogo (e os leitores de Platão) reflitam sobre as crenças que lhes foram inculcadas desde a infância, as quais representam, muitas vezes, empecilhos para a dedicação à vida filosófica. Ora, nenhum de nós (seja Platão, sejam suas personagens ou leitores) foi educado na *Kallípolis*. Logo, até para que fundemos uma cidade melhor, devemos confrontar a educação que nos foi dada e avaliá-la com seriedade.

Jonathan Lear comenta sobre o assunto e defende que a conversa sobre os mitos no âmbito pedagógico “nos ensina a ficarmos insatisfeitos com todos os mitos que ouvimos” (Lear, 2006, p. 34, tradução nossa)⁷⁴. Além disso, o intérprete ressalta que é essa mesma educação (seja ela ideal ou não), a que molda as almas dos jovens, que eventualmente irá repercutir na vida adulta, no modo com que lidamos com o mundo e, sobretudo, influenciará o nosso modo de pensar: “Sócrates está, explicitamente, tentando levar em consideração o fato de que nós nascemos em uma cultura, e no momento em que nós podemos refletir sobre ela, aquela cultura já moldou as nossas almas [...]” (Lear, 2006, p. 34, tradução nossa)⁷⁵. Assim, a educação que se recebe na infância tanto pode ser um caminho

⁷⁴ “It teaches us to be dissatisfied with all the myths we’ve heard [...]”.

⁷⁵ “Socrates is trying to take explicit account of the fact that we are born into a culture, and that by the time we can reflect on it that culture has already shaped our souls. In particular, it has shaped our souls in ways that will influence the reflection”.

quanto pode ser um obstáculo para a filosofia, uma vez que, ao moldar as almas, a educação influenciará, posteriormente, na reflexão.

Se o Sócrates de Platão quer defender a filosofia e, ainda, persuadir os jovens Glauco e Adimanto a perseguir a vida filosófica e, assim, formar novos filósofos, ele deve começar pelo princípio, isto é, pelo processo de “reeducação” dos não nascidos na *Kallípolis*. Portanto, esse momento do diálogo é altamente relevante, não só para fundar uma nova *pólis* que tenha a justiça como meta, mas também para estimular que os jovens interlocutores, os quais não foram educados na cidade-ideal, confrontem a educação que lhes foi dada antes que fosse possível refletir sobre ela. É a partir desse processo reflexivo que Platão os conduz, como um pedagogo, paulatinamente, em direção à filosofia.

4.3

A “nobre mentira” fenícia: um exemplo de mito infantil útil para a *Kallípolis*

Como uma forma de introduzir boas crenças aos futuros cidadãos da *pólis* e no intuito de persuadir toda a cidade, sobretudo, os governantes, Sócrates vê necessidade (de contar uma “nobre mentira” (*γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους*). É interessante que aqui se trata não de *kalôs*, mas *gennaîos*, cujo significado seria “nobre”, mas também, coloquialmente, tem um sentido de grande, enorme, massiva, magnífica, indubitável (Schofield, 2007, p. 138). Nesse aspecto, a mentira pode ser considerada “nobre” devido ao seu caráter cívico, ligada à devoção com a cidade, a qual, bem como lembra Santa Cruz (2006, p. 19), é um ideal amplamente aceito na cultura grega da época. Por isso, a referida mentira, a saber, o mito dito “fenício”, como um mito de origem exposto por Sócrates, não fora inventado por ele, segundo o mesmo ressalta (144d).

Dessa forma, apesar das rigorosas críticas aos poetas, o objetivo de Sócrates não é negar ou rejeitar a tradição, mas analisa-la seriamente e apontar os equívocos da educação tradicional e os problemas atrelados ao conteúdo dos mitos contados pelos poetas ao público infantil. Quanto às boas crenças e aos bons (úteis, nobres, belos) mitos (que, reconhecidamente, são poucos, de acordo com

Sócrates), podem ser aceitos e aplicados à cidade. A personagem legitima a utilidade da crença do cuidado com a cidade que já está presente na cultura grega, embora ainda seja necessário fazer ajustes e adaptações à história.

Assim, a adaptação feita por Sócrates retoma o mito de Cádmo, da autoctonia, ou seja, dos seres nascidos da terra, e, também, dos metais. Tanto a parte cadmeica, referente à origem autóctone, quanto a parte relativa aos metais não são nem um pouco estranhos aos contemporâneos de Platão. Em relação à segunda, os gregos podem reconhecer uma certa semelhança com o mito das idades de Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*⁷⁶, mas uma versão diferenciada, adaptada e sincrônica (Santa Cruz, 2014, p. 20). Talvez por isso a hesitação inicial de Sócrates em contá-lo, ao início do excerto anterior, e o reconhecimento de Glauco à relutância do primeiro (414e).

Sobre isso, Schofield destaca o constrangimento inicial de Sócrates em contar a “nobre mentira” (Schofield, 2007, p. 158), apontando para um certo desdém dos gregos da época à tradição arcaica, conflitante com a mentalidade contemporânea a Platão (ibid., p. 160). Assim como entende Paul Friedländer acerca da perspectiva da juventude grega retratada por Platão em relação aos antigos mitos, a qual os compreende como “contos da carochinha” (“old wives tales”), num caráter crítico e de certa zombaria à tradição mítica (Friedländer, 1969, p. 172).

Como apontamos no começo, a utilidade política do mito é, principalmente, direcionada à persuasão dos cidadãos, sobretudo, conforme o próprio Sócrates enfatiza, os próprios governantes da cidade, a respeito da igualdade e diferença entre os habitantes (414c). Justifica e legitima, assim, a estratificação e hierarquização da sociedade com base nas naturezas distintas, além de imprimir nas almas desde cedo a necessidade de dedicação para com a comunidade e para com seus conterrâneos e defesa de ambos (415d), visto que são todos irmãos, filhos da mesma mãe. Por serem originários da mesma terra, o mito

⁷⁶ Embora Hesíodo não seja mencionado nesse momento, em outras partes do diálogo o poeta grego é explicitamente referenciado, no que tange à sua história dos metais. Em 468e, Sócrates diz: “E não acreditaremos em Hesíodo, ao afirmar que, depois de morrerem, os homens desta raça [áurea] [...]”. Também em 546e: “dentre eles serão investidos os chefes que não têm espírito para guardião, nem para discernir as raças de Hesíodo, nem a de ouro, de prata, de bronze e de ferro que haverá no meio de vós.”

incute, também, a legitimidade do território àquele povo, ou seja, por não serem invasores, mas nascidos diretamente daquele solo, têm direito legítimo àquela terra.

Ademais, a divisão apresentada no mito pavimenta o solo para a primeira definição de justiça do livro seguinte. No livro IV, o conceito é acordado entre as personagens como “ocupar-se das próprias tarefas (*oikeiopragia*), executando cada um deles o que lhe compete na cidade” (434c), ou seja, dedicar-se a tarefas adequadas à natureza de cada um (433a) e sem interferir na função dos outros (433b).

Não obstante, a imagem evocada pelo mito sobre o passado distante, acerca do qual não se pode ter certeza, conforme exploramos anteriormente, é politicamente persuasiva, apresentada como exemplo de “nobre mentira” a ser contada desde cedo aos cidadãos e às gerações seguintes, sobretudo aos futuros governantes. Pelo seu caráter falso é contada com certa relutância; entretanto, pelo seu caráter nobre, é exortada como primeiro exemplar de “nobre mentira” (Schofield, 2007, p. 159). Por conseguinte, Sócrates insiste na contação do mito, enfatizando a nobreza do mesmo.

A parte da autoctonia do mito, familiar aos atenienses da época, tem a função de inculcar o sentido de comunidade em todos os cidadãos, como dito logo acima. Por serem filhos da mesma mãe e, portanto, irmãos, têm razões de co-habitar o mesmo território, devendo zelar pelo bem dos seus, em uma comunidade irmanada, e cuidar da mãe terra, a qual os nutriu e gerou. A imagem da família é bastante poderosa, especialmente no universo infantil no qual estará inserida (Schofield, 2007, p. 154), destacando a importância do cuidado ao público, ampliando (ou anulando) o *oikos* à esfera da pólis e, correspondentemente, ampliando a esfera do individual à comunidade, na qual os habitantes são mais que indivíduos particulares, mas participantes do todo comunitário, cujo fim último é o bem da comunidade (todo). Dessa forma, encoraja os guardiões a defenderem a terra (mãe) e os cidadãos (irmãos), além de, principalmente, compelir os governantes (os melhores dentre os guardiões) a zelarem pelo bem da cidade que está sob sua guarda.

A segunda parte, dedicada à diferenciação baseada nas excelências, tem como fundamento uma inspiração do “mito das cinco raças” de Hesíodo. Corrobora, em forma de imagem, a própria divisão social em funções específicas com base na natureza de cada um, estabelecida anteriormente pelo personagem Sócrates. Há, em um sentido, uma comunidade irmanada, onde todos estão na mesma condição de irmãos e filhos da mesma mãe, contudo, em outro sentido, a comunidade não é isenta de diferenciação e hierarquia, bem como os próprios metais nascem da mesma terra e são diferentes e possuem graus distintos. Apesar de todos serem irmãos, individualmente possuem capacidades diferentes. Como conta o mito, cada um tem na alma uma espécie de metal (ferro, bronze, prata e ouro) posto em suas almas pelo deus, dividindo e hierarquizando a comunidade, embora todos sejam igualmente necessários para a cidade. Nesse último aspecto, o mito também diviniza a origem da cidade.

Esse segundo momento do mito é fundamental para legitimar as diferentes funções a serem cumpridas por cada cidadão, baseadas na aptidão natural de cada um. Inclusive, é necessário para justificar a quem cabe governar a cidade de maneira legítima, e para que os governantes sejam reconhecidos pelos governados. O final do mito é categórico no que tange ao perigo de ser negligente com a divisão das atividades, evocando a imagem de um oráculo que profetizaria a destruição da cidade caso um guardião de ferro ou bronze a defendesse. Por meio de uma imagem bastante forte – especialmente para o grego da época –, esse final enfatiza o cumprimento da tarefa que cabe a cada um, que é adequada à sua natureza. De certo modo, nesse ponto é possível lembrar do anel de ouro tomado por Gíges, que o disfarça como se o lídio fosse, ele mesmo, da raça de ouro. No entanto, esse ocultamento permitido pelo anel não é o suficiente para transformar sua alma. A personagem continua sendo um governante inadequado, que só mantém aparência de genuíno enquanto está de posse do anel, e, por isso, levará à destruição da sua cidade.

Outrossim, é imperativo destacar o alvo principal ao qual o mito objetiva: os governantes da cidade. Deve persuadir – reforçado, posteriormente, pela educação correta (416c) – os futuros governantes a chefiarem a cidade, abrindo mão da propriedade privada, de bens pessoais e das riquezas. Segundo a história, os governantes já têm em suas almas ouro, portanto não precisam de ouro e

riquezas de fato. A rejeição dos governantes aos bens materiais é impreterível para o bem-estar da cidade, uma vez que a administração, por parte dos governantes, dos seus bens privados, em detrimento do bem comunitário e público da *pólis*, gera o despotismo, corrupção, injustiça e, conseqüentemente, a ruína da cidade (416b). No momento em que os governantes possuem “terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores dos seus bens e lavradores, em lugar de guardiões” (417b), ou seja, não estarão mais cumprindo a sua função, mas a função dos lavradores, instalando, assim, a injustiça na cidade – a partir disso surge a supramencionada definição de justiça ligada à *oikeioprágia*, “fazer o que é próprio”.

Desde cedo, os cidadãos entendem e legitimam a comunidade organizada segundo atividades diferenciadas, aceitando sem obstáculos essa crença, posto que fora moldada em suas almas na infância a partir da contação dessa “mentira nobre”. Assim, a mentira justifica o sistema social e legitima o cumprimento das próprias funções, sem despertar interesses por outras, além de reconhecer como legítimo o governo exercido por uma classe específica. Ademais, imprime nas almas dos futuros governantes a necessidade de que estes governem a cidade e induz a irrelevância, para eles, dos bens materiais.

A definição socrática de *mythos*

Expomos e contextualizamos, de maneira geral, no capítulo precedente, a relevância e a delicadeza da educação musical (i. e., pela *mousiké*). Vimos que o mito está no cerne da pedagogia infantil, embora devamos salientar que o mito não está restrito apenas a este âmbito, ou seja, os mitos não são compostos e contados apenas para as crianças – especialmente no que tange às obras platônicas. Em relação a sua função pedagógica, é por meio dos mitos que se incutem opiniões e crenças que serão ouvidas e emuladas pelas crianças e, assim como um ceramista que molda o seu barro, a *paideía* molda as almas dos jovens e imprime nelas os valores culturais e sociais da comunidade. Diante deste prisma, a cautela e o cuidado na forma de conta-los ao público infantil é essencial.

Voltemos, então, para o início da conversa sobre a *paideía*. Sócrates abre o debate unindo *mythos* e *lógos* para a educação dos guardiões (376d). Temos como base a tradução em português de Alice Haddad desta passagem, em contrapartida à de Pereira⁷⁷, sobretudo porque evidencia a presença da palavra *mythos* e *lógos* na frase e intenta destacar uma provável ambiguidade arquitetada por Platão por conta do emprego de *lógos* no dativo: “Assim como em um mito, [mitologando]⁷⁸ e ociosos estando, eduquemos os homens pelo [ou em] *lógos* (λόγῳ)” (Haddad, 2008, p. 37, com modificações⁷⁹).

Em relação à ambiguidade, muito bem observada e destacada por Haddad, é relevante ser ressaltada de modo a que possamos entender o *lógos* aqui empregado de duas formas: como “instrumento da educação (discurso ou palavra dirigida aos guardiões)” e/ou como “instrumento pelo qual os interlocutores tratarão do assunto (discurso ou palavra usada entre os personagens na construção da cidade)” (Haddad, 2008, p. 37). Parece que ambos os sentidos se apresentam

⁷⁷ “eduquemos estes homens em imaginação (λόγῳ), como se estivéssemos a inventar uma história (ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές) e como se nos encontrássemos desocupados” (376d).

⁷⁸ A adição do neologismo “mitologar” é inteiramente nossa. Conforme fizemos de outras vezes, é de nossa escolha proposital utilizar essa expressão a fim de ressaltar o verbo *mitologéo* presente em passagens como essa.

⁷⁹ Cf. nota 34 desta dissertação.

igualmente na discussão – por isso a provável intencionalidade de Platão na construção da frase. Nesse aspecto, também não vemos uma necessidade de escolha por um caminho ou outro, mas sim que ambas as noções podem estar em jogo aqui, vide a sua proposital ambiguidade. Parece haver, então, uma complementaridade entre dois planos: educar com discursos, ou seja, mediante discursos, como instrumento da educação; e educar em discurso, ou seja, não na realidade, mas seguindo os discursos e raciocínios da conversa.

Em especial, interessa a nossa pesquisa a justaposição de *mythos* e *lógos* nesse passo, visto que não aparenta haver uma oposição entre os dois, tampouco predileção por um deles, mas sim a necessidade de uni-los no que tange à educação dos cidadãos da *Kallípolis* e, também, como veremos mais adiante, à condução da *politeia* “mitologada em *lógos*” (501e)⁸⁰. Sendo assim, também parece haver uma complementaridade entre o mito (μύθος, também no dativo) “mitologado”, isto é, contado ou narrado, e o *lógos* como discurso ou palavra, ambos objetivando a boa formação dos cidadãos, a qual levará ao florescimento da justiça.

Nesse sentido, a pedagogia proposta por Sócrates e seus interlocutores prescreve a contação de mitos, porém não da mesma forma que os poetas da tradição os contam. Talvez a diferença aqui seja a inclusão de *lógos*, de forma a ter um discurso (*lógos*) que oriente os mitos, distinguindo-os daqueles narrados pelos poetas. Assim, contar os mitos de modo a educar os jovens em e por meio de *lógos*, de discurso. A educação, portanto, será através do *lógos* e em *lógos*, e através do *mythos* e em *mythos*, costurando as fronteiras dessas duas espécies de discurso, e tecendo o diálogo *República*, no qual, apesar da massiva crítica aos mitos, os limites entre *mythos* e *lógos* podem não ser tão facilmente discerníveis e delimitados.

A passagem 376d citada acima será o nosso norte nesse capítulo (e também no subsequente) e voltaremos a mencioná-la ao longo da discussão. Mas, por agora, isso nos basta para ingressarmos na definição de *mythos*, a qual é exposta, imediatamente, em sequência:

⁸⁰ Exploraremos mais ambas passagens (376d e 501e) em conjunto no próximo capítulo.

- Ora, começaremos por ensinar primeiro a música do que a ginástica?
- Pois não!
- Inklus na música a literatura (λόγους), ou não?
- Decerto.
- Mas há duas espécies de literatura, uma verdadeira, e outra falsa? (λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον)
- Há.
- E ambas serão ensinadas, mas primeiro a falsa?
- Não entendo o que queres dizer.
- Não compreendes - disse eu - que primeiro ensinamos fábulas às crianças (τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν)? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades (τοῦτο δὲ πού ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ). E servimo-nos de fábulas (μύθοις) para as crianças antes de mandarmos para o ginásio (376e-377a)

Primeiro, conforme discorreremos no capítulo 4, é acordado entre as personagens que o modelo pedagógico será o tradicional: música para a alma e ginástica para o corpo, sendo que primeiro se começa pela *mousiké* e depois se segue para a *gymnastiké*. Então, iniciando pela educação musical, ele apresenta que há discurso (*lógos*) na *mousiké*. Em seguida, a personagem divide em dois os tipos de discursos (*lógoi*): um verdadeiro (*aléthés*) e outro falso (*pseûdos*), e declara que ambos serão ensinados na cidade (376e). Assim como na divisão entre música e ginástica, Sócrates diz que primeiro se ensinará o discurso falso e depois o verdadeiro. Já nesse passo, é possível vislumbrar a complementaridade entre *mythos* e *lógos* mencionada por Sócrates em 376d. O *lógos* será ensinado aos cidadãos: o falso e, posteriormente, o verdadeiro. Vale ressaltar que nos diálogos *Crátilo* e *Sofista*, Sócrates apresenta uma distinção similar entre dois tipos de *lógos*, um verdadeiro e um falso: “haveria, então, discurso verdadeiro e discurso falso?” (οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής) (*Crat.* 385b), ou seja, pode existir tanto um verdadeiro quanto um falso. O mito, nesse caso, é uma espécie de discurso falso, mas que não é, em si, inteiramente falso, uma vez que contém verdades. Assim, nem todo *lógos* falso é mito.

É possível defender, como faz Jacyntho Brandão em seu artigo *O Mito como Terceira Espécie de Lógos* (2013, pp. 15-23)⁸¹, a tese de que o mito, devido a sua natureza mista, seria um outro tipo de *lógos*, como se fosse de uma terceira espécie, tal qual seu título sugere. No entanto, diferentemente de Brandão, não

⁸¹ BRANDÃO, O Mito como Terceira Espécie de Lógos (República 376d-392c). In: GREIN, E.; TAVARES, R. (org.). **O Sagrado, a arte e a filosofia**. Volume II. 1ª ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2013.

compreendemos a possibilidade da mistura do falso com o verdadeiro no discurso mítico como uma terceira espécie de *lógos*. Entendemos que parece haver mais evidências textuais para que se justifique a sua presença no discurso falso, vide que o próprio Sócrates explicita que são dois os *eíde* de *lógos* em 376e (λόγων δὲ διπλὸν εἶδος). Ainda, a personagem apresenta, posteriormente, uma diferenciação de *pseûdos* entre “verdadeira mentira (*alethôs pseûdos*)” e “mentira por palavras (*tò en toîs lógois*)” (382a-d). Dessa forma, é mais razoável admitir o mito como uma espécie de *lógos pseûdés* (apesar da possibilidade, segundo a sua definição, de ser composto pela mistura com o verdadeiro), sobretudo por conta da repetição da temática do falso envolvendo a discussão do mito no contexto pedagógico.

Talvez compreender *mythos* como uma terceira espécie tenha como objetivo principal abrandar, nem que seja em parte, a crítica de Platão aos mitos e aos poetas. No entanto, pensamos que, mesmo reconhecendo a intencionalidade socrática em classificar o mito como discurso falso, essa distinção entre falso e verdadeiro (ou mentira e verdade) não é, no todo, uma crítica severa aos mitos – e é isso que exploraremos neste capítulo.

Em resposta à confusão de Adimanto sobre o que seria o ensino desse *lógos pseûdés*, então, o mestre traz uma definição de mito: τοῦτο δὲ πῶς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ, “como um todo os mitos são mentiras embora contenham em si verdades” (377a). Nesse passo, o mito é definido como *lógos*, especificamente um tipo falso (*pseûdos*) de *lógos*. Contudo, dentro do universo do *lógos* falso, aqui em contraste ao verdadeiro, o discurso mítico tem uma forma diferenciada de ser: ele é, no todo, falso, porém contém verdades.

Não há exatamente um consenso acerca da eleição de um só termo capaz de traduzir *pseûdos*, sobretudo nesse contexto; tradutores e intérpretes tendem a comumente traduzi-lo por “mentira”, “falsidade” ou, em uma tendência mais contemporânea, “ficção”. As três traduções são relevantes e oferecem diferentes perspectivas, sentidos e interpretações em relação à definição de *mythos* como *pseûdos* que contém verdades. Nesse aspecto, o termo não possui um significado unívoco capaz de contemplar as diversas possibilidades de sentido em todos os contextos. Ademais, a opção por uma tradução está intrinsecamente interligada a uma forma interpretativa do que se entende sobre esse conceito na temática dos

livros II e III, de forma a compreender os sentidos de *pseûdos* e sua presença na educação dos guardiões, bem como contemplar a possibilidade e os limites de ampliar essa conceituação, com seus diferentes sentidos (i.e., “mentira”, “falsidade”, “ficção”, etc) a todo e qualquer mito (seja da tradição, seja de Platão).

De maneira geral, *pseûdos* tende a ser traduzido por “mentira”, sendo esse termo mais elástico e capaz de suprir mais ocorrências – como a justificativa socrática para a utilidade da mentira em alguns casos, em resposta à definição de justiça dada por Céfalo em 331c –, embora esse não seja o argumento central para a eleição desse termo. Sobre a escolha do termo “mentira”, ela tem sua relevância pois mantém o contraste com *alethés*, verdade, bem como a tradução por “falsidade”, de modo a enfatizar essa distinção estabelecida pelo próprio Sócrates.

No geral, parece que a tradução por “mentira” tende a salientar uma interpretação voltada para o âmbito político dos mitos no contexto dos segundo e terceiro livros da *República*: dar ênfase à função política do mito como uma maneira de, sobretudo, persuadir politicamente os cidadãos da cidade (exemplificado pela contação do mito fenício ao final do livro III); compreender alguns mitos e algumas mentiras como moralmente úteis e boas para a cidade; e intensificar a crítica aos mitos e aos poetas ao compreender e destacar a mentira como um aspecto do discurso mítico. Parece haver uma intenção provocativa na utilização desse termo, mesmo que o intérprete venha a justificá-la de maneira razoável – como julgamos ser o caso de Malcolm Schofield em seu artigo *The Noble Lie* (2007, pp. 138-164)⁸². O autor sublinha continuamente o caráter proposital de sua interpretação da definição de mito por “mentira”, de forma a contextualizar e enfatizar, conforme pudemos compreender, os mitos em sua função eminentemente política. É claro que as traduções por “falsidade” ou “ficção” não necessariamente abandonam interpretações políticas envolvendo os mitos, todavia.

Em outros casos, sob um ponto de vista de âmbito moral, “mentira” parece evocar um sentido de engano, erro ou dissimulação, ou seja, a mentira contada para enganar, confundir, ocultar propositalmente a verdade, tirar vantagem sobre o outro. Não entendemos ser esse sentido que está implícito no conceito de *mythos*

⁸² SCHOFIELD, Malcolm. The Noble Lie. In: FERRARI, G. R. F. (ed) **The Cambridge companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

desenvolvido por Sócrates na *República*, sobretudo acerca das histórias a serem contadas na *Kallípolis*. É nessa linha interpretativa que se atribui duras críticas a Platão e sua *politeía*, uma vez que seria lícito aos governantes mentir e enganar seus cidadãos, sendo os mitos um dos veículos dessas enganações perversas, para que se conformem com o regime imposto e obedeçam – é também, mas não só, a partir disso que tecem acusações de totalitarismo à forma política inventada por Platão⁸³. Claro, a linha é tênue e interpretações como essas demonstram esse fato. Entretanto, conforme vamos discutir em partes deste capítulo, há diversos indícios para compreender os mitos nesse contexto pedagógico e político dos livros II e III que podem contradizer interpretações como essa. De todo modo, é necessário salientar que *psêudos* também pode ser compreendido por engano ou erro, sendo esse sentido mais ligado ao que Sócrates chama de *alethôs psêudos*, verdadeira falsidade, em 382a, sem a mistura com o verdadeiro que está presente na definição no passo 377a.

Por um caminho mais “neutro” (expressão emprestada de Schofield⁸⁴) ou, conforme a nossa compreensão, seguindo uma vertente mais razoável, a tradução do termo grego por “falsidade” nos convoca a pensar os mitos sob outras perspectivas. Esse aspecto salienta o sentido de “inverificabilidade”, em um escopo não somente moral e/ou político, mas epistemológico. É imprescindível, nesse momento, lembrar a distinção apresentada por Brisson (2004) entre discurso verificável e inverificável, a qual mencionamos no segundo capítulo. O discurso mítico, um tipo de *lógos* falso, seria um discurso sobre uma realidade inacessível, seja para o intelecto, seja para os sentidos ou no que se refere a um passado distante o qual não é possível acessar direta ou indiretamente (Brisson, 2004, p. 23) – conforme afirma o próprio Sócrates em 382d: “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?”⁸⁵. Além disso, Sócrates nos conta que os mitos se dirigem ao domínio dos “deuses, daimones, heróis, habitantes do Hades e homens do passado” (392a), por isso a nossa incapacidade de verificá-los (idem, 1998, p. 137). Entretanto, a sua natureza inverificável não é

⁸³ Como é o caso emblemático das críticas de Popper a Platão e à *República* em sua obra *A sociedade aberta e seus inimigos*, cujo primeiro volume é intitulado “o sortilégio de Platão”.

⁸⁴ Schofield, 2007, p. 164

⁸⁵ “ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρησίμων ποιοῦμεν;”

razão para sua exclusão do processo pedagógico da cidade ou do discurso filosófico empregado por Platão em suas obras (inclusive na *República*, aqui em questão), uma vez que o mito continua central na educação dos guardiões da *pólis* e é um instrumento demasiadamente utilizado por Platão na construção de seus diálogos e na jornada filosófica que ele propõe.

Com efeito, de acordo com sua definição, os *mythoi* não são inteiramente discursos falsos, mas um discurso misto (382c), ou seja, que contém verdades: um discurso falso, mas que expressa e transmite certas verdades. Segundo Schofield, o mito é “literalmente falso e enganoso se acreditado como verdade factual” (Schofield, 2007, p. 143, tradução nossa)⁸⁶, ou seja, em seu sentido literal, claramente é falso e, se tomado como literalmente verdadeiro, pode ser enganoso. Todavia, como afirma o intérprete, o mito pode cumprir uma função educativa, uma vez que a própria cultura é saturada de mitos (ibid.).

Outrossim, o conceito de *mythos* proposto por Sócrates também nos leva a contemplar mais uma tradução, de modo a compreender o sentido de mito como esse discurso misto, *pseûdos* que contém verdades. Em oposição à verdade factual, a noção de *mythos* como “ficção” ou discurso ficcional também nos parece ser relevante. Ao contrário de “falsidade” e “mentira”, a escolha por “ficção” oculta o contraste apresentado por Sócrates ao classificar o discurso mítico como *lógos pseûdés*, sendo essa uma razão para que alguns intérpretes rejeitem essa tradução. Em contrapartida, a utilização desse termo para designar a definição de mito em 377a é bastante aprazível para nós leitores contemporâneos. Não nos surpreende, em um primeiro momento, chamar mito de ficção, ao contrário do choque inicial quando nos deparamos com o termo “falsidade” ou “mentira” como parte da definição de *mythos*. É do nosso vocabulário habitual a distinção entre os termos “fato” e “ficção” ou “literal” e “ficcional”, e faz sentido a sua aplicação no contexto dos mitos como um discurso ficcional, ou seja, não literal, simbólico. Faz sentido, ainda, pensar a obra *República* como uma ficção (com seus diferentes e coloridos cenários, conversas e personagens, ainda que esses últimos sejam históricos), a qual, no seu interior, fala sobre ficção.

⁸⁶ “In other words, the culture is and must be saturated with myths that are literally false, and deceptive if believed to be factually true.”

María Isabel Santa Cruz, em seu artigo *Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón* (2014, pp. 12-29)⁸⁷, defende a interpretação da definição de *mythos* por “ficção” no sentido em que são “fabulações”: “os mitos são *pseûdos* enquanto ficções ou fabulações, ou seja, são invenções imaginárias (com uma aparência de credibilidade) e, como tal, não correspondem a fatos reais” (Santa Cruz, 2014, p. 15, tradução nossa⁸⁸). Dessa forma, estabelece-se a oposição entre verdade e falsidade a partir das noções de factual e fictício, no que tange ao campo do discurso mítico; em um sentido literal, o mito é um discurso falso, enquanto é uma fabulação. Adicionalmente, é possível compreender a concepção de ficção de maneira conjunta ao discurso inverificável defendido por Brisson, já que o discurso ficcional também não seria verificável. É possível transpor o termo ficção também aos mitos platônicos e filosóficos, não sendo restrito apenas ao escopo da educação dos guardiões: seriam invenções platônicas que não correspondem a fatos reais, cuja verdade não está ligada à sua literalidade ou verdade factual, mas a uma ideia de verdade de sentido – sobre isso trataremos mais à frente.

Não obstante, há outros sentidos de *pseûdos* ao longo da discussão que não se encaixam na ideia de ficção. Aqui estamos somente tratando da definição de *mythos* em 377a, a qual nos interessa entender como ficções e, também, como falsidades ou mentiras que contêm verdades. É relevante não dispensar as noções de falsidade e mentira, uma vez que a ambiguidade de verdade e falsidade intrínseca à conceituação é essencial para compreender tanto a crítica socrática aos mitos tradicionais, sobretudo os de Homero e Hesíodo, quanto a sua proposta de mitos infantis, sobre os quais estamos tratando no contexto dos livros II e III.

Diante disso, o uso de ficções e falsidades, direcionadas ao público infantil e futuros cidadãos da *Kallípolis*, são úteis e apresentam funções pedagógicas, éticas, políticas e, ainda, pegando emprestado o termo de Jonathan Lear, “proto-filosóficas”⁸⁹. Logo, o mito como *lógos pseûdés* e “mentiras que contêm

⁸⁷ SANTA CRUZ, M. I. Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón. *Sapere Aude*, v. 5, n. 10, p. 12-29, 18 nov. 2014.

⁸⁸ “Los mitos son *pseûdos* en tanto ficciones o fabulaciones, esto es son invenciones imaginarias (con visos de credibilidad) y en tal sentido no responden a hechos reales.”

⁸⁹ Lear, J. 2006, pp. 32 e 34. E também estamos de acordo com a tese de Rasmus Sevelsted sobre os mitos infantis usados para comunicar (certas) verdades filosóficas (Sevelsted, 2021, p. 115). Nesse caso, opomo-nos, em parte, à concepção de Kathryn Morgan, que defende haver apenas

verdades” não representaria, nesse caso, um rebaixamento do discurso mítico em relação ao argumentativo. Mas os mitos seriam ficções e falsidades em um universo próprio, no qual o discurso argumentativo não é eficaz, no sentido persuasivo, e nem adequado, em referência ao público infantil ao qual se destinam esses mitos, além de ser limitado no que tange à inverificabilidade em relação ao assunto que é narrado pelos mitos.

5.1

Mythos e pseûdos

A narrativa mítica, por ser uma falsidade contendo verdades, tem um caráter ambíguo, ou seja, em certo sentido é falso, em outro é verdadeiro. Nesse passo, a mentira pode ser tanto prejudicial e ignóbil aos homens e à cidade, quanto boa e útil aos homens, por isso ela é comparável a um *phármakon* (389b). Todavia, pode parecer contraditório reduzir o mito a, no geral, uma mentira. Afinal, conforme o próprio Sócrates admite no livro III, se deve ter “alto apreço à verdade” (ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον) (389b). Como seria possível, então, aceitar mentiras e, concomitantemente, ter em alta conta a verdade?

Sobre a questão da mentira ou falsidade (*pseûdos*), presente na definição de *mythos*, Sócrates, apesar de defender que se deva ter “alto apreço à verdade” (389b), não despreza e rejeita a mentira por inteiro na *República*. Lembremos da refutação de Sócrates à primeira definição de justiça da obra, proposta por Céfalo, como “dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou” (ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂ ἄν λάβῃ τις ἀποδιδόναι, 331d). Em resposta ao que Céfalo entende como a essência da justiça, Sócrates questiona-o se em todos os casos isso seria justo, exemplificando um caso em que seria justo tanto mentir quanto não restituir armas: quando outrem não está em seu perfeito juízo (331c). Se essa pessoa está tomada de loucura, é lícito lhe contar mentiras e ocultar a verdade. Assim, já no primeiro livro, não se nega a utilidade da mentira em determinados casos e, inclusive, admite-se, nessas situações específicas, estar em harmonia com a

implicações éticas, políticas e pedagógicas em relação aos mitos infantis (Morgan, 2004, p. 163 e 180).

justiça. Esse argumento retorna no livro seguinte, em 382c, onde Sócrates justifica a utilidade da mentira, *pseûdos*, sendo ela útil (χρήσιμος) sob forma de remédio (φάρμακον), ou seja, a mentira como *pharmakón*, em uma determinada dose, como se fosse de maneira terapêutica, pode ter utilidade.

Sobre a utilidade da mentira, agora no contexto do livro II, Sócrates primeiro estabelece uma diferença fundamental entre dois sentidos de *pseûdos*: a “verdadeira falsidade” (*alethôs pseûdos*) (382b) e “falsidade em palavras” *tò en toîs lógois* (382b-c). O primeiro consiste na ignorância na alma, sendo detestada tanto pelos homens quanto pelos deuses, posto que engana “na parte principal de cada um e sobre os assuntos principais” (ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα οὐδεις ἐκὼν ἐθέλει, 382a), enquanto o outro é (uma espécie de) falsidade por palavras (*lógoi*), a qual não é completamente isenta de verdade (382c), e, justamente por isso, é útil aos homens (382d).

Atentemos, portanto, que a crítica aqui não se dirige meramente à falsidade no geral, mas a um tipo: a do primeiro tipo, a verdadeira falsidade. Sendo ela uma falsidade autêntica, que, apesar de estar justaposta a *alethés*, nada tem de verdadeiro – ou melhor, o que tem de verdadeiro é ser falsa. É esse a espécie de falsidade ligada, intrinsecamente, ao engano e erro, e que, por isso, deverá ser purgada da educação e banida da cidade. É erro e engano sobre a verdade (περὶ τὰ ὄντα), ou seja, sobre o que as coisas são, instalando a ignorância (ἀμαθής) na alma (382b). A personagem fala de *amathía*, sendo essa ignorância derivada da má educação, a qual é enganosa sobre os “assuntos principais” (τὰ κυριώτατα) e sobre as coisas que são (τὰ ὄντα). Além disso, segundo Sócrates, *alethôs pseûdos* é a “ignorância (ἄγνοια) que existe na alma da pessoa enganada”, ou seja, é uma condição de ignorância da alma, que permanece naquele que foi enganado como resultado da má educação.

Em contrapartida, a “falsidade em palavras” (*tò en toîs lógois*), seria uma forma de falsidade verbal ou discursiva. Sócrates define esse outro sentido de *pseûdos* como “uma imitação (μίμημά) do que a alma experimenta (παθήματος) e uma imagem (εἶδωλον), que surge posteriormente” (382b-c). Esse passo parece arrematar a definição de *mythos* de 377a, como um *lógos* falso, mas que contém verdades, uma vez que não é uma falsidade pura, sem mistura. Ao contrário da

“verdadeira falsidade”, a “em palavras” não engana sobre os temas principais e nem sobre o que as coisas são, mas é *mimemá* e *eídolon*, ou seja, não é uma falsidade completamente isenta de mistura (382c).

Assim como a mentira da mesma espécie da que Sócrates exemplifica de modo a refutar a concepção de Céfalo sobre a justiça, que é útil (terapeuticamente) aos inimigos e aos amigos a fim de desviar qualquer má ação desses (382d), as ficções também serão. O discurso ficcional, no caso da composição de mitos, “por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado” (382c), acomodando “o mais possível a mentira à verdade”, também seria útil (382d). Em outras palavras, em ocasiões inverificáveis, ou seja, que não estão passíveis à verificação por se tratarem de um universo para além do intelecto e sentidos – tal é o caso do passado distante, exemplificado por Sócrates nesse passo, mas não somente –, o que nos resta é inventar ficções, ou seja, compor e narrar mitos aproximando-os, da melhor maneira possível, da verdade.

A crítica central de Sócrates aos mitos não diz respeito ao fato de as histórias serem falsas no sentido literal, por serem ficções, mas ao conteúdo e à forma de contá-las. Por isso a sua censura a Homero, Hesíodo, aos tragediógrafos e comediógrafos, já que, de acordo com Sócrates, não haveria componente verdadeiro em suas histórias, sobretudo referente à maneira “sem nobreza” que retratam os deuses e heróis. Ademais, no intuito de destacar o caráter moral da nobre falsidade, Sócrates destaca que mesmo se as histórias narradas pelos poetas fossem verdadeiras, seria danoso contá-las às crianças (378a), da mesma forma que não seria bom contar a verdade para uma pessoa que não se encontra em seu perfeito juízo, já que, em ambos os casos, não há completo domínio da razão. Por isso é imperativo ao processo formativo a elaboração de histórias “compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude” (378e) e a vigilância aos mitos contados pelos poetas (401b).

Da mesma maneira que o *phármakon* é, ao mesmo tempo, remédio e veneno, há, também, nos mitos uma ambiguidade similar, isto é, em um sentido é falso enquanto em outro é verdadeiro. Logo, é necessário saber a dosagem do sentido falso dos mitos para que não incida na falsidade autêntica, enganosa e resultado da ignorância. A falsidade, para ser útil aos homens, deve ser

administrada sob forma de remédio e justa e exclusivamente por aqueles que mais têm ojeriza à mentira: os reis filósofos, os que têm como meta o bem da cidade (389c), da mesma forma que só os médicos são os indicados a receitar os remédios a seus pacientes. Bem como a administração do remédio deve ser feita pelo médico, a contação de mentiras no âmbito político e pedagógico deve estar restrita à alçada dos governantes, não cabendo a nenhum outro cidadão mentir. Os chefes da cidade, modelados por uma educação específica com critérios rigorosos, são os únicos indicados a mentir, justamente por sua ojeriza à mentira e alto apreço à verdade.

Sendo assim, o caráter falso ou mentiroso dos mitos, em geral, não entra em conflito com as ideias defendidas pelo Sócrates de Platão, ou seja, não chega a macular o apreço e o amor pela verdade (389b) por todos os membros da *pólis*. Além disso, a análise entre os tipos de *pseûdos* legitima o uso de certas mentiras e certas ficções na cidade, as quais são necessárias como formas de inculcar crenças ética e politicamente úteis aos cidadãos.

Diante desse cenário de adoção de ficções como método pedagógico útil à cidade-ideal e da censura e condenação das “mentiras sem nobreza” dos poetas, Sócrates dá um exemplo de ficção, no sentido de fabulação, politicamente útil a ser contada aos cidadãos da cidade sobre as suas origens: é o exemplo da “nobre mentira” fenícia que Sócrates elabora no final do livro III (414d – 415c). Essa história é falsa em sentido literal, mas é verdadeira como forma de ficção sobre um passado distante – e, por isso, sua verdade factual não é possível de ser verificada – por apresentar a todos os cidadãos da cidade, na infância, crenças que Sócrates considera ética e politicamente desejáveis sobre as suas origens e a da *pólis*; legitimar a divisão com base nas excelências; e, sobretudo, persuadir os futuros filósofos a governar.

5.2

Mythos e alethés

Pode parecer trágico o enquadramento do universo mitológico no âmbito do *pseûdos*, como se ele sempre estivesse aquém da verdade, condenado sempre a ocupar o espaço destinado ao discurso falso. E, talvez, em certo sentido, seja assim, principalmente se estivermos falando dos mitos gregos tradicionais. O enfoque ao aspecto falso ou mentiroso dos mitos parece ser tema central em muitas discussões sobre a concepção platônica de *mythos*, seja para justificar as escolhas de Platão, seja para criticá-lo.

Contudo, embora esteja presente em sua definição seu aspecto *pseûdos*, a guinada para a inclusão dos mitos tanto no processo pedagógico a partir dos mitos infantis, quanto a contação de outros mitos em diversos contextos a outros públicos, está ligado, sobretudo, ao seu aspecto *alethés*. Entendemos que o foco que Sócrates parece entonar na definição de *mythos* não está tão ligado ao seu caráter “mentiroso” ou falso, ao passo que o aspecto diferencial em sua definição parece residir no seu sentido verdadeiro, o mais próximo da verdade possível (382d).

Todavia, esse aspecto verdadeiro não está fundado numa verdade factual que está encoberta, velada e adornada por uma narrativa fictícia ou fantástica, conforme muito bem pontua Maria Isabel Santa Cruz (2010, p. 72-74)⁹⁰ em seu outro artigo *A Propósito del Mito em Platón: falsedad y verdad*. Essa verdade é de outra ordem, não ligada a um fato concreto ou histórico, mas ao que não se pode verificar – e mesmo se algum dia pudesse ser verificado e ser comprovada a sua verdade efetiva, não seria por essa razão que ele deveria ser contado. Sobre isso, lembremos aqui também da discussão no *Fedro*, em que Sócrates e a personagem homônima conversam amigavelmente sobre o local onde dizem ter ocorrido o rapto de Orítia por Bóreas (229b – 230b). É interessante notar o espanto do rapaz ao perguntar a Sócrates se o segundo acredita que há verdade nessa mitologia (229c), como se fosse surpreendente alguém, ainda mais o grande mestre Sócrates, acreditar que tal fato tenha realmente se passado. Em resposta a Fedro, o

⁹⁰ SANTA CRUZ, María Isabel. A Propósito del Mito em Platón: falsedad y verdad. In: DE TOBIA, Ana M. Gonzáles (ed.). **Mito y performance: De Grecia a la modernidade**. La Plata: UNLP. FAHCE. Centro de Estudios Helénicos, 2010.

filósofo demonstra pouco interesse em se debruçar nas hipóteses levantadas por muitos sábios sobre o que pode ter acontecido naquele local que deu origem à história, se pode ter havido de fato a morte de uma menina e daí proviria o mito (Santa Cruz, 2010 p. 73).

Ainda segundo Santa Cruz, a verdade do mito não significa despir a história da sua forma narrativa a fim de encontrar um fato real que tenha se passado, mas sim que no mito se “encerra e transmite uma verdade, não uma verdade histórica seguramente, mas sim uma verdade de sentido que deve ser reconhecida” (ibid., p. 75, tradução nossa⁹¹). Ademais, seria impossível, conforme pontuamos neste capítulo, verificar, factual e historicamente, a verdade de cada mito, uma vez que suas histórias escapam aos sentidos (como é o caso da história do rapto de Orítia e o caso da mentira fenícia contada por Sócrates no livro III da *República*).

Essa “verdade de sentido”, compreende a autora, pode ter relação com o que os gregos entendem por *ὑπόνοια*, como um “significado profundo” ou “intenções subjacentes” (ibid. p, 75, tradução nossa⁹²). Nesse ponto, Lear também concorda com o sentido de *hypónoia* para se designar a verdade dos mitos, como um “under-thought”, ou seja, um pensamento que “entra à nossa psique por debaixo do radar do pensamento crítico” (Lear, 2006, p. 27, tradução nossa⁹³). É nesse sentido “hiponoético” (neologismo proposto por Santa Cruz⁹⁴) que está o cerne da verdade do mito, como uma ficção que transmite certas verdades, as quais estão por debaixo, ou seja, têm um sentido mais profundo e não factual ou histórico. Como é o caso da “nobre falsidade” cujo sentido verdadeiro é, de maneira geral, a ideia de cuidar bem da cidade e de seus concidadãos e respeitar as diferenças entre as excelências, conforme discorreremos no item anterior.

Ademais, em contrapartida a algumas concepções que entendem a função dos mitos na *Kallípolis* restrita à ordem da ética e política, buscamos ampliar a ideia de que há transmissão de (certas) verdades filosóficas nos mitos, como a

⁹¹ “El mito encierra y transmite una verdad, no una verdad histórica seguramente, pero sí una verdad de sentido, que debe ser reconocida”.

⁹² “[...] el significado profundo, las intenciones subyacentes”.

⁹³ “Hyponoia is quite literally the under-thought. Indeed, it is an “under-thought” in another sense: it enters the psyche beneath the radar of critical thought.”

⁹⁴ Santa Cruz, 2010, p. 84.

teologia, a concepção de estabilidade e perfeição, o retrato do Hades e o pós-morte, desde a infância. Morgan (2004) defende que os mitos contados na cidade construída por Sócrates e seus interlocutores, “não tem nenhuma implicação filosófica ou metodológica para sua audiência (embora tenha implicações éticas e políticas)”, eles têm um propósito “educacional e moral, ao invés de intelectual” (Morgan, 2004, p. 163, tradução nossa⁹⁵). Não discordamos que eles cumprem uma função pedagógica, moral e política, afinal esses mitos plasmam a alma e transmitem modelos virtuosos a serem imitados, sobretudo a fim de incutir a coragem nos guardiões – e, como afirmado anteriormente, o mito fenício do livro III tem claramente uma função política. Entretanto, parece estranho não atribuir nenhuma função filosófica (ou proto-filosófica) ou intelectual aos mitos contados na *Kallípolis* sendo eles uma forma de transmitir certas verdades e sendo aplicados adequadamente à pedagogia infantil.

Segundo Rasmus Sevelsted, “os mitos podem ser pensados como histórias fictícias cujo propósito é explicar e disseminar verdades filosóficas para os cidadãos, em vez de simplesmente doutriná-los” (Sevelsted, 2021, p. 127, tradução nossa⁹⁶), ou seja, mesmo que não haja uma explicação argumentativa prévia à contação dos mitos – critério necessário para que Morgan considere um mito filosófico, que nos conduza na exploração da verdade –, não se pode negar que há alguma implicação de ordem intelectual e filosófica, embora não seja adequado o uso de argumentos na educação das crianças em virtude da sua incipiência racional nessa idade.

Nesse passo, devemos lembrar dos dois critérios de verdade e utilidade principais dos *mythoi*: (1) “acomodar o mais possível a mentira à verdade” (382d), em relação aos “assuntos principais” (τὰ κυριώτατα) e sobre as coisas que são (τὰ ὄντα), sobretudo retratando verdadeiramente o modo de ser verdadeiro dos deuses, seguindo os *týpoi* respeitantes à teologia (379a), e (2) orientar os guerreiros “no sentido da virtude” (378e), contando belas fábulas e rejeitando aquelas prejudiciais à cidade. O estabelecimento de critérios para a contação de mitos (e eventual censura de outros) é essencial para que sejam úteis para a cidade e conservem o aspecto verdadeiro presente na definição em 377a; para que,

⁹⁵ “[...] myths of this type have an educational and [...] moral, rather than an intellectual purpose”.

⁹⁶ “the myths may be envisioned as fictional stories whose purpose is to explain and disseminate philosophical truth to the citizens, rather than simply indoctrinate them”.

contados e imitados desde a infância, promovam o florescimento da justiça e reproduzam crenças verdadeiras.

De acordo com Sócrates, os poetas da *Kallípolis*, a fim de comporem belas histórias, devem seguir os *typoi* referentes à teologia estipulados pelos fundadores da cidade, para compor seus mitos. Esses mitos devem seguir os dois critérios principais mencionados acima, atentando, sobretudo, ao desenho correto dos deuses e heróis, respeitantes à concepção platônica de Deus: essencialmente bom e, por isso, não pode ser causa dos males (379b); não engana e nem ilude (382e); e nem se metamorfoseia ou muda de forma, pois é um ser simples (380d) e, por ser o melhor, não está sujeito a alterações (380e). É imprescindível retratar corretamente o modo de ser dos deuses e heróis (377e) para os jovens ainda em processo de desenvolvimento da sua capacidade racional, a fim de que sejam “tementes aos deuses” e, também, “semelhantes a eles (θεῖοι γίγνεσθαι), na máxima medida em que isso for possível ao ser humano” (383c).

É interessante traçar um paralelo desse modelo a ser seguido pelos poetas, sobretudo no que tange à estabilidade cosmética como perfeição, com o sexto livro da *República*, em especial 500a-d. Nesse momento, a discussão já é outra, já passamos do debate sobre educação dos guardiões e entramos no território com enfoque nos filósofos na *Kallípolis*, na justificativa para serem os governantes, e na vida filosófica.

[..] olhando e contemplando objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo (εις τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτὰ ἀεὶ ἔχοντα), que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros (οὐτ’ ἀδικοῦντα οὐτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων), todos em ordem (κόσμῳ) e comportando-se segundo a razão (λόγον) é isso que imitamos (μιμεῖσθαί) e a isso nos assemelhamos (ἀφομοιοῦσθαι), o mais possível. Ou achas que há alguma maneira de não imitar (μιμεῖσθαι) aquele com quem convivemos, se o admirarmos (ἀγάμενος)? (500c)

Embora Platão faça uma dura crítica à *mimesis* poética no último livro da obra, não é o caso dos outros usos da imitação ou emulação em outros momentos da obra e em outros contextos: sobretudo como vimos nos segundo e terceiro livros, e, agora, no VI. Ao que parece, essas passagens nos indicam que a boa *mimesis* está ligada a um bom paradigma, o mais próximo da estabilidade e ordem. Ao contrário da imitação de maus paradigmas e más ações, ou com

objetivo de alterar-se, outrar-se, metamorfosear-se e sair de sua função imitando a função de outrem.

O Deus retratado nos mitos também segue esse modelo a ser imitado pelo filósofo, que convive com e admira esses objetos ordenados, cosméticos, estáveis, que não se alteram ou transformam. Com isso, voltamos, então, à concepção de “mentiras/falsidades que contêm verdades” como ficções mais próximas da verdade, como modelo a ser seguido pelos poetas na composição dos mitos. Assim, desde a infância – de uma maneira mais geral, uma vez que a razão ainda está em desenvolvimento – já há a semente dos bons modelos a serem seguidos, além da ideia do estável, harmonioso, que não se transforma e não engana, do uno e imutável como mais perfeito – esses com os quais vão conviver os futuros filósofos.

Ademais, em *República* III, Sócrates elogia a educação musical definindo-a como “soberana” (κυριωτάτη), uma vez que o bom ritmo e harmonia “penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição (εὐσχημοσύνην, a graça ou elegância), e tornando aquela perfeita (εὐσχήμονα, graciosa ou elegante), se tiver sido educado” (401d-e). Além disso, o ritmo e a harmonia da educação pela *mousiké* permitem o reconhecimento do belo e do bom (*khalós te khagathós*) e a rejeição do feio desde a infância, tornando-o, ele mesmo, bom e belo (γίγνοιτο καλός τε κάγαθός, 401e-402a).

Em relação aos artistas da *pólis*, sob uma perspectiva demasiadamente distinta daquela em relação a eles no livro X, Sócrates vai afirmar – de maneira notavelmente poética – que as boas obras têm como meta a beleza na medida em que levam a imitar (*homoiótes*, assemelhar), estar afinado amorosamente (*phília*) e harmonicamente (*symphonía*) com o belo (*kalós*) *lógos* (401d). Assim, podemos compreender, por mais um exemplo, o critério geral de “aproximação da verdade”, com a composição de belas obras pelos artífices (*demiourgoi*):

Devemos, mas, é procurar aqueles dentre os artistas (δημιουργοὺς) cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a

razão formosa (ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα, grifo nosso)?" (401c-d).

Tanto no passo acima quanto em 402a, Sócrates justifica a relevância imprescindível da *mousiké* para os jovens para a afinidade e reconhecimento do *lógos*. Desde cedo, o jovem educado por meio de belas e boas obras, construídas belamente seguindo um ritmo e harmonia, “quando chegasse à idade da razão (πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν), haveria de saudá-la (a razão, ou seja, o *lógos*) e reconhecê-la pela sua afinidade com ela (αὐτὸν γνωρίζων δι’ οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεὶς), sobretudo por ter sido assim educado” (402a).

Nesse ponto, em relação ao *lógos*, retomamos da frase de abertura do debate sobre a educação, proferida por Sócrates: “eduquemos os homens em (ou pelo) *lógos*”. Há um *lógos* que direciona, há uma espécie de discurso transmitido através dos mitos, não cumprindo um objetivo meramente doutrinário, no que tange apenas à opinião de que se deve ter o cuidado com a terra e a aceitar a sua função na pólis, mas também “proto-filosófica”, pegando emprestada a terminologia de Lear (2006, p. 32), no sentido em que transmite algumas verdades filosóficas, as quais serão reconhecidas e apropriadas amigável e amorosamente quando o cidadão atingir a idade da razão. A afinação com essas verdades fundamentais, sobre as coisas que são, é semeada e nutrida desde a infância, objetivando, justamente, moldar as almas que possam reconhecê-las e rejeitar as falsas. Além disso, da mesma forma que os filósofos, convivendo, admirando e imitando os objetos ordenados se tornam semelhantes a eles, a educação pela *mousiké* também tem o objetivo de formar cidadãos “semelhantes aos deuses”, ordenados, coerentes, harmoniosos.

Desse modo, embora não deixemos de reconhecer um forte propósito ético e político na contação e emulação dos mitos na cidade, as histórias também têm como função transmitir e disseminar verdades filosóficas aos seus cidadãos. Não sendo, nesse aspecto, uma mera doutrinação para a aceitação do modelo político. O sentido *alethés* do mito e da educação pela *mousiké*, portanto, deriva da compreensão acerca do seu objetivo como formação verdadeira, nutrindo crenças e valores verdadeiros, que resulte no reconhecimento posterior do *lógos*, posto que assim foi plasmado, nutrido e afinado, desde cedo, através da *mousiké*.

O mito da *Kallípolis*: a *politeía* “mitologada”

Concluimos, então, o que foi relevante debater, dentro do que está circunscrito à nossa temática, sobre o mito no contexto pedagógico dos livros II e III. Podemos, agora, prosseguir para a última maneira de “mitologar” na *República* que analisaremos nesta dissertação, a qual se encontra em um outro contexto em relação às menções de *mythos* e/ou narrativas míticas que discorreremos até aqui.

Nos capítulos anteriores, discutimos a respeito das referências ao termo “mito” desde o livro I, com Céfalo, passando pelas contações de mito no diálogo com o Anel, a Caverna e Er. Falamos sobre os mitos infantis e a crítica aos poetas da tradição, assim como sobre a definição de *mythos* e o enfoque no seu caráter verdadeiro. Neste capítulo veremos uma importante menção explícita ao mito e a ação de “mitologar” na passagem 501e, na qual Sócrates descreve a *politeía*⁹⁷ como uma espécie de mito em *lógos*. Esse momento nos interessa muitíssimo devido à recorrência desse tema desde o primeiro livro.

Encontramo-nos, pois, no cenário do livro VI, cujo assunto da vez é a justificativa para que os filósofos assumam o governo da *Kallípolis*. Este momento da obra é extremamente relevante⁹⁸ diante da diferença entre o regime político defendido por Sócrates e os demais outros que existem (ou que algum dia podem ter existido): o governo dos filósofos. A personagem, decididamente, estabelece, repetindo o mesmo argumento de 473d⁹⁹, que a condição *sine qua non*

⁹⁷ Sobre o significado de *politeía* cf. nota 27.

⁹⁸ Vale destacar a relevância desse momento da *República*, ainda, em virtude da menção direta que Platão faz a essa passagem na Carta VII (326a-b), caso esta última seja aceita como autêntica: “Fui obrigado a dizer, louvando a verdadeira filosofia, que a ela cabe discernir o politicamente justo em tudo dos indivíduos, e que a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente”. (PLATÃO. **Carta VII**. Trad. de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Maura Iglesias (ed.). 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2008).

⁹⁹ “Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro

para o êxito dessa *politeia* está no assenhoreamento dos filósofos na regência da *pólis*: “Enfurecer-se-ão, ainda, quando dissermos que, antes de a raça dos filósofos se assenhorear da cidade não haverá trégua de desgraças para a cidade e nem para os cidadãos, nem a *politeia* que “mitologamos” em *lógos* se consumará em *ergon*? (οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται)” (501e, tradução levemente modificada)¹⁰⁰. De que modo podemos interpretar a menção explícita ao termo *mythos* neste passo? Seria a *politeia* de Sócrates uma ficção? Seria lícito encaixá-la na definição socrática de mito em 377a como uma “mentira ou falsidade que contém verdades”? É possível adequar este conceito ao regime político construído ao longo do diálogo?

Vale ressaltar, ainda, que no *Timeu* 26c também aparece a cidade-ideal descrita nesses termos, se entendermos tal passagem como se tratando de uma referência à mesma cidade construída na *República*. Nessa obra, ao contrário da *República*, o modelo de cidade discutido no dia anterior é transferido para uma Atenas ancestral, no passado, ao passo que, na *República*, não há menção a uma existência prévia dessa cidade, mas apenas um esquema que é projetado esperançosamente para um futuro sem definição.

Embora não seja nosso objetivo entrar nessa discussão, é interessante o comentário de Christopher Rowe sobre essa suposta transposição da cidade da *República* para *Timeu-Crítias*. Ele pontua que há uma “manobra” platônica, que “transforma em um mito genuíno” (Rowe, 1999, p. 272, tradução nossa¹⁰¹) a cidade contada no dia anterior, uma vez que, a princípio, a *Kallípolis* não apresenta, segundo o autor, uma narrativa fabulosa ou fantástica em relação a um passado ancestral (ibid.). Em compensação, em *Timeu-Crítias* “Crítias representa o seu relato como histórico: é um relato bem documentado do que realmente

Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos” (473d)

¹⁰⁰ A tradução original de Maria Helena da Rocha Pereira: “Enfurecer-se-ão, ainda, quando dissermos que, antes de a raça dos filósofos se assenhorear do Estado, não haverá trégua de desgraças para o Estado nem para cidadãos, nem a constituição que imaginamos em palavras se objectivará nos factos?”

¹⁰¹ “the Timaeus-Critias transforms the city of the Republic into a genuine myth, of a recognizable type”

aconteceu num passado datável. Mas sabemos que, apesar disso, é uma ficção” (ibid., tradução nossa¹⁰²).

Ainda, em *Leis* 752a e 812a, o Ateniense denomina explicitamente a cidade de mito, e de tragédia em 817a. Ademais, na obra *Fedro*, em 276e, a personagem homônima fala sobre “contar histórias (μυθολογοῦντα) sobre justiça” (276e: δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα).

Antes de explorarmos mais a fundo a passagem 501e, parece inevitável a lembrança ao passo 376d “Assim como em um mito [mitologando], e ociosos estando, eduquemos os homens pelo [ou em] *lógos*” (Haddad, 2008, p. 37, com modificações)¹⁰³. Um dos sentidos a que esta passagem pode estar aludindo tem relação com o *lógos* como instrumento pelo qual as personagens constroem a cidade. Entretanto, a introdução do verbo *mythologéo* justaposto a *lógos* em 501e parece nos apontar que não é só a construção da *pólis* por meio de discurso ou palavra, mas também por meio do “mitologar”, ou seja, através de mito.

Não fica claro, considerando apenas o passo 376d, que Sócrates está “mitologando” a própria cidade, uma vez que o contexto é pedagógico e ligado à maneira de, primeiramente, educar os homens. Não obstante, quando ele volta a mencionar *mythologéo* diretamente relacionando a sua cidade, que fora construída “mitologando” em *lógoi*, ele já nos remete ao início da edificação dessa *pólis*, com a formação da sua base cultural por meio da educação. Assim, com um novo olhar retrospectivo à passagem do livro II, na qual Sócrates declara a abertura das discussões sobre pedagogia, relacionando a esta do sexto livro em questão, parece que a personagem já inicia esse processo de “mitologação” da própria cidade, isto é, ele já compara a sua própria atividade como a de um contador de mitos (Murray, 1999, p. 258), embora possamos conjecturar que ele esteja diferenciando a sua “mitologação” da atividade dos poetas a partir da inserção de *lógos* (Brandão, 2013, p. 23). Ou seja, ele não estaria contando mitos, ou “mitologando”, como os poetas da tradição.

De volta ao passo 501e, devemos destacar dois pontos importantes que nos ajudam na nossa investigação sobre o sentido de mito neste contexto. Primeiro, a

¹⁰² “Critias represents his account as historical: it is a well-documented account of what actually happened in the datable past. But we know that it is nevertheless a fiction”

¹⁰³ Sobre as modificações que fizemos nesta passagem, cf. nota 34 desta dissertação.

união entre o verbo *mythologéo* e a palavra *lógos*. Depois, o contraste entre “mitologar em *lógos*” e a sua consumação em *ergon*, isto é, a finalidade prática, convertida em ação e, assim, em fato concreto. Sobre o primeiro ponto, Sócrates afirma que a *politeía* é “mitologada” em *lógos* (expressão que nela mesma apresenta duplamente a união entre *mythos* e *lógos*), diferentemente do que fora dito anteriormente nos passos 369c, 472d e 592b, os quais apresentam a cidade construída apenas em *lógos*, ou seja, em palavra ou discurso não poético. Enquanto no livro II *mythos* e *lógos* poderiam ser interpretados, a princípio, como uma oposição, já em 501e a personagem os aproxima. Em outros termos, no passo 376d poderia ser entendido que, apesar de contar mitos, a educação e a construção da cidade seriam em *logos*; entretanto, aqui no contexto do livro VI Sócrates reitera que não há oposição, mas união entre *mythos* e *lógos*, colididos na ação de “mitologar” e mais uma vez reunidos na inserção de um segundo *lógos* após o verbo, qualificando o modo da “mitologação”. Todavia, conforme pontuamos no capítulo anterior e estamos reiterando neste, a confusão entre a predileção de *lógos* ou *mythos*, ligada à educação, é aparente, uma vez que ela é desfeita no decurso dos segundo e terceiro livros, aceitando que há *lógos* e *mythos*, ambos relevantes, no âmbito pedagógico, bem como nesta passagem do sexto livro.

Em contrapartida, a oposição neste momento se refere de um lado ao *télos* e *ergon*, isto é, a uma finalidade que se coloca em prática, a uma existência concreta, de fato, e ao *lógos* de outro lado, isto é, ao discurso que pode não se realizar concretamente. Deste modo, é possível compreender que “mitologar”, nesse sentido, refere-se a uma virtualidade, que apenas se concretizará no momento em que os filósofos forem os governantes da cidade. Em outras palavras, “mitologar” em discurso ou palavra tem relação com uma existência não-concreta. Ao passo que, enquanto essa condição não é satisfeita, resta apenas a “mitologação” em palavras da *politeía*.

Acerca disso, Christopher Rowe (1999, pp. 269 - 230), apoiado também por Brisson (1998, pp. 130 – 132), aponta que esse seria um sentido óbvio de *mythologéo* nessas passagens. Um sentido que, decerto, não pode ser excluído, embora possa, talvez, ser somado, conforme defende. Segundo o autor, isso consistiria na descrição de uma “cidade imaginada” ou uma “história imaginada” (Rowe, 1999, p. 269). Uma cidade existente apenas na mente de quem a descreve

(ibid.), que não existe na prática. E talvez nunca nem venha a existir em todos os seus detalhes¹⁰⁴, de acordo com o que Glauco declara no final do livro IX: “está fundada só em *lógos*, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra” (592b). Por isso, também, a escolha da tradutora portuguesa por utilizar a palavra “imaginação” para se referir ao grego “ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ”¹⁰⁵. Entretanto, apenas essa interpretação, isoladamente, parece-nos ainda insuficiente para explicar a incidência, especificamente, do verbo *mythologéo* nessa parte. Por que a escolha deste verbo? Por que não apenas *lógos*?

Nesse ponto, respondendo às nossas perguntas, Brisson sustenta que a ocorrência de *mythos* em 501e se relaciona ao processo de elaboração de um modelo político “o qual tem o intuito de regular a fundação de uma cidade real em um futuro de proximidade não especificada” (Brisson, 1998, p. 131, tradução nossa)¹⁰⁶ e, por isso, “não é suscetível a nenhum tipo de apreensão real” (ibid., p. 132, tradução nossa)¹⁰⁷. É a elaboração na mente de Sócrates de um regime político de uma cidade não datada historicamente, mas que se *espera* que possa vir a existir (apesar de a personagem ter consciência da grande dificuldade de sua fundação) num futuro sem previsão. Ao contrário do mito fenício, do livro III, o qual conta a história de um *passado* remoto (cujos fatos não podem ser verificados) objetivando a persuasão dos cidadãos (sobretudo, os reis-filósofos), no contexto político. Em outras palavras: neste momento do diálogo, Platão introduz um sentido de mito não atrelado ao passado, mas sim à dimensão do futuro (ibid., p. 131).

Contudo, a breve explicação do intérprete sobre a passagem classifica a menção do verbo *mythologéo* nesse contexto como um sentido figurado/derivativo (ou seja, no composto verbal o *mythos* teria um sentido diferente daqueles mitos

¹⁰⁴ Rowe, 1999, p. 269. Rowe não concorda com a perspectiva metafísica de que o modelo da cidade existe no mundo das Formas. (Cf. Rowe, 1999, nota 17)

¹⁰⁵ Embora a tradutora utilize a mesma palavra (i.e., “imaginação”) para se referir apenas a *lógos*, em 369c, quando a expressão não menciona *mythos*: “fundemos em imaginação uma cidade” (τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν). Nessa passagem, Sócrates cria (*poiéo*) em (ou pelo) *lógos* a sua cidade. Em 501e, quando se explicita a presença do verbo *mythologéo*, a tradução segue a mesma: “imaginação” – “nem a constituição que imaginamos em palavras”.

¹⁰⁶ “[...] a political model is elaborated which is intended to regulate the foundation of a real city in a future of unspecified proximity”

¹⁰⁷ “[...] the comparison of the cosmological model described in the *Timaeus* and the political models described in the *Republic* and the *Laws* to a myth is based on the similarity at the level of the relation that these different types of discourse maintain with a referent which, in each case, is not susceptible of any real apprehension”

tratados nos livros II e III, por exemplo, inclusive no que tange à definição em 377a). Neste ponto, divergimos de Brisson. Não entendemos o motivo de separar em termos de “uso metafórico” a passagem 501e, embora seja lícito admitir que o verbo formado pelo casamento de *mythos* e *logos* traga mais um sentido de mito que diverge, em parte, dos demais usos que vimos até aqui. Sendo assim, nosso objetivo é tratar a *Kallípolis* “mitologada” como, também, uma *espécie* de mito, e não somente um uso figurado do termo *mythos*. Com isso, estamos levando a sério o termo *mythologéo* empregado por Sócrates a respeito da *politeía*, juntamente com outros autores como Destrée (2012, p. 111), Morgan (2004, p. 156, 202 e 203), Murray (1999 pp. 258 e 259), Petraki (2011, p. 13), Rowe (1999, p. 263), Sevelsted (2021, p. 125) e Most (2012, p. 23), os quais compreendem se tratar, de alguma forma, de uma espécie de mito por conta do emprego explícito de *mythos* e *mythologéo* em 376d e 501e – mesmo que Rowe, com razão, enfatize certo estranhamento ante a identificação direta da cidade como um “mito” ou “história” (Rowe, 2012, p. 271 e 272).

Diante disso, o que nos chama bastante atenção no complemento de Brisson é a novidade desse sentido de *mythos* em relação aos diversos sentidos que o termo pode ter em diferentes momentos da obra de Platão. Como vimos, essa palavra é designada para se referir aos mitos tradicionais, aos mitos inventados por Platão (sejam esses derivados ou inspirados por outros já existentes, ou não), à “nobre mentira”, aos mitos infantis contados na *Kallípolis*, às histórias prováveis ou fantásticas. Além disso, conforme discutimos, os mitos narram realidades que estão para além do campo da verificação, como o passado distante e o mundo pós-morte, bem como as histórias sobre os deuses, daimones e heróis: Sócrates recorre à narração de uma falsidade, ou ficção, para transmitir boas crenças (segundo seus critérios e o que ele julga serem essas boas crenças) acerca da origem da *Kallípolis*, uma vez que não seria possível voltar a ele – por isso o recurso do mito, nesse caso.

No caso da própria cidade, ela é um mito em razão da sua virtualidade, no sentido de que não existe na prática, mas seria uma projeção para um futuro sem previsão. Ao passo que a “nobre mentira” se refere a um suposto passado longínquo da cidade que deve ser contado aos cidadãos, a *politeía* é um esquema fictício de um modelo político que “não se encontra em parte alguma na terra”

(592c), até que os filósofos, finalmente, venham a se tornar os governantes (ou que os governantes venham a se tornar verdadeiros filósofos, como Sócrates afirma em 473d).

Glenn Most compreende que o motivo pelo qual Platão chama suas *República* e *Leis* de “bons mitos”, seria uma forma de tentar “fornecer uma versão filosoficamente correta de ambos os gêneros [diálogo e mito], utilizando os seus meios potencialmente perigosos para transmitir doutrinas salutares.” (Most, 2012, p. 23, tradução nossa¹⁰⁸). Sobre essa questão, é relevante lembrar, conforme apresentamos no segundo capítulo desta dissertação, que por vezes Platão também emprega “mito”, em uma conotação pejorativa deste termo, para menosprezar certas doutrinas filosóficas: como a materialista e a de Protágoras, no *Teeteto*, em 156c e 164d-e, assim como no *Sofista* 242c acerca das teorias parmenídicas sobre o número e natureza das realidades. Ou seja, a palavra “mito” também é utilizada por Platão como forma de rotular e julgar, pejorativamente, doutrinas ou histórias – tal qual um uso costumeiro de dizer que tal coisa é um “mito” de forma a desqualificá-la como falsa ou fictícia. Nesses casos, como bem aponta Brisson, Platão utiliza esse termo para fazer uma crítica a essas doutrinas, a fim de classificá-las como falsas (Brisson, 1998, p. 129).

No caso da *República*, no entanto, é a sua cidade bem constituída que é explicitada como um mito, o que exclui o sentido pejorativo. A *Kallípolis*, por sua vez, subscrevendo a posição de Most, seria um bom mito, que transmite boas crenças e doutrinas. Podemos, então, aproximar o “mitologar em *lógos*” da definição de *mythos* como uma espécie de *lógos pseudés*, não porque a cidade é falsa, mas devido a sua não-existência em *ergon*, ou seja, não sendo possível comprová-la.

A respeito da não existência da *pólis* na prática, é relevante destacar, que o próprio Sócrates no livro V, diante da acusação de seu interlocutor em relação à exequibilidade da cidade na prática (471c-e), enfatiza que a *práxis* tem menos aderência à verdade que a *léxis* em 473a: “Acaso é possível executar alguma coisa tal como se diz (τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται), ou é da natureza das coisas que a ação tenha menor aderência à verdade do que as palavras (ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν

¹⁰⁸ “he seems to have been trying to provide a philosophically correct version of both genres, using their potentially perilous means to transmit salubrious doctrines”.

λέξεως ἤττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι), ainda que a alguns não pareça assim?”. Segundo Sócrates, eles estão criando um paradigma (472c). Nesse sentido, a personagem defende que mesmo que essa cidade não exista (ou até mesmo não venha a existir em todos os seus detalhes) em *ergon* e em *práxis*, ela é mais verdadeira em *léxis*, como um paradigma. Seria, então, de acordo com Rowe, “parte da tarefa do filósofo-legislador ou filósofa-legisladora negociar a diferença entre *léxis* e *práxis*, para transformar teoria em prática” (Rowe, 1999, p. 270, tradução nossa)¹⁰⁹. Enquanto não for o caso, a cidade permanece como *mythos* (ibid., p. 271).

Em termos textuais, pensamos, em conjunto com os outros intérpretes citados acima, haver mais evidências que apoiem a perspectiva de compreender a *politeía* como uma espécie de mito, e não meramente um uso metafórico da palavra como entende Brisson. Vemos pouco antes do passo 501e Sócrates descrever a cidade como um “esboço” (*hypographé*) (501a), comparando a atividade do filósofo à de um pintor, como se o primeiro fosse um “desenhador de regimes políticos” (πολιτειῶν ζωγράφος) (501c). Os filósofos seriam “pintores que utilizam o modelo divino” (εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι) (500e), cujo trabalho é fazer “o esboço da forma da *politeía*” (ὑπογράψασθαι ἂν τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας) (501a) e “para a representação que delas estão a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo as profissões” (501b). Além disso, em 499d, a personagem caracteriza a filosofia de “Musa” da *politeía*: “se vier algum dia a existir, nós estamos dispostos a sustentar, a esse respeito, que existiu a dita *politeía*, que existe e que existirá, quando essa Musa se assenhorear do Estado” (ὥς γέγονεν ἡ εἰρημένη πολιτεία καὶ ἔστιν καὶ γενήσεται γε, ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατῆς γένηται).

Embora Most não explicita mais razões para além das passagens 376d e 501e de que ele considera a cidade como um “bom mito”, Rasmus Sevelsted, por sua vez, nota que há referências no interior do diálogo *República* em que “Sócrates repetidamente enquadra sua descrição da *Kallípolis* e seus reis-filósofos como um *mythos* do qual ele é tanto o criador quanto o recipiente” (Sevelsted,

¹⁰⁹ “It will be part of the task of the philosopher-legislator himself, or herself, to negotiate the difference between lexis and praxis, to transform theory into practice”

2021, p. 125, tradução nossa)¹¹⁰. Nesse sentido, concordamos com o autor acerca da relevância de se destacar que a personagem descreve a sua atividade como criador da cidade por meio de metáforas com termos artísticos, antes de explicitar que a sua *politeía* é “mitologada”. Por isso estamos de acordo com Sevelsted a respeito do fato de que as referências artísticas que Sócrates faz para descrever seu discurso sobre a *Kallípolis* e os reis-filósofos indicam que este é mais um mito que ele mesmo criou. Em 420c, ele afirma estar “modelando” e pintando a sua cidade, como um estatuário:

Ora, presentemente estamos a *modelar* (πλάττομεν), segundo cremos, a cidade feliz [...]. Era como se estivéssemos a pintar uma estátua e alguém nos abordasse para nos censurar, dizendo que não aplicávamos as tintas mais belas nas partes mais formosas do corpo (de facto, os olhos, sendo a coisa mais linda, não seriam sombreados com cor de púrpura, mas a negro). Parece que nos defenderíamos convenientemente replicando: Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo. (420c-d, grifo nosso)

Em 488a, também há outra comparação desse tipo: “[..] tenho de reunir elementos de muitas proveniências, tal os pintores (γραφῆς) que misturam nos seus quadros bodes com veados”. E, na passagem 472d-e, embora não seja explícita a menção ao termo *mythos* ou “mitologar”, apenas *lógos*, Sócrates compara a construção da sua *pólis*, a qual não é possível demonstrar na realidade, à atividade de um bom pintor:

“– Julgas então que um pintor (ἀγαθὸν ζωγράφον) vale menos, se tiver desenhado um modelo (παράδειγμα) do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?

- Eu não, por Zeus!

- E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras (λόγῳ) o modelo de uma cidade boa? (παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως)” (472d-e)

Sobre esse paradigma de homem, defendemos no capítulo 3 que a imagem construída por Sócrates na sua Alegoria da Caverna sobre a jornada dos filósofos em direção à luz é incrivelmente mítica, como se os próprios filósofos retratados

¹¹⁰ “Socrates repeatedly frames his description of Kallipolis and its philosopher-king as a mythos of which he is both the creator and the recipient”

na alegoria fossem semelhantes aos heróis e seres divinos. E em 500c-d fica clara a natureza divina dos filósofos, que contemplam e imitam as Formas e, desse modo, tornam-se cosméticos, ordenados, estáveis, semelhantes àquilo que admiram.

Mesmo que não existam na realidade ou venham a existir tal qual a descrição de Sócrates, os filósofos e o modelo do homem justo são necessários como imagens paradigmáticas a fim de persuadir os jovens interlocutores a se afastarem das más interpretações dos filósofos como “perversos e inúteis” e perseguirem a filosofia. Ou seja, esse modelo de homem perfeitamente justo e feliz, que o próprio Adimanto questiona que não seria verdadeiro (472d) por não existir na prática, ainda assim é válido como paradigma (472c), assim como vale a pintura de um bom pintor que se esforça em desenhar, com todas as suas qualidades, esse modelo. Se tal ser humano existe ou existiu na realidade, poderíamos supor que Platão esteja se referindo ao próprio Sócrates histórico como esse exemplo de homem perfeitamente justo que se manteve assim (apesar de ter sofrido as maiores injustiças na sociedade ateniense), além de corajoso diante da morte (tal qual o é na *Apologia* e no *Fédon*). E, conforme discorreremos no terceiro capítulo, por detrás de seus argumentos e mitos, é essa vida que o Sócrates-personagem quer convencer seus interlocutores de que se trata da vida verdadeiramente feliz. Mesmo assim, vimos que Sócrates afirma que aquilo que existe em *léxis* tem mais aderência à verdade em relação àquilo que existe em *práxis* (473a). Logo, é lícito dizer que esses paradigmas, segundo a personagem, são mais verdadeiros que os exemplares concretos (i.e., os existentes na prática).

Não seria essa, também, a função dos mitos na *Kallípolis*, fornecer bons paradigmas às crianças, os quais serão imitados? É claro, a diferença é que Glauco e Adimanto não são crianças (assim como a audiência de Platão), ou seja, eles já foram previamente formados e moldados pela educação que tiveram. Por conseguinte, o mito da boa cidade e de seus belos habitantes, “mitologada” em *lógos* por Sócrates, é uma maneira de persuadir, por meio da criação dessas imagens, os excelentes filhos de Aríston a fundarem a cidade, se não na prática, para si mesmos.

Existe, porém, ainda uma questão relevante de se examinar a respeito da noção de Sócrates como “mitologador” da *Kallípolis*, a fim de evitar contradições. Há um comentário no livro II, em 379a, em que a personagem afirma que não cabe aos fundadores produzir mitos (ποιητέον μύθους), apenas estabelecer os *týpoi*:

Ó Adimanto, de momento, nem eu nem tu somos poetas, mas fundadores de uma cidade (οἰκιστὰὶ πόλεως). Como fundadores, cabe-nos conhecer os moldes (τύπους) segundo os quais os poetas devem compor as suas fábulas (μυθολογεῖν), e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos, mas não é a nós que cumpre elaborar as histórias (ποιητέον μύθους). (379a)

Sócrates faz questão de pontuar nesse momento que não é responsabilidade dos fundadores da cidade compor os mitos, mas dos poetas, os quais serão persuadidos a seguirem os *týpoi* estabelecidos pelos fundadores. No *Fédon* 61b, Sócrates também se coloca incapaz de compor mitos (*poiein mýthous*) como os poetas verdadeiros fazem, optando por compor raciocínios (*lógoi*): “considerando que quem quiser ser poeta de verdade terá de compor mitos (ποιεῖν μύθους) e não palavras (ἄλλ’ οὐ λόγους), por saber-me incapaz de criar no domínio da mitologia (οὐκ ἦ μυθολογικός), recorri às fábulas de Esopo que eu sabia de cor e tinha mais à mão, havendo versificado (ἐποίησα) as que me ocorreram primeiro”¹¹¹. Entretanto, como vimos, a *politeía* é “mitologada” em *lógos*, mas de forma a não ser, ela mesma, poesia. Como fundadores da cidade, eles desenham, pintam e esboçam a *politeía*. E não se pode deixar de lembrar que Platão é um fabricante de mitos, transmitindo-os, muitas vezes, através da boca da personagem Sócrates, como os exemplos analisados nos capítulos 3 e 4.

É instigante pensar que, apesar de Sócrates ter começado a sua “mitologação” em 376d, no passo 379a acima já há um certo receio da personagem em produzir mitos. Nesse ponto, Penelope Murray vê a necessidade de pontuar que Sócrates não é poeta “neste momento”, percebendo que ele mesmo muda ao longo do diálogo (Murray, 1999, p. 253). De fato, neste ponto do livro II, a preocupação inicial é dar o molde aos poetas, e vemos que, no final do livro seguinte, ele mesmo elabora um exemplo de “mentira nobre” para os cidadãos. É possível pensar que, se Sócrates não estiver sendo contraditório, ele esteja se

¹¹¹ PLATÃO. Fédon. In: **Diálogos**: Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão. Vols III e IV. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

referindo, especificamente, aos mitos da *Kallípolis*, cuja composição é função dos poetas, embora ele mesmo tenha oferecido, com uma certa hesitação, um exemplo no livro III. Parece, então, uma forma de diferenciar a sua “mitologação” em relação aos poetas, sobretudo, os da tradição. Sendo assim, não parece que há uma contradição: Sócrates “mitologa” e compõe mitos de maneira diferente dos poetas.

Por fim, devemos destacar que há um certo estranhamento a respeito do mito da *Kallípolis* em relação a outras narrativas míticas, inclusive àquelas que exploramos nesta dissertação como a descida de Er ao Hades e o Anel mágico de Giges. Acerca disso, corroboramos a perspectiva de Rowe em se tratar de um mito “incomum” em razão da “forma como as peças deste “mito” são, na sua maioria, colocadas no lugar com base em argumentos concretos, enquanto as de outros mitos (platônicos) não o são” (Rowe, 1999, p. 271). É nítido que a construção da cidade-ideal é tecida a partir do diálogo entre as personagens e por seus argumentos – e não ela mesma uma narração propriamente dita como o Mito de Er, monológica, fantástica e indubitavelmente simbólica. Também não há nada de fantástico ou fabuloso (ibid., p. 272), como é o caso do anel mágico encontrado por Giges, o qual todos concordam que, logicamente, não existe na realidade, mas é plausível sua existência em uma ficção.

No entanto, conforme defendemos acima, é possível que a *politeía* seja “mitologada” por Sócrates em virtude da sua virtualidade, da sua não existência na prática, servindo como um esboço para que os filósofos venham a fundá-la e um paradigma de uma cidade boa e feliz – os filósofos, como legisladores-artistas, na medida da necessidade, vão pincelando e desenhando nesse esboço até que seja possível transferi-la da ordem da *léxis* para a *práxis*. A *Kallípolis*, portanto, em certo sentido é falsa e fictícia por não existir em *ergon* e *práxis*: é uma projeção para um futuro sem previsão¹¹², cuja verdade e eficácia, por conta disso, não é capaz de ser comprovada – a não ser no momento em que venha a existir em *práxis* e *ergon*, a partir da tomada do governo pelos filósofos.

¹¹² É possível aproximar essa ideia da projeção para um futuro sem previsão, mas desejável, do uso de um outro vocábulo com significado aproximado deste, a saber, *eukhé* (prece, desejo, aspiração), no livro V da *República*: “Por esse motivo é que tenho certa hesitação em tocar no assunto [da comunidade de mulheres e de filhos para os guardiões], com receio de que a minha exposição pareça uma aspiração impossível, meu prezado companheiro.” (450d). Aqui também se trata de uma projeção desejável e um tanto quanto improvável, ainda que factível. Sendo um termo que também faz parte do domínio do rito e do modo de desejar e dirigir-se aos deuses para encaminhar a concretização de um tal desejo, não é sem relação com o âmbito do mito.

7

Conclusão

De maneira a concluir o nosso trabalho, voltemos, pois, ao princípio, isto é, a frase de abertura do diálogo *República*: “Desci ontem ao Pireu com Glauco” (κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος). Contrastada à Alegoria da Caverna, é possível pensar que a própria caverna, representando analogamente a *pólis*, é o cenário e local das conversas recontadas por Sócrates nessa obra. Não coincidentemente, o diálogo se encerra com a contação do Mito de Er, o qual representa, *à lá* Platão, o universo do pós-morte. A temática mítica ligada a esse processo de descida circunda a *República* e sublinhamo-na, a partir do recorte que fizemos no capítulo 3 com a fala de Céfalo, o mito de Gíges, a Caverna e Er, como fio condutor do diálogo desde seus primórdios até sua conclusão. É como se Platão dialogasse com Homero desde o início, criticando o forte efeito persuasivo dos perigosos mitos do pós-morte a partir das queixas de Céfalo, estabelecendo uma semelhança entre a vida na *pólis* e a morte tal qual retratada por Homero com a Alegoria da Caverna, e o Mito de Er, apresentando, de modo explícito, outra visão da realidade *post-mortem* que não a do poeta – no décimo livro fica claro o diálogo (e, talvez, a disputa) com o poeta.

Apresentamos, no capítulo 2, as diferentes perspectivas dos intérpretes de Platão contemporâneos acerca do problema entre *mythos* e *lógos* e a atitude do filósofo ante o mito, que ora se manifesta de maneira severamente crítica, ora toma o mito para si como um instrumento poderoso e necessário para o avanço da filosofia. No entanto, é árdua a tarefa de discernir o que se entende por *mythos* (e, inversamente, o que se entende por *lógos*) e quais são esses diversos sentidos e ajuizamentos proferidos pelas diferentes vozes dos personagens retratados por Platão. Vimos que a mesma palavra, *mythos*, pode se referir às fábulas dos poetas, às histórias (as prováveis ou fantasiosas) inventadas por Platão, à “mentira nobre” contada às crianças da *Kallípolis* como parte de sua educação, às falsidades bem como às ficções e às narrativas improváveis, e, ainda, à própria cidade-ideal. No capítulo 2, nosso objetivo foi pontuar, a partir da mobilização de alguns comentadores, a visão não exclusionista dos mitos nos diálogos de Platão, de modo a apresentá-los como parte constitutiva das obras platônicas e relevantes à

sua filosofia, com sorte sem anular a nuance estabelecida pelo próprio filósofo em relação aos seus usos e atitudes ante o mito. Por isso pontuamos repetidamente o termo “mitologar”, não apenas como a ação de contar mitos, mas como um casamento entre *mythos* e *logos*; ou ainda, como uma forma de entender o diálogo *República* enquanto uma espécie de união entre essas duas instâncias.

Partindo dessa conversa entre os intérpretes, buscamos observar a *República* como um diálogo repleto de mitos, ao mesmo tempo em que é um texto que os critica e censura. No entanto, não entendemos a crítica ao discurso mítico como uma rejeição, mas uma maneira de apropriação reflexiva e filosófica do mito, uma vez que ele é necessário e eficaz como forma de oferecer uma visão sinótica e/ou crenças salutares sobre uma realidade inverificável, que não é possível conhecer de fato: como é o caso do além-vida, do reino dos deuses e daimones, do passado distante e, como vimos no capítulo 6, do futuro sem previsão.

Nesse sentido, apresentamos as diferentes vozes de Platão acerca das narrativas míticas e os diferentes sentidos e funções que elas desempenham a fim de conduzir o diálogo. No capítulo 3, dedicamo-nos apenas aos adultos do diálogo, enquanto no capítulo 4 e 5 analisamos os mitos dirigidos ao público infantil como parte da educação dos cidadãos da *Kallípolis*. Embora seja possível traçar paralelos entre os mitos pedagógicos e aqueles contados entre os adultos, é importante notar que os mitos não são apenas para crianças e não só cumprem uma função pedagógica, ética e política como forma de condicionamento social. Se assim fosse, não haveria necessidade de contar mitos na própria conversa entre os personagens do diálogo; muito menos com vívidos detalhes, como é o caso do Mito de Er. Desse modo, os mitos não são apenas destinados àqueles que ainda não têm sua capacidade racional desenvolvida, como se eles se dirigissem meramente ao irracional.

Conforme apresentamos no capítulo 5, a definição socrática de *mythos* é crucial para compreender a relevância das falsidades e ficções (seja na cidade, seja na filosofia). A crítica de Platão aos mitos não reside na conceituação de que o mito faz parte de *lógos pseudés*, isto é, é do discurso falso, uma vez que o próprio mito, por definição, carrega em si uma ambiguidade: é no todo falso, porém

contém verdades. É nesse momento que a compreensão por ficção torna-se interessante: se entendidos de maneira literal, são claramente falsos; contudo, como ficções, são relevantes e capazes de desvelar certas verdades tanto para a cidade quanto para a filosofia. A falsidade, nesse sentido, tem relação com a natureza inverificável dos mitos, bem como a oportunidade de, com essa impossibilidade de comprovação, transmitir boas crenças e bons modelos através desse discurso ficcional. É por essa razão que os mitos são ao mesmo tempo veneno e cura, variando de acordo com quem os manipula.

A fala de Céfalo, que é a primeira menção ao vocábulo *mythos* na obra, já introduz o problema relacionado à contação dos mitos, sobretudo no que tange aos mitos da tradição, mostrando os efeitos persuasivos do discurso mítico na alma, os quais permanecem mesmo na velhice. Além disso, mostra-se como obstáculo até mesmo para a dedicação à vida filosófica, uma vez que a personagem se retira da conversa para realizar mais sacrifícios aos deuses a fim de amenizar suas punições no pós-morte.

O mito do Anel de Giges contado por Glauco é bastante interessante: ele demonstra as crenças muito repetidas na *pólis*, assim como aponta os equívocos na refutação socrática a Trasímaco. Além disso, apresenta em poucas linhas o desafio de Sócrates para persuadir verdadeiramente os jovens irmãos de Platão. Essa ficção funciona tanto como um experimento mental, quanto como uma forma de se envolver pateticamente com a trama, de modo a encarar os desejos tirânicos antes de prosseguir na conversa.

A Alegoria da Caverna transforma a vida da *pólis* no Hades homérico – nesse momento é desvelado o cenário da *República*. É necessário desconstruir o Hades que aterroriza Céfalo na sua velhice, para que se possa introduzir outra perspectiva sobre ele. Embora ela mesma não seja um mito, mas sim uma imagem ou comparação, sua forte temática mítica e desenvolvimento narrativo nos incitou a incluí-la no debate.

O Mito de Er, coroando a obra platônica, retoma toda a discussão até então: voltamos às recompensas e punições depois da morte já comentadas por Céfalo e pelos irmãos; Sócrates faz questão de comparar o Anel de Giges ao Elmo de Hades, reforçando a conexão entre a *katábasis* do lídio e o submundo; e, após

ter invertido, a seu modo, o reino dos mortos com a Caverna, Sócrates volta a uma fonte antiga e, como um mensageiro do além, conta o mito com o objetivo de persuadir Glauco a fazer a escolha da boa vida. Se Glauco, no início do diálogo, poderia vir a ser seduzido pela vida de Gíges, no livro X, passadas as demonstrações de que a vida do injusto é mais infeliz que a do justo, Sócrates reitera a necessidade da vida filosófica para uma escolha feliz da próxima vida, a partir da fábula. Por conta da impossibilidade de verificar a veracidade epistemológica do universo *post-mortem*, a ficção se mostra necessária como forma de continuar o debate filosófico, ao passo que o discurso argumentativo chegaria em um impasse – já que não tem aderência a essa realidade e nem é adequado. No final, persuadidos pela história, salvam-se os homens e os mitos, no momento em que a filosofia se apropria dessas narrativas.

No último capítulo desta dissertação, arrematando as discussões acerca da suposta predileção pelo *lógos* em detrimento do *mythos* nos escritos de Platão, demos ênfase ao verbo *mythologéo*, cuja formação se constitui pela união de *mythos* e *lógos*, nas passagens 376d e 501. Nesse momento, defendemos que o processo de construção da *Kallípolis* é realizado através da “mitologação” em *lógos*: Sócrates inicia sua “mitologação” em 376d, na frase de abertura do debate sobre educação, e reitera que a *politeía* está sendo “mitologada” em 501e. Dessa forma, Sócrates também é um “mitólogo”, conquanto se possa dizer que ele diferencie sua “mitologação” da dos poetas.

Enquanto os filósofos não se apossarem do governo, a cidade segue como um “esboço” e como uma ficção. Logo, a *Kallípolis* não é construída apenas em *lógos*, mas também em *mythos*. Mesmo que não seja fabulosa ou fantástica como os outros mitos apresentados no diálogo, ela ainda possui esse aspecto mítico e ficcional relacionado à sua virtualidade.

Nesse sentido, à medida que, até então, vimos outros sentidos de *mythos* (os mitos tradicionais, o Anel de Gíges, a Caverna, Er e a “mentira nobre” fenícia), entendemos a própria *politeía* como uma espécie de mito, vide a sua realidade imaginada, no sentido de que não existe em *ergon* e *práxis*, mas é uma projeção a um futuro sem previsão e serve de modelo aos interlocutores, persuadindo-os a construí-la (de fato ou apenas para si). Assim, a *Kallípolis* é

mais uma maneira por meio da qual Platão costura, a seu modo, o discurso mítico e o argumentativo: construindo a sua cidade feliz.

Sendo assim, considerando a recorrência da temática do mito na *República*, em diferentes contextos, e a relevância que essa tópica ocupa no diálogo como, ele próprio, uma obra de ficção que fala sobre ficção, podemos compreender que não há um abismo irreparável entre *lógos* e *mythos*. Os diversos sentidos do vocábulo *mythos* e do radical *myth-*, na obra, apontam para a própria complexidade e nuance do mito, funcionando como uma forma de expor a sua problemática ao mesmo tempo em que se abre espaço para as narrativas míticas, apropriando-as de modo singular. Da mesma forma que o *lógos* deve ser contemplado cautelosamente e criticamente, assim também é a atitude diante dos mitos. Como diz Most, sobre os escritos de Platão: "Sem *lógos*, não haveria [...] nenhuma prova, análise, possibilidade de verificação, e nem convicção intelectual; mas sem *muthos* não haveria modelos, visão global, crença e nem motivação emocional" (Most, 2012, p. 23, tradução nossa¹¹³). Portanto, ainda que distintos, ambos os tipos de discurso se mostram igualmente relevantes à filosofia platônica, como formas de contemplar diferentes aspectos da verdade e transmiti-la de outras maneiras.

¹¹³ "Without logos there would be in Plato's writings no proofs, no analysis, no verifiability, no intellectual conviction; but without muthos there would be no models, no global vision, no belief, no emotional motivation".

Referências Bibliográficas

ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

BOLZANI FILHO, Roberto. Glauco, guardião do lógos. **DoisPontos**, [S.l.], v. 10, n. 2, oct. 2013. ISSN 2179-7412. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/32237>>.

BRANDÃO. O Mito como Terceira Espécie de Lógos (República 376d-392c). In: GREIN, E.; TAVARES, R. (org.). **O Sagrado, a arte e a filosofia**. Volume II. 1ª ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2013.

BRISSON, Luc. **How Philosophers Saved Myth**: allegorical interpretation and classical mythology. Translated by Catherine Tihanyi. Chicago: University Chicago Press, 2004.

_____. **Plato the Myth Maker**. Translated, edited and with an introduction by Gerard Naddaf. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

COLLOBERT, Catherine. The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative *Phantasma*. In: COLLOBERT, C. DESTRÉE, P. GONZALEZ, F. J. (eds.). **Plato and Myth**: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. *Mnemosyne*, vol. 337. p. 88 – 109. Boston: Brill, 2012.

DESTRÉE, Pierre. Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in The Republic. In: COLLOBERT, C. DESTRÉE, P. GONZALEZ, F. J. (eds.). **Plato and Myth**: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. *Mnemosyne*, vol. 337. pp. 109 – 124. Boston: Brill, 2012.

DIXSAUT, Monique. Myth and Interpretation. In: COLLOBERT, C. DESTRÉE, P. GONZALEZ, F. J. (eds.). **Plato and Myth**: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. *Mnemosyne*, vol. 337. p. 25-46. Boston: Brill, 2012.

FOWLER, Robert L. *Mythos and logos*. **The Journal of Hellenic Studies**, vol. 131, pp. 45-66. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Plato**: An Introduction. 2nd ed. New Jersey: Princeton University Press, 1969.

GONZALEZ, Francisco J. Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration. In: COLLOBERT, C. DESTRÉE, P. GONZALEZ, F. J. (eds.). **Plato and Myth**: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. *Mnemosyne*, vol. 337. p. 259-278. Boston: Brill, 2012.

HADDAD, Alice Bitencourt. **A Narrativa de Crítias**: uma interpretação desde a discussão de seu gênero. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

LEAR, Jonathan. Allegory and Myth in Plato's Republic. In: SANTAS, G. (ed.). **The Blackwell guide to Plato's Republic**. p. 25-43. Oxford: Blackwell, 2006.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. The Theater of Myth in Plato. In: GRISWOLD, C. (ed.). **Platonic Writings, Platonic Readings**. p. 66-83. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.

MCCABE, Mary Margaret. Myth, Allegory and Argument in Plato. In: Barker, A.; Warner, M. (eds.). **The Language of the Cave**. p. 47-67. Alberta: Edmonton, 1992.

MCPHERRAN, Mark L. The Gods and Piety of Plato's *Republic*. In: SANTAS, G. (ed.). **The Blackwell guide to Plato's Republic**. p. 84-103. Oxford: Blackwell, 2006.

MORGAN, Kathryn A. **Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MOST, Glenn W. From Logos to Mythos. In: BUXTON, Richard (ed). **From Myth to Reason?** Studies in the Development of Greek Thought. p. 25-47. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. Plato's Exoteric Myths. In: COLLOBERT, C. DESTRÉE, P. GONZALEZ, F. J. (eds.). **Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths**. Mnemosyne, vol. 337. p. 14-24. Boston: Brill, 2012.

MURRAY, Penelope. What Is a Muthos for Plato? In: BUXTON, Richard (ed). **From Myth to Reason?** Studies in the Development of Greek Thought. p. 251-262. Oxford: Oxford University Press, 1999.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. **Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: *Theoria* in its Cultural Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PETRAKI, Zacharoula. **The Poetics of Philosophical Language: Plato, Poets and Presocratics in the *Republic***. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

_____. The 'Philosophical Paintings' of The Republic. **SYNTHESIS**, VOL. 20, ISSN 0328-1205. p. 71 - 94. Argentina: Universidad Nacional de La Plata, 2013.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **Carta VII**. Trad. de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Maura Iglesias (ed.). 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2008.

_____. Fedão. In: **Diálogos: Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão**. Vols III e IV. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

_____. Górgias. In: **Diálogos**: Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão. Vols III e IV. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

_____. Político. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: **Diálogos**: O Banquete, Fédon, Sofista e Político. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. Teeteto. In: **Platão**: Diálogos. Teeteto e Crátilo. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Pará: UFPA, 2001.

PLATO. **The Republic**. With an English translation by Paul Shorey. Vol. 1 and 2. The Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1969.

ROWE, Christopher. Myth, History, and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias. In: BUXTON, Richard (ed.). **From Myth to Reason?** Studies in the Development of Greek Thought. p. 263-278. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SANTA CRUZ, María Isabel. A Propósito del Mito em Platón: falsedad y verdad. In: DE TOBIA, Ana M. Gonzáles (ed.). **Mito y performance: De Grecia a la modernidade**. La Plata: UNLP. FAHCE. Centro de Estudios Helénicos, 2010.

_____. Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón. **Sapere Aude**, v. 5, n. 10, p. 12-29, 18 nov. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/8619>>.

SCHOFIELD, Malcolm. The Noble Lie. In: FERRARI, G. R. F. (ed) **The Cambridge companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SEGAL, Charles. The Myth Was Saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic. **Hermes**, vol. 106, no. 2, 1978. p. 315–336 Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4476064>>.

SEVELSTED, R. Myth and Truth in Republic 2-3. **PLATO JOURNAL**, v. 22. pp. 115-131. 2021. Disponível em: <<https://impactum-journals.uc.pt/platojournal/article/view/8764>>.

STEADMAN, Geoffrey D. **Plato's Republic I: Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary**. 1st. ed. USA, 2011.

VEGETTI, Mario. Antropologias da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. **Boletim do CPA**. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade. Ano VIII, n.16, p. 9-26. Campinas: UNICAMP, 2003.

_____. **Um Paradigma no Céu**: Platão político, de Aristóteles ao século XX. Coleção Archai n. 4. São Paulo: Annablume, 2010.