

**ZORAIDA MARIA LOPES FEITOSA**

**RELAÇÃO ENTRE *MITO* E *LÓGOS* NA  
DIALÉTICA PLATÔNICA**

**NOVEMBRO**

**1998**

**F329r**

**36438/BC**

**ZORAIDA MARIA LOPES FEITOSA**

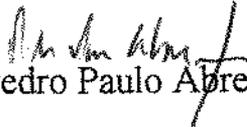
RELAÇÃO ENTRE *MITO* E *LÓGOS* NA DIALÉTICA PLATÔNICA

Dissertação de Mestrado  
apresentada ao Departamento de  
Filosofia do Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas da Universidade  
de Campinas, sob a orientação do  
Prof. Dr. Alcides H. Rodrigues  
Benoit.

Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão julgadora em  
30/11/98.

  
Prof. Dr. Alcides Hector Rodrigues Benoit

  
Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto

  
Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari

novembro  
1998



6564066

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V.	Ex.
T. PDBO	BC/36438
PRD.C.	229,99
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PRECO	R\$ 11,00
DATA	03/02/99
N.º CPD	

CM-00120662-1

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**F 329 r** Feitosa, Zoraida Maria Lopes  
 Relação entre mito e lógos na dialética platônica / Zoraida  
 Maria Lopes Feitosa. -- Campinas, SP: [s.n.], 1998.

**Orientador: Alcides H. Rodrigues Benoit.**  
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Mito. I. Benoit, A. Hector Rodrigues, 1951-  
 II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e  
 Ciências Humanas. III. Título.

## PREFÁCIO

O objetivo deste trabalho, de imediato, é poder investigar a(s) função(ões) que o *mito* adquire na filosofia platônica. Procuro abordar um tipo de relação não comum à Filosofia, que consiste na conjunção entre *mito* e *lógos*. Em Platão, ao contrário, há uma comum-união que torna-se importante, porque busca no *mito* mais uma peça-chave de composição na construção de um paradigma filosófico, onde a interligação das realidades sensíveis às inteligíveis só poderia ser compreendida através do *lógos*. O *lógos* tem, como função, esclarecer, fazer compreender, mas, quando o esclarecimento é acompanhado de uma imagem plástica, de uma beleza, possibilita de forma muito mais simples e prazerosa a assimilação de um saber, cujo comprometimento com a formação da justeza do homem é o ponto mais importante.

Procuro, aqui, evidenciar alguns Diálogos tais como: *O Sofista*, *O Político*, *Fedro*, *A República* e outros, para mostrar o *mito* como uma forma poética de expressão que não banaliza os propósitos de rigor e precisão filosóficos, ao contrário, esses mesmos Diálogos que foram citados são fundamentais para ratificar que o *lógos* nem sempre fala por si só. Em um diálogo, os interlocutores só praticam verdadeiramente a dialética quando há a superação do particular, que no primeiro momento dá-se num falar a si mesmo, ouvindo sua voz interior. Mas, no segundo momento, é preciso que essa voz interior se exteriorize na voz interior do outro, que é o mesmo de si e ambos possam caminhar pelo mesmo caminho, à busca do verdadeiro conhecimento das coisas. Essa é a proposta vislumbrada da dialética platônica. Assim também deve ser a relação entre *mito* e *lógos*: um todo que se desdobra numa relação complementar de um para o outro.

**Aos meus pais, especialmente  
pela compreensão e incentivo  
nos momentos mais difíceis.**

## Agradecimentos:

Agradeço a todas as pessoas que me ajudaram e me apoiaram constantemente na elaboração desta dissertação, oferecendo-me além de materiais, o incentivo necessário para que este trabalho pudesse se realizar.

Ao meu Orientador, Prof. Dr. Alcides Hector R. Benoit em especial, por ter tido paciência e dedicação em sua orientação, sem a qual esta tarefa não aconteceria.

Agradeço também aos Professores Pedro Paulo A. Funari e Rachel Gazolla que fizeram parte da banca de minha qualificação, por terem feito observações pertinentes quanto ao melhoramento desta dissertação.

Ao Professor Francisco Benjamin de Souza Neto por aceitar participar da minha defesa se dispondo ainda a me ajudar no que for necessário.

E de uma maneira mais genérica à Universidade Federal do Piauí, através do apoio financeiro, ao Departamento de Filosofia, tanto pelo incentivo, quanto pela compreensão e tolerância aos meus inúmeros pedidos.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAP. I - O MITO NA GRÉCIA ARCAICA E SUA FUNÇÃO	
1. Características gerais do <i>mito</i> pré-filosófico.....	17
2. Significação da palavra Mito e Lógos.....	33
2.1. Significação da palavra Mito e Lógos em Platão.....	38
3. Mito e Filosofia.....	45
CAP. II - A IRRUPÇÃO DO MÉTODO DIALÉTICO	
1. Dialética platônica como busca do Ser.....	60
1.1. Dialética e <i>Anamnese</i> .....	69
1.2. Dialética nos Diálogos.....	73
2. Platão e a dialética.....	75
2.1. A Dialética no <i>Sofista</i> .....	77
2.1.1. Da Dialética ao Mito.....	86
2.2. <i>Fedro</i> : retórica e dialética.....	90

## CAP. III - *MITO* E *LÓGOS* NA DIALÉTICA PLATÔNICA

1. <i>Mito-Logia</i> em Platão.....	104
1.1. Considerações sobre o <i>mito do Político</i> .....	113
2. As transformações do <i>mito</i> em Platão.....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	147

## INTRODUÇÃO

Antes do surgimento da filosofia, os sábios da Grécia Antiga difundiam seus conhecimentos através dos discursos míticos. Essa forma de discurso manifestava a admiração e o desejo que o homem tinha de conhecer e tomar posse da natureza, do *cosmos*, esse desejo de posse reflete de fato uma busca de compreensão da imensa potência que a natureza representava; qualquer tipo de explicação estava relacionada ao sagrado, tudo era sagrado, as representações divinas exprimiam a relação estreita, a integração do homem a esse *cosmos*. A narração mito-poética, especialmente através dos versos de Homero e Hesíodo, é a forma de linguagem que divulgará essa relação do homem ao sagrado como o modelo de vida para uma boa formação do cidadão grego, assim como um modo de explicação plausível para os fenômenos que se mostravam misteriosos e incompreensíveis. No entanto, a poesia mítica não se propõe como uma forma de explicação que investigue um princípio para as coisas, isso quem vai buscar é a filosofia, o *mito* apenas manifesta o modo de vida concreto das pessoas. Porém, direta ou indiretamente o *mito* propiciou o surgimento da filosofia. Mesmo tendo o *lógos* como referência, o modo

filosófico de explicação do mundo, implica na compreensão de uma causa primeira, isto é, trata-se de uma forma de linguagem que não coincide com a narrativa da poesia mítica, ainda assim, *mito* e filosofia continuam tendo pontos comuns, tais como: a forma de discurso totalizante quanto à relação homem /natureza; diferentemente da ciência, que se caracteriza por processos analíticos. Na exposição mítica e filosófica, as partes estão vinculadas conjuntamente ao todo, nesse sentido, o *mito* homérico e hesiódico reflete uma racionalidade, uma harmonia intrínseca à própria linguagem, embora não reconhecidas pela filosofia que, mesmo assim, mantém no seu início um discurso ainda permeado por elementos míticos. O próprio sistema filosófico da Escola Jônica vai beber na fonte hesiódica, especialmente na *Teogonia*, para montar seu quadro de elementos que se configuram como causas primeiras. *Mito* e razão, como mostra Jaeger<sup>1</sup>, possuem entrelaços tão estreitos que fica difícil delimitar onde um começa e o outro termina.

Estes vínculos entre *mito* e *lógos* que, de certa maneira, estabeleceram uma preparação para o surgimento da filosofia, são as

---

\* Nesta dissertação, estou utilizando a tradução grega da col. Belles Lettres, na tradução portuguesa utilizo a col. Diálogos da Universidade Federal do Pará (Carlos A. Nunes) Calouste Gulbenkian e outros, conforme a intenção me permite.

<sup>1</sup> JAEGER, W. *Paidéia*, p. 132. — Assim afirma Jaeger: "O início da filosofia científica não coincide, assim, nem com o princípio do pensamento racional, nem com o fim do pensamento mítico".

temáticas que serão tratadas na primeira parte deste trabalho, em seguida será mostrado uma convivência não tão pacífica entre as duas formas de conhecimento, começando pelos pré-socráticos e passando por alguns exemplos da modernidade. A pretensão da filosofia, desde seu início, é de alguma forma diferenciar-se e distanciar-se o quanto possa do estilo narrativo, típico da mito-poesia. A maneira que a filosofia pretende explicar as coisas, não coincide mais com a alegoria<sup>2</sup> sagrada que o *mito* dispunha para expandir sua visão de mundo, por isso, a filosofia predispõe-se a inaugurar um novo tipo de discurso explicativo, dando-se então, o surgimento do *lógos* que será o meio pelo qual investigar-se-á o princípio da *physis*. Alguns filósofos, tais como: Xenófanés, Heráclito e outros, denunciaram o *mito* de Homero e Hesíodo algo incompatível com a filosofia. Sustentaram que o *mito* deveria ser combatido, pois não servia mais como parâmetro de educação, até porque nessas narrativas, o comportamento dos deuses era mostrado de maneira semelhante a dos homens, não coincidindo, portanto, com a idéia de seres perfeitos, por conseguinte, o *mito* enquanto veículo de inverdades, deveria ser superado pelo *lógos*.

---

<sup>2</sup> É importante evidenciar que a palavra *alegoria* não deve ser confundida com a palavra *mito*. *Alegoria*, segundo Jean-Pepin, in: *Mythe et Allégorie*, p. 88-90, "consiste em dizer uma coisa para significar outra". O significado de *alegoria* estaria mais próximo de metáfora, enigma ou imagem. É o que diz Pepin.

Procuraremos descrever como essa conturbada relação entre *mito* e *lógos* atravessa a Antigüidade, os primeiros séculos da Idade Moderna... e só mais recentemente (a partir do séc. XIX) é que começa a ocorrer uma mutação decisiva, especialmente quando o conceito de ciência passa a não ser mais vinculado aos moldes abstratos, quantitativos, como foi sobretudo nos séculos XVII e XVIII. As ciências humanas surgidas no séc. XIX, propiciaram fazer uma aproximação com formas peculiares de saber, como é o caso do *mito*, que passa a ser um objeto de conhecimento. Mitólogos, antropólogos, tentaram compreender a linguagem mítica considerada “irracional.” O *mito* era, para uma grande parte dos homens de conhecimento, um tipo de saber “primitivo” com uma linguagem fantasiosa, portanto, inadequada como referencial tanto para a filosofia, quanto para a história ou outro tipo de saber, mas, no século XIX esta situação começou a se transformar e nem todos pensaram mais o discurso mítico como algo irracional e fora de propósito.

Contudo, já entre os próprios gregos a discussão existia. Mesmo que alguns filósofos pré-socráticos tentassem colocar à margem a oralidade mítica, esta continuava firme e resistente, pois era a maneira mais comum que os gregos possuíam para perpetuar suas tradições. Platão percebeu

muito bem este papel do *mito* como meio de resgate às tradições, no entanto, seria a poesia uma forma adequada de se reportar ao passado? Como Platão se pronuncia em relação a isso? Se o pensamento grego pretendia afirmar-se como um saber rigoroso, positivo e sem ligação com a linguagem sagrada do *mito*, ainda assim, este, consegue sobreviver, sendo inclusive resgatado por alguns filósofos, dentre eles Platão, para ser utilizado nas mais diversas funções.

A segunda e terceira parte deste trabalho trata de elucidar os motivos pelos quais Platão desenvolveu uma espécie de mitologia e os fins aos quais servirá. Ao resgatar o *mito* no momento em que a filosofia mais gostaria de distanciar-se dele, Platão inova e é muito criticado, mas também suscita elogios ao exprimir-se por imagens, isso evidencia uma ousadia que contraria seu tempo, utilizando conjuntamente à dialética, uma linguagem considerada arcaica. Contudo, é bom deixar claro que Platão não intenciona abordar o *mito*, destituído do *lógos*, porque o *mito*, para ele, é sempre “cooptado”, isto é, conjuntamente ao *lógos* serve para solucionar aporias no cerne das reflexões filosóficas. Algumas das funções colocadas terão a responsabilidade de buscar esclarecer algo que o próprio *lógos* não foi capaz no processo de entendimento dos dialogantes. A partir dessa relação,

um busca no outro uma unidade para tornar mais claro e objetivo o nível de compreensão.

Conjuntamente à prática de esclarecimento, em Platão, o *mito* torna-se também erótico, prazeroso, ao deleitar os interlocutores quando fatigados diante de um *lógos* desejoso de apossar-se da verdade. Para mostrar isso de forma pormenorizada, será necessário antes falarmos do *lógos*, pois, é através do *lógos* que se faz a apreensão da verdade; essa apreensão dá-se em forma de diálogo, transformando esse intercâmbio de saber numa alteridade, que se revela primeiro, quando o sujeito dialoga consigo mesmo, mas, ao exteriorizar esse diálogo com o do outro, isto resulta numa compreensão mútua. Manifesta-se então, o *eros* filosófico. Toda a importância do processo dialético dá-se quando acontece essa “correlação”, desinteressada e essa é a diferença básica entre dialética e retórica que procuraremos evidenciar de forma pormenorizada. O *lógos*, ao buscar o Ser, torna-se fundamental à dialética, já que a própria dialética é o principal artifício de ligação entre o Ser e o Não-Ser. Para compreender essa relação é necessário trabalhar com a tese eleática, no sentido de refutá-la, e, é isso que Platão faz no diálogo *O Sofista*, mostrando que só é possível considerar a existência do discurso falso, do erro, típico da retórica sofística, se se fizer

um combate à tese parmenídica do Ser (ἔσθ) absolutizado, para que se demonstre o Não-Ser também sendo. Trataremos, por isso mesmo, de maneira mais detalhada do diálogo *O Sofista*.

Em seguida, teremos a última parte deste trabalho, que se refere a uma possível síntese entre *mito* e *lógos*. Platão sempre foi considerado um dialético, o grande defensor do racionalismo e que por isso será louvado e criticado pela posteridade. Contudo, Platão também foi um grande poeta, por conseguinte, pretendemos mostrar que não é incompatível a unidade entre a filosofia e a poesia.

É verdade que na *República*, a partir de 377 a, Platão faz críticas à poesia mítica, demonstrando que é um referencial inadequado à educação do cidadão grego, talvez por isto, muitas leituras platônicas afirmem que o filósofo expulsou os poetas da cidade justa e a imagem congela-se em um Platão autoritário e intolerável à poesia. É justamente neste ponto que desejamos contrastar essa interpretação que exacerba o racionalismo platônico. De antemão, é interessante saber por que Platão critica a poesia mítica, em que condições, e em seguida, a razão que o faz resgatar o *mito*. O que se pode observar nas *Leis*, (veremos as passagens no corpo do trabalho) é que Platão não tinha nada contra o discurso poético, desde que

esse discurso não estivesse atrelado à imitação negativa, a má imitação, ou seja, imitação de paradigmas deseducadores que não proporcionassem aos homens seguir os caminhos da virtuosidade. A preocupação que demonstra Platão é com a utilização indevida da narrativa mítica como meio de persuasão aos interesses pessoais de quem se apossa do discurso. Os sofistas, por exemplo, utilizaram o *mito* para ratificar seus próprios interesses, é o que diz Platão no *Protágoras* 319 a-b; no que se refere a Homero e Hesíodo, ambos não propiciaram um modelo de educação, digna aos gregos, especialmente porque evidenciaram os deuses como seres antropomórficos, e, uma sociedade que procura oferecer valores que levem os cidadãos ao bem, com uma educação que possibilite exemplos de virtuosidade, não pode conceber seus deuses tão próximos das irascibilidades e vícios humanos, por isso as fábulas devem estar vinculadas a uma pretensão de verdade.

Procuraremos ainda mostrar alguns exemplos funcionais da narrativa mítica e outros serão complementados e discutidos ao longo da dissertação, com isso tentaremos demonstrar que Platão não expulsou os poetas ou contadores de mitos da cidade justa, ao contrário, a poesia é algo significativo e importante como construtor e veiculador de novos valores,

assim como os filósofos, esses narradores são também amigos da verdade e propagadores de todos os valores nobres que uma cidade deve possuir, isso constitui-se como uma atividade política, por conseguinte, os poetas como bons imitadores dos verdadeiros políticos, divulgarão uma nova forma de consciência, contribuindo para a verdadeira cidadania grega.

Pretenderemos, assim, mostrar que na filosofia platônica, o *mito* tem um papel revolucionário e inovador, tendo funções diversas, jamais aparecendo nos textos como algo meramente estático ou apenas como ilustração. Evidencia-se de certa maneira, como a “mentira necessária”.

Resumindo o nosso trabalho, iniciaremos o primeiro capítulo que versará de forma geral sobre as características do *mito*, tanto na Grécia antiga, quanto na posteridade. O segundo e terceiro capítulos tratarão mais especificamente da importância da dialética para a construção de um saber preciso, rigoroso e sintético. Este último aspecto, sobretudo, como mostraremos, apoia-se no *mito* construindo o vigor plástico tão característico da filosofia platônica.

## **CAPÍTULO I**

### **O MITO NA GRÉCIA ARCAICA E SUA FUNÇÃO**

#### **1. CARACTERÍSTICAS GERAIS DO MITO PRÉ-FILOSÓFICO**

A Grécia Arcaica, durante o Séc.VI a.C, viveu um momento muito particular na história da civilização humana. Em algumas cidades localizadas na Ásia Menor, aconteceu o surgimento de um modo de pensar diferente daquele que até então existira. Existia o *mito*, ou seja, histórias contadas de geração a geração que tratavam basicamente da relação do homem com a natureza, do homem com as divindades dessa natureza. Essas histórias compunham os valores, as crenças, ou de uma forma mais ampla, uma interpretação do modo de vida dos homens gregos, constituindo de fato sua própria cultura, sua memória, consistindo na transmissão do passado vivido pelos seus ancestrais. Porém, os filósofos jônios abriram caminho para o nascimento de um novo modo de pensar chamado “filosofia”. Quando a Filosofia surge na Grécia, ao que parece, já traz consigo um

objetivo explícito de não envolver-se com o *mito*, embora a autonomia do *lógos* tenha se dado de forma processual.<sup>3</sup> O *mythos* acabou por denotar como afirma Eliade: “tudo o que não pode existir realmente”<sup>4</sup> ou coexistir juntamente ao discurso racional.

O *mito* em Homero e Hesíodo, por exemplo, é a imaginação, a fantasia que flui para se compreender a natureza. Para a filosofia, como pensa Aristóteles<sup>5</sup>, o *mito* é produto da admiração dos homens diante dos fenômenos da natureza, do *cosmos*; nasce para satisfazer o desejo de conhecimento que o homem tem diante da vida, sem ter necessariamente intuítos pragmáticos, por isso essa vinculação com a filosofia, mas sem confundir-se com ela.

Para Homero e Hesíodo, segundo Mircea Eliade<sup>6</sup>, a caracterização primeira do *mito* é que tenha elementos fantásticos e poéticos, enquanto a

---

<sup>3</sup> JAEGER, W. *Paidéia*, p. 135. – Assim como Jaeger, Eliade também refere-se à passagem do *mito* ao *lógos* como uma progressão do *lógos*, que vai despojando o *mito* de todo valor religioso e metafísico. (ver Eliade, M., *Mito e Realidade*, p. 8).

<sup>4</sup> ELIADE, M. *Mito e Realidade*, p. 8.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 982 b... “Os homens começam e começarão sempre a filosofar movidos pela admiração; no princípio, admirados ante os fenômenos comuns, mas surpreendentes; depois, avançando pouco a pouco aparecerão problemas maiores, (...), porém, o que é delineado como problema, deve-se admirar e nele reconhecer sua ignorância, ( por isso também o que ama os mitos é em certo sentido filósofo; pois, o mito se compõe de elementos maravilhosos)”. Ed. Gredos.

<sup>6</sup> Reportar-se à nota nº 4.

filosofia, diferentemente, possui como característica primordial o *lógos*, a razão. Nietzsche refere-se a esta temática afirmando que o elemento que Tales sustentou como sendo o que formaria a unidade da natureza, aquilo que dá origem a todas as coisas, tem uma particularidade: está desprovido de componentes mitológicos e poéticos, ou seja, a água que está em toda a natureza e é princípio de tudo, em Tales é tratada de forma racional, sem invocar nenhuma manifestação ou intervenção divina, embora Tales afirme também que “tudo está cheio de deuses”, sendo reconhecível a dificuldade de rompimento com a cultura mítica de sua época. Diz Nietzsche:

“A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição de que a água é a origem e o seio materno de todas as coisas. Será realmente necessário parar aqui e levar esta idéia a sério? Sim, e por três razões: primeiro, porque a proposição asseve algo da origem das coisas; em segundo lugar, porque faz isso sem imagens e fábulas; e finalmente, porque contém, embora em estado de crisálida, a idéia de que ‘tudo é um’ ”<sup>7</sup>.

Tales, por tudo isso, é considerado o primeiro filósofo, aquele que procurou romper com o discurso mítico, até então consagrado pelos poetas, utilizando o discurso racional, dando origem, então, ao nascimento da Ciência (no sentido *lato* da palavra)<sup>8</sup>. Tales, portanto, para a história é o personagem que propicia a passagem do *mito* ao *lógos*. Para Vernant: “O

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, tomo III, p. 27, Ed. Lisboa.

<sup>8</sup> VERNANT, J. P. *Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 95.

nascimento da filosofia aparece, por conseguinte, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo e rejeitando a assimilação implícita estabelecida pelo *mito* entre fenômenos físicos e agentes divinos”(...)⁹.

O *mito*, antes do nascimento da filosofia é para os gregos uma realidade efetiva<sup>10</sup>, pois é a história mítica que vai proporcionar ao homem grego moldar sua conduta para poder situar-se no mundo, de maneira tal que as explicações surgidas irão referenciá-lo para uma compreensão maior da sua própria existência. Como diz Eliade: “Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem”<sup>11</sup>.

Até hoje, o *mito* é um fenômeno que continua seduzindo a humanidade, porque está vinculado ao surgimento das coisas, isso desperta a curiosidade de como se deu o surgimento do mundo e como o homem

---

⁹ Ibid. (trad: *Mito e Pensamento entre os Gregos*, p. 358).

¹⁰ ELIADE, M. *Mito e Realidade*, p.17 – Isso quer dizer que o mito não é uma mentira, uma mera ficção é uma realidade vivenciada onde se é possível resgatar uma tradição que servirá como padrão de conduta, de vida.

¹¹ Ibid., p. 18 — ‘Conhecer’, para Eliade, significa estar em comum união com a natureza, com o *cosmos*; essa união é vivenciada e passada para as futuras gerações. É uma experiência ‘religiosa’, deixa-se de viver meramente o cotidiano e passa-se a penetrar num mundo pleno de conteúdo sobrenatural.

tenderá a conduzir sua vida partindo desse referencial. O *mito* é importante nas sociedades arcaicas porque incentiva a criatividade do homem, essa perspectiva da criatividade, segundo Mircea Eliade, dá-se porque o homem precisa organizar-se perante o meio em que vive, pois o mundo aparece como algo aberto, mas também como um mistério que precisa ser compreendido. Diz Eliade: “O mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um cosmo vivente, articulado e significativo. Em última análise o mundo se revela enquanto linguagem”<sup>12</sup>. Para ele, o *mito* tem como função básica, desempenhar papéis que proporcionem ao homem um conhecimento melhor de si e do mundo, mas não está vinculado diretamente ou necessariamente a valores morais, tais como ‘bondade’ ou ‘maldade’, embora alguns mitólogos como Max Müller<sup>13</sup>, por exemplo, se refiram à mitologia grega como histórias povoadas de elementos irracionais, ausência de moralidade, ou seja, a mitologia grega

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 125.

<sup>13</sup> DOWDEN, K. *Os Usos da Mitologia Grega*, p. 41 — Max Müller (1823-1900): especialista em mitos; escreveu um ensaio chamado *Mitologia Comparada*, onde surgiu pela primeira vez sua concepção de mito. Para Müller, esse tipo de conhecimento “resultava das tentativas do homem primitivo de conceituar a reverência religiosa que sentia diante dos fenômenos naturais — a alvorada, o sol e as nuvens. Naturalmente, ele personaliza essas qualidades abstratas, mas quando a linguagem se transformou os mitos deixaram de ser compreendidos”. A proposta de Müller é recuperar o sentido original dos mitos através da mitologia comparada, com o auxílio da filologia comparada e o estudo das línguas indo-européias.

estaria composta por histórias “indecentes”. No entanto, mesmo para autores como Müller, se o *mito* é produto da ignorância dos homens, é ainda uma ignorância que busca o conhecimento, que não se satisfaz com o que é, que tem curiosidade por explicar os fenômenos da natureza. Essa curiosidade de explicação estaria contida em todos os *mitos*, de forma universal, e seria a forma de linguagem espontânea e envergonhada dos povos quando pensam suas tradições. Porém, na Grécia isso é diferente, Müller reconhece que mitologia grega e religião são fenômenos fundidos e os gregos se orgulhavam dos seus *mitos*. Se os *mitos* fossem separados da religião, como observa Detienne, seria como se os próprios gregos estivessem matando seus deuses<sup>14</sup>. Mas, nem por isso o *mito* deve ser considerado verdadeiro, mesmo para Müller, o *mito* “não é nem a transformação da história em lenda fabulosa, nem uma fábula aceita como histórica; e tampouco surge diretamente da contemplação das grandes configurações da natureza”<sup>15</sup>. *Mito*, para ele, constituir-se-ia em uma deficiência da linguagem, como explicação da vida humana, assim como explicações dos fenômenos da natureza, porém, seria uma deficiência

---

<sup>14</sup> DETIENNE, M. *A invenção da Mitologia*, p. 22 e 37.

<sup>15</sup> CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*, p.18 e 19.

necessária, no sentido de que o homem teria que passar por essa etapa primeira, pois isto faria parte do processo de desenvolvimento da linguagem humana. Segundo Cassirer, Müller pensa a mitologia da seguinte forma: “Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual”<sup>16</sup>.

Porém, o que busca essencialmente o *mito* é responder uma série de questões relacionadas à origem, ao destino e ao além da existência humana, que aparecem não somente na mitologia grega, mas também no pensamento mítico universal. Contudo, o fato de estar ligado a estas questões, não quer dizer que o *mito* tenha pretensões de explicações científicas, ou seja, explicação das causas primeiras, entendendo causa na acepção aristotélica<sup>17</sup>, de que são princípios ou aquilo de onde procede o princípio primeiro. Mas, mesmo que tivesse essa pretensão, o que a linguagem mítica propiciava era a espontaneidade poética e não o rigor científico, segundo Jung, mesmo para os filósofos “as ἀρχαί poderiam ser a água, o fogo ou ἄπειρον, mas isso

---

<sup>16</sup> Ibid. — Este, evidentemente, é um exemplo perfeito da interpretação positivista do *mito* que marca boa parte dos autores do século XIX.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1093 b-30, Ed. Gredos.

não representa causas primeiras e sim matérias primeiras das circunstâncias ou condições primeiras<sup>18</sup>. O que houve e continua havendo ainda é um grande obstáculo e distância entre essas duas formas de conhecimento. O discurso racional (*lógos*) procura se distanciar do discurso mítico desde o advento da filosofia, ficando mais nítido o acirramento nos séculos XVII e XVIII, quando a ciência tornou-se incisivamente crítica às interpretações que o *mito* propunha.

A forma de explicação mítica<sup>19</sup> requer necessariamente uma ação, uma experiência, um contato direto com a natureza. No entanto, filósofos e cientistas típicos da modernidade, tais como Descartes, Spinoza, Galileu, Newton e outros, pensaram o verdadeiro conhecimento como sendo aquele que só pode ser fundado em bases matemáticas, ou seja, a ciência, para eles, deve basear-se em propriedades matemáticas devido à procura da exatidão. O *mito*, ao contrário, sendo um tipo de conhecimento considerado impreciso, rudimentar, primitivo, não pode ser equiparado à ciência, mas ao senso comum, está ligado aos sentidos, é um conhecimento intuitivo, logo,

---

<sup>18</sup> JUNG, C.G., KERÉNYI, CH., *Introduction a l'essence de la Mythologie*, p. 18.

<sup>19</sup> Ibid. – Estes autores afirmam que alguns antropólogos, dentre eles Malinowski, sustenta que o mito, de fato, não tem pretensões de explicar nada, em sentido nenhum, se se tomar o termo “explicar” no sentido de um “esforço intelectual”. Esse é um trabalho para a mitologia. O que pretendem os mitos é sempre confirmar um precedente enquanto ideal e a garantia certa para sua continuação.” (op. cit. p.18).

ilusório. Porém, o antropólogo Lévi-Strauss,<sup>20</sup> não pensa assim, acredita ele que é possível coligar o *mito* à ciência. É claro que é difícil imaginar uma ligação assim, nos moldes da ciência moderna, onde tudo passa pelo crivo do rigor e ‘exatidão’ matemática, e o conhecimento que não se adequar a esse paradigma não é considerado científico. Para o *mito* é necessário um outro tipo de modelo, como afirma Detienne:

“ A mitologia deve apresentar-se como um discurso sobre os mitos, um saber que tenciona falar dos mitos em geral, de sua origem, de sua natureza, de sua essência; um saber com pretensões a se transformar em ciência tanto hoje como outrora pelos procedimentos usuais de estruturar alguns de seus objetos, sistematizar diferentes enunciados do saber que ela inaugura e formalizar conceitos e estratégias”<sup>21</sup>.

Para Lévi-Strauss é possível conceber uma ciência do *mito* e um dos aspectos dessa possibilidade, além dos que já foram citados, é que as histórias míticas não são desordenadas, arbitrárias e absurdas como

---

<sup>20</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*, p. 34. — Lévi-Strauss, como um antropólogo estruturalista, dedica-se a uma compreensão do mito enquanto representação viva nas sociedades homogêneas. Procurou também compreender a expansão do mito das sociedades homogêneas para as sociedades heterogêneas ou complexas, nesse estudo, Lévi-Strauss procurou entender a linguagem mítica que suscitava problemas culturais, ou seja, os *mitos*, dizia ele, são montagens, não se sabe por quem e onde tenham sido montados, mas de alguma forma permanecem em relação uns com os outros, mesmo em sociedades que não possuíam vínculos. No entanto, o que fez a análise estruturalista de Lévi-Strauss ser bastante criticada é no que se refere a desconsideração aos fatores históricos. Os historicistas buscam na análise mítica um princípio de verdade, tendo em Heródoto o principal articulador, além disso, Heródoto tinha como preocupação básica não deixar os fatos caírem no esquecimento. A tradição histórica é uma forma de preservação dos conhecimentos acumulados ao longo do tempo, assim, o *mito* grego tradicional operou como um relato factual da organização de um *modus vivendi* e quando relatado em momentos diversos às pessoas, elas próprias se reconheciam no âmage do relato. Portanto, estas são duas maneiras distintas, contrapostas, de se analisar o *mito* que serão atenuadas pelo ecletismo da Escola de Paris, com Vernant, Detienne e outros. Cf. Dowden, *Os usos da mitologia grega*, p. 51- 67.

<sup>21</sup> DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*, p. 15.

tentavam mostrar os cientistas modernos. Há uma ordem, uma interligação estabelecida pelo discurso mítico entre as coisas que se mostram como fenômenos, mas o seu interesse, diferentemente daquele da ciência, é uma explicação totalizante do fenômeno, expressa em linguagem espontânea e econômica, dificilmente aceita pelo discurso científico<sup>22</sup>.

Se o *mito* propõe-se a uma explicação totalizante, o discurso científico e filosófico contemporâneo, ao contrário, propõe-se a uma análise parcializada do seu objeto de conhecimento. Embora seja este o ponto de maior conflito, Lévi-Strauss afirma que há traços comuns entre a narrativa mítica e o discurso científico: ambos trabalham com operações binárias e descontínuas entre o 'sim' e o 'não'. Isso significa dizer que a ciência contemporânea, especialmente a cibernética, utiliza relações binárias nos computadores para a resolução de problemas, adicionando respostas de 'sim' e 'não', e o mesmo processo lógico acontece nos mitos, as histórias estão sempre no âmbito do favorecimento ou não aos homens, ou seja, estão sempre dimensionados a responderem 'sim' ou 'não' aos interesses do

---

<sup>22</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*, p. 35. — Certamente, no pensamento contemporâneo, onde prevalece o discurso analítico, somente aqueles setores que reivindicam da dialética ainda procuram conservar explicações onde a categoria da totalidade permanece como fundamental. Nesse sentido, a totalidade subsiste como categoria, sobretudo, nos herdeiros teóricos de Hegel e Marx.

narrador<sup>23</sup>. É evidente, contudo, que a possibilidade de se construir uma racionalidade a partir do mito não pode ser desenvolvida seguindo os moldes do pensamento ocidental.

“A grandeza e a superioridade da explicação científica”, escreve Lévi-Strauss: “residem não só nas realizações práticas e intelectuais da ciência, mas também no facto, que testemunhamos cada dia com mais clareza, de que a ciência se encontra não só preparada para explicar a sua própria validade, como também o que, em certa medida, é válido no pensamento mitológico. O que é importante é que principiamos a interessar-nos cada vez mais por este aspecto qualitativo e a ciência, que tinha uma mera perspectiva quantitativa desde o século XVII até ao XIX começa a integrar também os aspectos qualitativos da realidade”<sup>24</sup>.

Portanto, para Lévi-Strauss, existe a possibilidade de maior integração entre discurso científico e discurso mítico<sup>25</sup>. Entre *mito* e *lógos*

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 36-37. O exemplo dado pelo autor é de um mito canadense chamado ‘mito do vento sul’; uma história de uma época anterior a humanidade, onde os seres da natureza eram meio homens e meio animais. O vento era malvado e castigava os homens; estes impossibilitados de saírem de seus abrigos para procurar alimentos, tenderiam a perecer, então os seres homens/animais resolveram capturar o vento mau e fizeram-no prometer que só sopraria periodicamente, para que eles pudessem sobreviver, “se o vento sul sopra todos os dias do ano, a vida torna-se impossível para a humanidade. Mas, se apenas soprar um em cada dois dias — ‘sim’ um dia, ‘não’ o outro dia, e assim por diante — torna-se então possível uma espécie de compromisso entre as necessidades da humanidade e as condições predominantes no mundo natural”. Esta é a resolução do ponto de vista lógico, de um problema binário. (op.cit. p. 37).

<sup>24</sup> Ibid., p. 38 — Lévi-Strauss, no entanto, não intenciona colocar mito e ciência no mesmo patamar, o que ele quer mostrar é que não é possível tratar o mito como absurdo, diz ele: “originalidade do pensamento mitológico é desempenhar o papel do pensamento conceitual”.

<sup>25</sup> A crítica das escolas de mitologia não estruturalistas, como é o caso da Escola de Roma (ver DOWDEN, *Os Usos da Mitologia Grega*, P.54) onde é posto a necessidade de “colocar a religião no contexto histórico”, obviamente não concordará com o método estruturalista, especialmente no que se refere a fazer recortes de relatos míticos. Estes recortes são comparados e relacionados entre si de uma forma quase necessária, através de fórmulas matemáticas, desconsiderando, portanto, os fatores históricos. Se o próprio estruturalismo de Lévi-Strauss admite que o “objetivo do mito é proporcionar um modelo lógico para resolver uma contradição”, ( ver CARRACEDO, R. J. *Lévi-Strauss. Estructuralismo y Ciencias Humanas*, P.186), desconsidera, então, que o devir do mundo é que propicia a consciência a pensar na contradição. Por conseguinte, o ponto comum que se quer admitir com a mitologia clássica, mais precisamente em Platão, é no que concerne aos fins e não aos meios do método, mais precisamente à tentativa de evidenciar uma racionalidade interna ao mito, mostrar que o mito possui um instrumental

não existiria assim, uma barreira tão intransponível como quis demonstrar o pensamento moderno. Desta maneira, certos setores do pensamento contemporâneo percebem os limites do conceito clássico de ciência, e ocorre, então, uma aproximação maior à concretude (objeto de conhecimento típico do *mito*). A questão de produzir uma mitologia-ciência não é só uma preocupação de Lévi-Strauss, na verdade, o próprio Max Müller e a 'Escola de Mitologia Comparada' (Séc. XIX) já procurava, em outro sentido, compreender a linguagem "irracional" do *mito*. No entanto, foram sobretudo as escolas antropológicas que estabeleceram um corte entre o que é racional e não-racional, com isso pretenderam, segundo Detienne, "estabelecer que o não-racional inscrito na mitologia das mais civilizadas sociedades antigas é a representação fugidia e provisória de uma razão outra, ainda tosca e bem selvagem"<sup>26</sup>.

Ao fazer o corte entre razão e não-razão as escolas antropológicas privilegiam a análise não-racional do *mito*, porque querem demonstrar que a parte racional é algo natural, já faz parte inclusive de um plano religioso, por exemplo, quando um *mito* trata da sabedoria, beleza e outras qualidades

---

lógico que permite se chegar a objetivos determinados.

<sup>26</sup> DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*, p. 43 — Detienne comenta em especial a postura da Escola Antropológica de Tylor, "que não pretende mostrar nem excluir o ilusório do irracional".

positivas dos deuses, não precisa passar pelo crivo científico, pois já é uma condição dada e aceita por todos. Porém, no que concerne ao lado não-racional muitas vezes o *mito* não é considerado como algo natural, ou seja, precisa de explicação, e Detienne dá o exemplo da deusa Ártemis que possui beleza e sabedoria, características que não carecem de justificação, mas, quando a deusa provavelmente nas caçadas metamorfoseia-se em urso, torna-se selvagem, indecente e absurda; essas características estranhas precisam ser compreendidas e interpretadas<sup>27</sup>.

Outra posição é representada por Dowden. Este autor sustenta que a mitologia grega é sobretudo histórica. “Em sua maior parte, não é a participação de deuses, animais falantes ou mágicos que torna mítico, o mito grego; é antes a participação de homens e mulheres que viveram em ‘tempos remotos’, os tempos anteriores ao início do registro histórico e para além da tradição oral confiável na para-história ou proto-história”<sup>28</sup>. Quando

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 43 — A metodologia de recortes míticos, feito pelas escolas antropológicas, do que é considerado irracional, não é compartilhada por Lévi-Strauss, que coloca o racional como ponto chave para a interpretação dos mitos, ou seja, por mais absurdo que possa parecer, há uma logicidade interna que os permeia e ainda uma logicidade maior que pode ser comparada entre mitos diversos, quer dizer, mitos de épocas e sociedades diferentes, comparados entre si, contêm pontos comuns, isso mostra que nas sociedades diversas, através da mitologia é possível observar um tipo de racionalidade comum a todos eles.

<sup>28</sup> DOWDEN, K. *Os Usos da Mitologia Grega*, p. 34. Embora evidencie o mito histórico, não há em seu comentário indícios de evemerismo (proposta de que toda a mitologia passe pelo crivo da história, onde elementos meramente fantasiosos, tais como animais falantes e monstros sejam expurgados).

Dowden se refere a homens que fundaram um corpo mitológico, a fantasia mítica passa a ser considerada como algo secundário, não tem a mesma importância que os homens tiveram, ou seja, significa dizer que esses homens, supostamente históricos, adquirem uma importância mítica porque de fato viveram e se destacaram por algum feito nos tempos remotos, pois estavam ligados à cultura local e exigem a atenção de um historiador<sup>29</sup>.

Porém, todas as interpretações que procuram, de uma maneira ou de outra, racionalizar o *mito*, esbarram sempre na dificuldade de desvendar quem afinal é o verdadeiro sujeito do discurso mítico, pois uma das características fundamentais da linguagem mítica é justamente a forma indireta do discurso. Todos falam, mas, não há um personagem, um locutor, uma autoridade que se responsabilize diretamente pelo dizer mítico. Geralmente emprega-se a invocação das musas: “a musa diz”... “diz-se que,” esse “diz-se que” é impessoal, trata-se de um discurso que tem como

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 35. — Dowden dá um exemplo de um personagem mítico-histórico: “Dânao (Ap 2.1.4) pode ser considerado simplesmente como um personagem histórico que realmente veio do Egito. (...) O mito pode ser pensado como relato factual das perambulações da tribo dos Dânaos para dentro e fora do Oriente Próximo...” Cf. Dowden P.39. Há controvérsias entre historiadores quanto a esta questão da influência do Oriente Próximo na mitologia grega. Renan, historiador das religiões semíticas do Séc.XIX e um grande nome quanto ao debate metodológico na história das religiões, discorda desta influência. Diz ele que “a mitologia não deve ser tratada como uma realidade, pois a contradição faz parte de sua essência”. A Grécia é um todo que decorre da Arte, Filosofia, do espírito científico e liberdade de consciência. ( Cf. DABDAB TRABULSI, J. A . *Religion Grecque et Politique Française au XIXe Siècle: Dioniso et Marianne*, p. 30 e 33).

prioridade a invocação da memória e por isso mesmo é acusado muitas vezes de mentiroso<sup>30</sup>. O que falam as musas? As musas falam o sagrado que é oferecido no canto, nas narrativas mito-poéticas. As mentiras de que falam as musas não são mentiras, no sentido de negação da verdade, ao contrário, as mentiras são verdades aparentes, ditas de forma espontânea que sempre se referem ao mundo divino. As musas são intermediárias entre o homem e o mundo de Zeus, essa comunicação é chamada de ‘ilatência’ que se “consoma no mito pelo qual um Deus nos interpela na forma de palavras humanas”<sup>31</sup>. Portanto, o *mito* é a via pela qual um Deus comunica sua forma e seu modo de ser aos homens.

Uma das funções principais do *mito* é assim a religiosa, já que é o *mito*, uma das vias pela qual o homem se comunica com o divino. Quando Homero narra, na *Iliada*, a relação dos homens com os deuses, a religiosidade está presente, especialmente quando os homens temem a fúria

---

<sup>30</sup> Cf. HESÍODO, *Teogonia*, V. 27 e 28. “Pastores agrestes, vis infâncias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer, símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”. Ed. Iuminuras. Complementar a isto, Paul Veyne afirma o seguinte: “Não que não existam impostores: as musas e Hesíodo sabem dizer a verdade e mentir”. Ele quer demonstrar que a invocação às musas é uma espécie de recorrência à memória, à inspiração, sem, contudo, mostrar a própria autoria do discurso. Cf. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* p. 34.

<sup>31</sup> TORRANO, J. *O Sentido de Zeus*, p. 11 — Torrano utiliza o termo *ilatência*, mostrando a comunicação via fala, que traduz uma compreensão da presença divina aos homens; o termo manifesta as formas, o modelo de vida a ser transposto na ação humana.

e vingança dos deuses, daí sobrevêm os ritos, como ato de respeito, sinal de temor e obediência. No entanto, o *mito* não possui um teor dogmático<sup>32</sup>, um corpo de doutrinas articuladas, como nos livros sagrados. Entre o mundano e o divino não há uma oposição, é tênue o limiar entre as duas instâncias, o mundano e o sagrado são interpenetrados de forma profunda e o mundo dos deuses garante no plano sensível a harmonia do corpo social. Como observa Dowden: “O *mito* define povos, lugares e coisas, mais que isso, identifica-os e lhes atribui algum tipo de lugar conceitual por meio de associações ou contrastes e sua maior função é a de direcionar, por suas diversas formas oblíquas e sugestivas, a tarefa de existir no mundo”<sup>33</sup>.

Outra questão importante enquanto característica particular do *mito* é a sua forma de transmissão. Segundo Vernant<sup>34</sup>, realizava-se numa tradição puramente oral, onde as mulheres, especialmente, cumpriam essa tarefa: desde o nascimento, a criança já começava a assimilar o conteúdo dos *mythoi*. Outra via pela qual os *mitos* eram veiculados na sociedade

---

<sup>32</sup> DABDAB TRABULSI, J. A. , *Religion Grecque et Politique Française au XIXe Siècle: Dioniso et Marianne*, p. 32 – Nesta obra, o autor mostra a posição de Renan, onde o mesmo afirma que a produção científica que a Grécia propiciou ao mundo, deveu-se em um sentido ao politeísmo existente. Segundo Renan, os povos semíticos não produziram ciência ou filosofia.

<sup>33</sup> DOWDEN, K. *Os Usos da Mitologia Grega*, p. 103.

<sup>34</sup> VERNANT, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, p. 23.

grega, era através dos poetas, estes se encarregavam de cantar suas narrativas no íntimo das famílias, nas festas. Em qualquer ocasião especial, ali estava o poeta, portador da cultura oral, embevecendo as pessoas com suas histórias mirabolantes, o que permitia, como diz Vernant, fazer o serviço de memória social que possibilitava a fundação de uma cultura comum<sup>35</sup>.

Postas estas reflexões gerais a respeito do *mito* pré-filosófico, passaremos agora a tratar particularmente da significação das palavras *mito* e *lógos* e como estas mesmas palavras se aplicam no contexto platônico.

## **2. Significação da palavra *Mito* e *Lógos***

Na sua forma mais singular o termo  $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$  é uma expressão vaga, imprecisa, pois denota uma sucessão de palavras com sentido determinado. Por isso, é uma palavra que só pode ser definida dentro de um contexto, de um dado período<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Cf. In: CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Ed. Klincksiech, p. 718 — Nesta página, escreve Chantraine que  $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$  originalmente significava uma seqüência de palavras que possuíam um sentido, relato, sobretudo, quando associada a  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\varsigma$  que designa a palavra. Nos trágicos, em Platão e Aristóteles, tende a significar “ficção”; “assunto de uma tragédia”, este é o sentido de “mito”.

Em Homero, *mito* significa relato (não-falso), “um desenrolar de idéias expressado por sentenças”<sup>37</sup>. Quer dizer, mito é uma forma de ‘discurso’<sup>38</sup>. Ainda em Homero, *mito* significa “persuasão”, o exemplo é encontrado também na *Ilíada*<sup>39</sup>, quando Aquiles senta para falar o seu *mythos* aos enviados da delegação que vieram lhe chamar de volta à guerra.

No Séc. V a.C, a palavra sofre modificações. Para os trágicos, *mito* passará a significar “ficção”, em contraposição a “*logoi*”. Até meados deste mesmo século a palavra *mito* também era interpretada, segundo Detienne, como rebelião, insurreição devido a uma revolta que aconteceu em Samos, por volta de 525 a.C, contra Polícrates, tirano de Samos e, a primeira manifestação de insatisfação foi a invasão dos santuários, esses revoltosos foram chamados de “as pessoas do ‘mito’ *muthiêtai*, assim chamadas tomando como modelo ‘as pessoas da cidade’ *poliêtai*”<sup>40</sup>. O *mito*, então, foi se popularizando entre as camadas mais baixas da população que começam a emitir opiniões nas assembléias e nas conversas cotidianas. É preciso ser

---

<sup>37</sup> DOWDEN, K. *Os Usos da Mitologia Grega*, p. 14 - O autor dá o exemplo da *Ilíada* (6.831-2) onde aparece a cena entre uma serva e Heitor e o mesmo pergunta por sua esposa, no que responde a serva: ‘Heitor, desde que você realmente me peça para *mythestai* a verdade’. (op. cit).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>39</sup> HOMERO, *Ilíada* 9, 9.431. - O herói para Homero tinha que ter algumas competências básicas: realizador de proezas, matador eficiente e saber persuadir através de *mythoi*. Cf. DOWDEN, p. 15.

<sup>40</sup> DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*, p. 90.

um bom ‘expressador de opiniões’ e ‘realizador de façanhas’, assim deve ser o orador de *mitos*, um homem que sabe dar opiniões, falar quando deve e convém. Isso se estende do Séc. VI até metade do Séc. V. Este período evidencia *mûthos* como sinônimo de *lógos* e Detienne mostra que a Grécia arcaica não separava o valor semântico entre *mito* e *lógos*.

Com o surgimento da filosofia e, em especial a partir de Xenófanes, por volta de 530 aC, chegando até Empédocles, em meados de 450 aC, há uma separação, um distanciamento entre *lógos* e *mito*. *Lógos* passa a ser o racional puro, desvinculado do *mito*, que passa a ter um sentido de “narrativa sagrada ou de discurso sobre os deuses”<sup>41</sup>. O que aconteceu após o advento da Filosofia foi uma tentativa de separação entre *mito* e *lógos*. Isso quer dizer que a racionalidade passou a ser o parâmetro para se chegar à verdade, todo saber tem que passar pelo crivo da razão. Na Filosofia temos o exemplo de Sócrates, considerado o fundador do racionalismo grego que pregava a busca da essência das coisas que só podia ser alcançada pelo trabalho da razão, além disso, sustentava que, somente por meio da reta razão, o homem podia alcançar a felicidade. Contudo, mesmo

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 92.

com a pregação racionalista, os gregos nunca deixaram de acreditar em seus *mitos*, porque o *mito* não era, para eles, uma mentira, ou ficção, ao contrário, era o resultado de uma vivência do sujeito e do seu sentimento para com o mundo. Mesmo com a tentativa de supressão do *mito*, afirma

Claude Mossé:

“não há qualquer ruptura brutal entre pensamento mítico e o pensamento lógico. Os ‘elementos’ da natureza que os pensadores jônicos situam na origem do mundo, o ar, o fogo, a terra e a água não passam ao fim e ao cabo, da transposição ‘naturalista’ das potências primordiais do pensamento mítico, de cujas lutas, por ele narradas, veio emergir a ordem do mundo”<sup>42</sup>.

Não se pode negligenciar os *mitos*, isso quer dizer que na relação *mito* e *lógos*, afirma Jaeger<sup>43</sup>, o começo da filosofia não reflete nem o surgimento efetivo do pensamento racional, nem o fim do pensamento mítico.

O termo *lógos* é derivado do verbo λέγειν que significa ‘dizer’; ‘palavra’; “abrange tanto a expressão verbal ‘discurso’ quanto as possibilidades ampliadas inerentes ao se associar a prosa com a escrita

---

<sup>42</sup> MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, p. 208 – Jaeger também afirma, assim como Mossé, que os gregos não inventaram e não fizeram nenhum milagre filosófico, todo o sistema cosmológico, na sua origem, foi pensado pelos gregos jônicos, mas eles encontraram-no pronto na cosmogonia dos poetas. Ele diz que o mito se faz presente de forma contundente em alguns momentos da filosofia grega, tais como nas doutrinas dos físicos, onde as forças naturais de atração e repulsão da doutrina de Empédocles, o amor e o ódio tem a mesma origem espiritual do *Eros* cosmogônico de Hesíodo. Cf. *Paidéia*, p. 132.

<sup>43</sup> JAEGER, W. *Paidéia*, p. 132. - Reportar-se à nota nº 1 (parte da introdução).

(‘relato racional’, ‘discurso’)<sup>44</sup>. Inclusive os primeiros historiadores, tais como Heródoto e Tucídides, se referem às suas obras, como um ‘lógos’. Tucídides procura, inclusive, diferenciar-se de Heródoto, no sentido de não buscar mais a utilização dos mitos, na tentativa de dar um caráter mais ‘científico’ à sua obra<sup>45</sup>. No que tange à composição do termo μυθος ao verbo λέγειν (que significa “reunir”, “dizer”), forma a palavra μυθολογία, que é “uma arte aderente e inerente à poesia”<sup>46</sup>. Esta junção de termos passou a formar uma unidade. Mitologia passa a ser um conjunto ou um somatório de elementos, tais como relações passionais entre deuses e homens, guerras, ou seja, elementos que se unem formando um todo, e o termo que se emprega melhor para significar tudo isto é ‘*mythologema*’<sup>47</sup>. A mitologia, mais precisamente, seria o movimento, isto é, significa as possíveis transformações que possam surgir nesse conjunto, nessa unidade chamada *mythologema*. A mitologia difere em sua significação, do *mito* e do *lógos*, seria uma síntese ou unidade dos dois termos. Mitologia significa “a

---

<sup>44</sup> DOWDEN, K. *Os Usos da Mitologia Grega*, p. 15.

<sup>45</sup> Ibid. - A palavra mito neste contexto passa a ser considerada como ‘estória’, ‘conto’.

<sup>46</sup> JUNG, C.G., KERÉNYI, CH., *Introduction a l'essence de la mythologie*, p.13 — Segundo Chantraine (op. cit.), significa “contar uma história (verdadeira),” p. 718.

<sup>47</sup> Ibid.

ciência e a explicação dos mitos”<sup>48</sup>. A mitologia aparece quando os mitos deixam de ser espontâneos e irrefletidos e passam a suscitar dúvidas<sup>49</sup>.

Vimos, portanto, a significação da palavra *mito* e *lógos* em diversos momentos. Feito isto, passaremos a trabalhar esta significação e seus desdobramentos num contexto mais particularizado, mais direcionado a Platão, já que este filósofo utilizou tão amplamente o *mito* numa correlação ao *lógos*.

## **2.1. Significação da palavra *Mito* e *Lógos* em Platão**

O termo *mito*, em Platão, expressa uma ampla significação, isto quer dizer que a palavra acompanha a própria dinâmica do Diálogo. Quem pensa o *lógos*, tratando exclusivamente de esclarecer o ser imutável, inteligível, faz uma leitura unilateral do trabalho platônico. *Mito* é geralmente empregado para designar uma narração fictícia, opondo-se a *lógos*. Em Platão, ao contrário, não há uma oposição absoluta entre um termo e outro, os termos estão empregados numa relação de um para o outro, ou seja, o *mito*

---

<sup>48</sup> PEPIN, J. *Mythe et Allégorie*, p. 33.

<sup>49</sup> *Ibid.*

possibilita, embora de forma limitada, uma compreensão do plano inteligível, tornando-o mais acessível ao conhecimento do homem. No entanto, faz também o trabalho inverso: procura levar a uma compreensão do sensível na sua relação com o Ser. Tudo isto significa que a função e importância que tem a poesia mítica de Platão é traduzir em imagem a participação entre os planos do Ser e do Não-Ser.

No entanto, a definição do termo *μυθος* em Platão reporta-se à ‘expressão do pensamento’ que se desdobra em: a) ‘propósito; intenção, entrevista,’ b) ‘fábula (ficção), lenda,’ c) ‘mito’ ( relato alegórico de alcance filosófico)<sup>50</sup>.

Cada uma destas significações é visualizada em diversos Diálogos. No que tange a expressar o pensamento por meio de um propósito ou intenção, temos a seguinte passagem das *Leis*:

a .1) “... ὁ μὲν δὴ πεισθεὶς τῷ πρὸ τοῦ νόμον μυθῶ ...” ( Quem acatar esses propósitos preliminares da lei...)<sup>51</sup>.

No que concerne a expressão do pensamento por meio de fábulas (ficção), podemos encontrá-la na seguinte passagem da *República*:

---

<sup>50</sup> PLATÃO, *Lexique*, tome XV, Ed. Belles Lettres, p. 355

<sup>51</sup> Id. *Leis*, 927 c, Ed. Belles Lettres e UFPA.

b.1) “...ὥσπερ ταῖς γραυσὶν ταῖς τοὺς μυθοὺς λεγούσαις, “εἰν” ἔρῳ καὶ κατανεύσομαι καὶ ἀνανεύσομαι. (“...e eu dir-te-ei como as velhas mulheres que fazem contos, deixarei dizer e responderei sim e não por um sinal de cabeça...”)<sup>52</sup>.

O item “c” refere-se ao *mito* como relato alegórico. Nas *Leis* há uma passagem onde o Ateniense dialoga com Clíncias que confirma isto:

c.1) “...Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἔσωθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, ...” ( E é assim, ó Glaucon que o mito se salvou e não foi perdido).

Podemos perceber a significação de mito sendo utilizada diferentemente em várias passagens dos Diálogos, já que Platão não emprega a palavra com um único significado. Há uma passagem no *Fédon*<sup>53</sup> que explicita isto, quando Sócrates, na iminência da morte, conversa com Cebes, Fédon e outros. Normalmente, Sócrates aparece utilizando a maiêutica com seus interlocutores, para buscar a definição de algum tema a ser discutido e mais especificamente no que concerne à temática do prazer e da dor (era o tema da conversa), ao invés de rastreá-la dialeticamente,

---

<sup>52</sup> Id. *República*, 350 e, Ed. Belles Lettres, p. 42.

<sup>53</sup> PLATÃO, *Fédon*, 60 b-d, Ed. Belles Lettres, p. 5-6, Ed. UFPA, p. 290.

buscando definições, prefere invocar Esopo (o fabulista) e a possibilidade de transformar a discussão em narração mítica. Ao expressar esse desejo é interpelado por Cêbes que diz:

“Por Zeus, Sócrates, (...) diversas pessoas já têm falado a respeito dos poemas que escreveste, aproveitando as fábulas de Esopo, e do hino em louvor de Apolo. Anteontem mesmo, o poeta Eveno me interpelou sobre a razão de compores versos desde que te encontras aqui, o que antes nunca fizeras.”

O contrário é válido também, isto é, podemos empregar *mito* por *lógos*. Alguns trechos serão mostrados, onde *mito* aparece como “discurso racional”<sup>54</sup>. No *Timeu*<sup>55</sup>, *mito* é utilizado como *lógos* no momento em que Timeu expõe sua cosmologia a Sócrates e fala à respeito da origem do mundo pelo demiurgo, dizendo: “Ora, se o cosmos é belo e se o demiurgo é bom, é claro que ele mira o modelo eterno (...). Então, o cosmos que nasceu nessas condições foi feito de acordo com o que é objeto de intelecção e de reflexão, é idêntico.”

O fato de que esta passagem se refira a uma transformação do papel do *mito*, aqui empregado por *lógos*, é especialmente porque a narração prossegue na exposição da obra racional que é cópia de um modelo eterno. O *mito* transposto em discurso racional reflete a intenção da bondade divina

---

<sup>54</sup> FRUTIGER, P. *Les Mythes de Platon*, P. 18.

<sup>55</sup> PLATÃO, *Timeu*, 29 a-d.

que tenciona o mundo com a aparência mais próxima possível de si mesmo. O termo aparência, neste sentido, designa que o mundo ao fazer parte do devir, da instância do Não-Ser, só pode ter a aparência e não a perfeição divina. Ainda assim, o demiurgo mostra-se como um artesão e artista cósmico, porque deseja construir uma boa e bela obra<sup>56</sup>.

O *Mito* pode aparecer também com uma significação mais voltada para o que seja ‘opinião’ ou ‘teoria.’ Nas *Leis*<sup>57</sup>, há uma passagem que demonstra isso:

“Mas, há pouquinho mesmo não te ouvi dizer que o legislador não deve deixar os poetas fazer o que bem entendam?” Responde o ateniense a Clínia: “contamos antiga tradição, repetida por nós e aceita por todos, que quando o poeta se instala no tripé das musas não é senhor da razão, mas à maneira de uma fonte, deixa correr livremente o que lhe vem ao espírito; e por isso mesmo sua arte não passa de imitação...”

Ainda é possível observar que o *mito* pode significar *lógos* no sentido de “exortação” também, pois tem o papel de advertência antes da aplicação da lei, como uma forma de facilitar a apreensão da mesma através do respeito e temor; geralmente na Grécia, essas advertências resgatavam uma tradição e eram passadas através de um *mito*, pelos mais velhos. A

---

<sup>56</sup> DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*, p. 140-141 - O trecho do *Timeu* reflete mito enquanto ‘discurso’, pois está embutido, na passagem, conceitos de beleza, bondade e ordem de um ser divino.

<sup>57</sup> PLATÃO, *Leis*, 719 c - A significação de mito como ‘opinião’, demonstra uma certa preocupação de Platão aos poetas tradicionais, os quais Platão considerava como se fossem crianças que deixam fluir a linguagem espontânea, não comprometendo-se com a verdade.

exortação platônica se pronuncia nas *Leis*<sup>58</sup>, assim:

“Afigura-se nos oportuno o que dissemos a pouco, que as almas dos mortos cessada a vida conservam certa capacidade de interessar-se pelos negócios humanos, o que é pura verdade, (...). A esse respeito precisamos dar crédito a outras lendas correlatas (...). Se tudo é assim mesmo por natureza, antes de mais nada os legisladores terão de temer aos deuses súperos, sempre sensíveis ao estado de abandono dos órfãos e depois às almas dos mortos, (...). Respeitem também a alma dos que chegaram à velhice...”

Porém, o termo *lógos*, por sua vez, em Platão tem uma imensidão de significados<sup>59</sup>. Na acepção primeira, *lógos* quer dizer:

A) “palavra”

a .1) discurso, propósito (*Fedro*, 260 d); a .2) prosa (*República*, 390 a);  
a.3) argumento (*Leis*, 891 c); a .4) investigação, discussão (*República*, 365 d); a .5) palavra, teoria (por oposição à ação, realidade - *Sofista*, 234 e); a .6) palavra no ar (*Crátilo*, 46 d); a .7) definição (*Banquete*, 211 a); a .8) tradição, lenda (*Político*, 272 b);

B) “pensamento”; razão; julgamento”;

b.1) diálogo interior (*Sofista*, 263 e); b.2) raciocínio; asserção mental (*Teeteto*, 201c); b.3) princípio; lei (*Leis*, 857c); b.4) razão interna; motivo; prova (*Górgias*, 465 a); b.5) julgamento (verdade, direito - *Fédon*, 73 a);

---

<sup>58</sup> Ibid., 927 a-c, Ed. UFPA, p. 366, Ed. Belles Lettres, p. 29-30.

<sup>59</sup> Id., *Lexique*, tome XV, Ed. Belles Lettres, p. 313.

b.6) razão (faculdade - *República*, 440b); b.8) proporção (*República*, 511e).

Eis a relação estreita e dinâmica da palavra *mito*, inter-relacionada ao *lógos*. Evidentemente existem outras significações. Essas demonstrações consistem em dizer que não é tão simples manter uma separação radical entre essas duas palavras<sup>60</sup>. Aliás, estas palavras mostram-se eficientes tanto ao esclarecimento, quanto à persuasão. *Mito*, em algumas de suas assertivas, remete-se à encantação e Platão foi um encantador criador de mitos, portanto, um poeta. No entanto, o fato de ser um poeta, não contradiz sua condição de grande dialético, de grande filósofo. O estilo filosófico-literário do *mito*, segundo Frutiger, é inimitável, ou seja, esse estilo é tão perfeito que aqueles que tentaram imitá-lo, além de não conseguirem fazer melhor, nem mesmo tão bem conseguiram, temos o exemplo dos “peripatéticos até Dante, passando por Cícero, Virgílio e Plutarco”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 17 e 18 – O autor demonstra que há uma relação estreita entre *mito* e *lógos*, contrapondo o trabalho de alguns comentadores e filósofos, que propõem uma relação antitética entre as duas palavras. Em especial, Frutiger comenta o trabalho de um matemático-filósofo, chamado Couturat que fez um corte analítico aos moldes da geometria entre *mito* e *lógos*. Isso parece perigoso e simplista, pois tende a deixar os dois conceitos estanques, como se a obra de Platão fosse monolítica, é o que afirma Frutiger.

<sup>61</sup> Ibid., p. 267 – Cf. nota no. 1, do livro, sobre os mitos escatológicos após Platão.

### 3. Mito e Filosofia

A pretensão da filosofia quando surgiu, era de alguma forma desvencilhar-se do discurso mítico<sup>62</sup>, esse discurso tinha em Homero e Hesíodo seus principais pilares, mas não correspondia aos interesses de um saber que estava irrompendo com pretensões de formalizar uma compreensão do Ser na sua totalidade, sem nenhum resquício de elementos fantasiosos, típicos do *mito*. A filosofia objetivava inaugurar um tipo de saber sistematizado, que buscasse compreender a origem de todos os seres, utilizando uma outra forma de discurso: o racional. Para Mircea Eliade “O pensamento sistemático esforça-se por identificar e compreender o ‘princípio absoluto’ de que falam as cosmogonias, em desvendar o mistério da Criação do Mundo, em suma, o mistério do aparecimento do Ser”<sup>63</sup>.

No entanto, o pensamento racional, ainda assim, não consegue desligar-se do *mito*, a filosofia não aconteceu como por um milagre, o *mito* serviu de paradigma para que a filosofia pudesse apoiar-se e a partir de então, construir formas diferentes de explicação para o mundo. Diz Vernant: “Os filósofos não precisaram inventar um sistema de explicação do mundo:

---

<sup>62</sup> Reportar-se à nota nº3 deste capítulo.

<sup>63</sup> ELIADE, M. *Mito e Realidade*, p. 101 — Aqui o autor quer mostrar que, de alguma forma, as tentativas de dar uma resposta às primeiras especulações filosóficas, para uma compreensão do ser,

acharam-no já pronto”<sup>64</sup>. Mas, o que vai diferir entre essas duas instâncias do conhecimento é que a filosofia vai inaugurar um pensamento abstrato diferenciado da narrativa sobrenatural que constitui propriamente o *mito*. A forma própria do discurso filosófico muda: enquanto o *mito* era difundido em versos e era primordial a memorização, a filosofia vai trabalhar com a prosa (surgida no Séc. VI a.C ), um tipo de discurso, que iria inclusive, contrapor-se ao *mito*, este considerado fictício, diverso do relato racional. “λέγειν (...) foi a palavra escolhida para definir a prosa”<sup>65</sup>.

O termo *lógos*, denominava todo discurso lógico que tratava de fundamentar, de conceituar o que ainda não havia sido possível, pois o *mito* tratava apenas de ficção, alegoria, estórias delirantes que não satisfaziam mais aos anseios dos sábios. Como diz Vernant, há dois traços marcantes no novo pensamento grego: “a rejeição na explicação dos fenômenos, do sobrenatural e do maravilhoso, por outro (...), a procura no discurso de uma coerência interna, por uma definição rigorosa dos conceitos, uma nítida delimitação dos planos do real, uma estrita observância do princípio de

---

ainda derivam do mito.

<sup>64</sup> VERNANT, J P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*, p. 353. Vernant e Conford se posicionam comumente a favor da idéia de que a filosofia bebeu nas fontes míticas, mas que já não se trata, segundo o próprio Conford, de mostrar dois tipos radicalmente opostos de saber ou fundir um ao outro, a filosofia tem algo novo a mostrar, o que faz com deixe de ser mito e seja somente filosofia.

<sup>65</sup> Reportar-se à nota nº 44

identidade”<sup>66</sup>. Esta passagem evidencia que as estórias contadas, passadas de pai para filho são estórias que possuem vínculos, são comparadas dentro de um sistema de valores. Estas estórias refletem para a consciência do homem grego também a busca de apreensão da totalidade do Ser. Esse ser não é algo ‘abstrato’, é um ser que está impregnado de experiências, define o cotidiano e o modo de vida dos homens.

A filosofia, especialmente a milesiana, tem como fundamento a “*physis*”, mas procura não deixar o fantasioso sobressair-se diante das buscas de compreensão da mesma, apesar da afirmação de Tales, de que os deuses estão em tudo. “É a força da *physis*, em sua permanência e na diversidade de suas manifestações que toma o lugar dos antigos deuses; (...) ela própria assume todos os caracteres do divino”<sup>67</sup>. A preocupação da filosofia desde a Escola Jônica é não perder de vista os rumos do discurso lógico, racional, não permitindo a interferência do *mito*<sup>68</sup>, o discurso deve ser sempre voltado para o conhecimento da natureza, sem interferência dos deuses, por isso mesmo, o filósofo deveria ter o cuidado de fazer

---

<sup>66</sup> VERNANT, P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*, p. 372.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>68</sup> *Ibid.* ( versão francesa, p. 106).

demonstrações que não comportassem nenhuma contradição interna, pois colocaria em risco todo o projeto de alcance da verdade que tinha a Filosofia como proposta. Eis, então, a missão da Filosofia: fugir do *mito* e criar uma nova concepção do que seja verdade. *Mito*, por sua vez, deve apenas fazer parte de uma tradição, de uma memória. Contar *mitos* passou a ser vulgar, especialmente se fosse durante a ceia (era comum pela tradição grega). Os gregos passaram a recomendar que as pessoas se privassem de contar mitos e se detivessem mais com problemas meramente humanos. Uma passagem da obra *As Vespas* de Aristófanes<sup>69</sup> faz alusão a essa vulgarização que sofreu o discurso mítico.

O próprio Platão faz críticas ao *mito* arcaico, esse tipo de saber parece não servir como parâmetro para a boa educação ateniense. No *Fedro* vemos uma passagem onde é relatado o diálogo de Sócrates com o próprio Fedro, os dois, cansados, param à sombra de um plátano e Fedro começa a interrogar Sócrates a respeito de um *mito*: o rapto de Orítia por Bóreas. Fedro perguntou se Sócrates acreditava neste conto, Sócrates replicou: “mesmo se eu fosse um incrédulo, agiria como os sábios, não seria

---

<sup>69</sup> ARISTÓFANES, *As Vespas*, 1175-1180 — “... Μή μοί γε μυθους, ἀλλά τῶν ἀνθρωπικῶν, οἷους λέγομεν μάλιστα, τοὺς κατ’ οἰκίαν ” (Eh! Nada de mitos; mas de coisas humanas, sobretudo como dizemos, essas da vida cotidiana). Ed. Belles Lettres, p. 68.

um extravagante, afirmaria que ela tinha sido arremessada dos rochedos próximos por um vento boreal enquanto brincava com sua companheira Farmácia e que das próprias circunstâncias da sua morte nasceu a lenda do seu rapto por Bóreas”. Esse relato, suscita uma discussão sobre como se desencadeia a narrativa mítica. Sócrates manifesta uma incredulidade quanto ao conteúdo da narração. De fato, o episódio poderia ter existido, mas como vive de inspiração o contador de mitos, é possível que o acontecimento tenha sido transformado pela linguagem fictícia, numa fantasia coletiva. Prossegue ainda Sócrates: “Porém caro Fedro, qualquer uma dessas explicações constituem uma ocupação bastante aborrecida e artificiosa, mas não invejo quem a ela se dedique. Em casos semelhantes seria necessário explicar figuras como Centauros, Quimeras e, então seríamos submergidos por uma enorme multidão de Górgonas ou de Pégasos, e quem desconfiado de todos estes seres maravilhosos, deles se aproxime com intenção de reduzi-los a algo verossímil, deverá consagrar muito tempo a este tipo de sabedoria inadequada”. É evidente que a filosofia socrático-platônica considerará inadequada esse tipo de saber, porque, segundo Cassirer<sup>70</sup>, para Sócrates são deformações de cunho subjetivo. Os

---

<sup>70</sup> CASSIRER, *Linguagem e Mito*, p. 20.

monstros a que se refere Sócrates, são figuras completamente antípodas de uma realidade objetiva, ou seja, realidades que são construídas no decorrer de uma vivência, portanto, não podem ser consideradas como algo importante a se ater. E para finalizar, diz Sócrates: “Eu, porém, não tenho tempo para dedicar-me a tais ócios e isto, porque, caro amigo, não cheguei a conhecer a mim mesmo, tal como exige o preceito délfico. Parece absurdo que enquanto continue ignorando-me, possa ocupar-me de coisas estranhas...”<sup>71</sup>.

Outra passagem a que se refere Platão em relação ao *mito* arcaico dá-se na *República* (Livro III ), onde Platão faz críticas a Homero através dos exemplos da “*Iliada*” e “*Odisséia*”, tal como nesta passagem: “palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vénia a Homero e aos outros poetas para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais que a morte”<sup>72</sup>. Porém, a crítica a Homero e a

---

<sup>71</sup> PLATÃO, *Fedro*, 229d. Ed. Lisboa.

<sup>72</sup> PLATÃO, *República* III, 387 a —A crítica de Platão a Homero refere-se ao Canto XXIII. 100-101 da *Iliada*: “*ψυχῆ δὲ κατὰ χθονός, ἥντε κακνός, ὄχετο τετριγυῖα*” (E a alma como a fumaça, partira para debaixo da terra soltando gritos agudos). A mesma comparação Homero faz ( Canto XXIV 6-7) entre as almas ( *psychai*) dos pretendentes de Penélope que Hermes conduz ao Hades e os morcegos. Cf. *Belles Lettres*, p. 92 e Calouste Gulbenkian, p. 103.

Hesíodo advém muito antes de Platão. Alguns filósofos, tais como Pitágoras, Xenófanes, Heráclito, já faziam estas críticas. Heráclito particularmente, foi um dos mais contundentes opositores à teologia homérica e hesiódica. Todos estes filósofos convergiram em um ponto: acusaram a teologia mítica de imoral; os deuses possuíam qualidades exacerbadamente antropomórficas e o exemplo passado era sempre de exaltação a atributos negativos, como adultérios, traições, trapaças e outros, que nunca deveriam servir de modelo a homem nenhum. Segundo o depoimento de Diógenes Laércio, Pitágoras em sonho, teve uma visão da alma de Homero e Hesíodo, ambas sendo punidas no *Hades*, pela difamação que eles fizeram dos deuses. Xenófanes também questionou as incorretas atitudes dos deuses, divulgadas pelo *mito*. A idéia que os poetas passaram, mostra os deuses ligados a um emaranhado de ações injustas não sendo verdadeiramente comprometidos com a justiça, o que não seria próprio do ser divino. Além disso, para estes filósofos, Homero e Hesíodo, incorretamente representaram os deuses em forma humana, portanto, numa representação indevida do sagrado. Heráclito, o mais extremo, chegou a afirmar que Homero deveria ser cassado das assembleias a pauladas<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> PEPIN, J. *Mithe et Allégorie*, p. 94.

Uma das grandes críticas que os filósofos gregos, de uma maneira geral, fizeram ao *mito*, era com relação à questão da autoridade, ou seja, a falta de uma autoridade que se responsabilizasse pela narrativa, talvez porque todo o saber mítico era pautado na dependência da fé e da palavra do “outro”, que se estendia a outros, gerando assim o engano, erro generalizado num ciclo vicioso entre a inverdade e a ignorância contínua das pessoas. Mas, como escapar do possível engano do *mito*? Segundo Paul Veyne<sup>74</sup>, os filósofos jônicos, em especial, colocaram-se como ‘decifradores de enigmas’, ou seja, para eles o mundo era um grande mistério que precisava ser decifrado, quando isso acontecesse, então o homem iria produzir ciência, e produzir ciência consistia em encontrar a chave do enigma do mundo<sup>75</sup>. Encontrar a chave do mistério significava para os primeiros filósofos encontrar o simples, pois a partir dele era possível entender todas as diversidades, tendo como consequência o aparecimento da ‘verdade’, livre

---

<sup>74</sup> VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* P. 42.

<sup>75</sup> NIETZSCHE, F. *Aurora*, 547: “Atualmente, a marcha da Ciência não está mais entravada pelo fato acidental de que o homem vive aproximadamente setenta anos, mas este foi o caso durante muito tempo... outrora, cada um queria neste espaço de tempo atingir o ápice do saber e os métodos de conhecimento eram apreciados em função desse desejo geral... já que o universo inteiro estava organizado em função do homem... Resolver tudo de uma só vez, com uma só palavra, este era o desejo secreto... liquidar todas as perguntas por uma única resposta: o que havia para resolver era um enigma”. Veyne cita Nietzsche, para corroborar a idéia do homem buscar uma única maneira de entender e resolver o problema da multiplicidade. Ed. Lisboa.

da linguagem fantástica que impediu por muito tempo os homens de enxergarem as coisas como elas são. Gostariam os novos sábios que o *mito* se transformasse em história, pois a linguagem simbólica não cabia mais nos preceitos da ciência. O *mito* que poderia conviver com a filosofia deveria ser um *mito* refinado, que passasse pelo crivo da razão tornando-o mais verídico, mais racionalizado. A racionalização do *mito* era uma forma de lapidar a criação simbólica, no entanto, também não podiam desprezar os *mitos* completamente, pois, “para os gregos nada é digno de fé se não existe efetivamente... criticar os *mitos* não era demonstrar a sua falsidade, mas de preferência encontrar seu fundo de verdade”<sup>76</sup>.

Era difícil verdadeiramente desligar-se do *mito*, a filosofia grega em seu surgimento não conseguiu superá-lo totalmente, tudo se confundia em um grande enigma<sup>77</sup>. Tales, por exemplo, percebeu isso quando afirmou que os deuses estavam em tudo. Anaximandro, por outro lado, pensou o princípio das coisas não como um elemento que fizesse parte da natureza, mas um princípio que não tem princípio, ele denominou a isso de *ápeiron* ἄπειρον (o ilimitado), aquilo que é privado de limites, o eterno(τὸ

---

<sup>76</sup> VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* P. 70.

<sup>77</sup> Reportar-se à nota nº 10.

αιδιον). É um princípio ‘sempre jovem’ em oposição ao *cosmos* limitado, onde os princípios são elementos que estão envolvidos com o devir, com o tempo. Cornford compara o princípio de Anaximandro às características das divindades gregas. “E em termos de espaço a mitologia tem o contraste análogo entre uma região superior – o Olimpo, o éter, o céu –, onde os deuses habitam sem serem afetados pela mudança e uma região terrena inferior, onde nascem e morrem os mortais. O Olimpo homérico está acima das incertas mudanças dos elementos”<sup>78</sup>. De certa forma, as divindades e o princípio primeiro de Anaximandro tem características comuns, é como se *mito* e filosofia em alguns momentos se misturassem, gerando um certo constrangimento da filosofia por não conseguir desvencilhar-se disso. O problema é que os poetas se exprimiam tão naturalmente, como se fossem crianças, deixando fluir a palavra espontânea, sem rigor, sem reflexão e sem tomar a responsabilidade que requer a palavra articulada. Seguindo o que diz Paul Veyne: “para o filósofo, o *mito* era uma alegoria das verdades filosóficas; para os historiadores, era uma ligeira deformação das verdades históricas”<sup>79</sup>. Toda a crítica que se faz em relação a falsidade ou veracidade

---

<sup>78</sup> CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 282.

<sup>79</sup> VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* P. 78 – O autor trabalha com a noção de verdade histórica como sendo aquela que pretende autenticar os fatos, torná-los verdadeiros.

dos *mitos*, está direcionada também para o fato de que estes estão atrelados a uma tradição oral, onde a escrita, aos poucos, tomava espaço. Marcel Detienne declara que a revolução da escrita tomou espaço, embora de forma escassa entre os gregos, ou seja, nem todos tinham acesso à escrita e à alfabetização; para os novos saberes, os emergentes, tais como a Filosofia, a investigação histórica e a pesquisa médica foram os que mais tiraram proveito da escrita, pois buscavam a verdade e para isso a escrita serviu de registro de suas hipóteses, mas, ainda assim, os registros escritos nos livros eram recitados perante o público, assim afirma:

“Heródoto recita e conta suas histórias diante dos atenienses e de muitos outros; Empédocles declara seus poemas filosóficos perante a Grécia reunida entre os santuários de olímpia, enquanto os autores de escritos chamados hipocráticos desenvolvem, à frente de ouvintes provavelmente menos numerosos, aquilo que a arte médica podia ou não podia dizer sobre a natureza humana”<sup>80</sup>.

Isso significa que mesmo com o advento da escrita, a oralidade permanecia ativa e resistente, pois era a forma comum em que as pessoas podiam passar seus princípios e modos de aprendizagem. Tanto historiadores quanto filósofos e inclusive mitógrafos queriam que a literatura mítica tivesse um mínimo de coerência cronológica e biográfica. Por que essa preocupação com a precisão? Porque a cronologia foi considerada o

---

<sup>80</sup> DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia Grega*, p. 69-70.

olho da história, é ela que possibilita, segundo os historiadores, a apreensão da verdade através da delimitação de tempo e espaço<sup>81</sup>.

Recolocando a questão da veracidade para a literatura mítica, passando pela necessidade do crivo histórico, ou seja, pelo testemunho biográfico e no mínimo uma coerência cronológica, o que queriam de fato filósofos e historiadores através da junção da história ao *mito* era, de alguma forma, abolir os deuses da história humana. Dentre os filósofos, temos o exemplo de Platão, que era favorável à junção da história com o *mito*, ou, que ao menos o *mito* fosse analógico aos fatos verídicos. Assim se refere Platão: “E na composição de mitos que ainda há pouco nos referíamos, na falta de sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, façamos de tal maneira que a falsidade tenha o máximo possível da verdade”<sup>82</sup>. Platão inclusive inventa seus próprios *mitos* a partir de alguns *mitos* históricos gregos como é o exemplo de “Giges” mostrado numa discussão sobre a justiça. Outro exemplo em Platão, do *mito* como pretensa verdade, dá-se no Livro VII de *As Leis*. Afirma-se que existem duas razões para acreditar que

---

<sup>81</sup> VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* P. 89.

<sup>82</sup> PLATÃO, *República*, 382 d – δὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἶδέναι ὅπη τᾶληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρησίμου ποιούμεν; Ed. Calouste Gulbenkian, p. 98 e Ed. Belles Lettres, p. 89.

as mulheres são aptas para o ofício das armas: “de um lado tenho fé num mito que se narra, o das amazonas, e por outro lado sei que nos dias atuais as mulheres da tribo dos sauromatas praticam o tiro ao arco”<sup>83</sup>.

A intenção de Platão, num primeiro momento é fazer o que todos os filósofos que o precederam fizeram: negligenciar o *mito* pré-filosófico, aquele de Homero e Hesíodo, como algo distante dos preceitos de uma boa educação, porque instigador de valores primitivos que devem ser superados e purificados pelo *lógos*, este fará o seu trabalho tentando erradicar os elementos fantásticos que eram típicos do *mito*. Em determinadas passagens nos Diálogos, Platão procura vincular o *mito* à religiosidade, sua expressão de fé, em outras, o *mito* articula-se a dados históricos pois Platão o reinventa para mostrar uma imagem vinculada à realidade sensível onde a “ação do dizer” está atrelada a um personagem de fato. Mas, o que há por trás de cada *mito* criado é uma busca de tornar-se compreensível numa relação com o *lógos* e vice-versa, quer dizer, um deve buscar no outro seu próprio complemento. O *mito* aparece no processo dialético quando o *lógos* não alcança de imediato o seu objetivo de fazer-se compreender, ou, quando o diálogo torna-se muito cansativo o *mito* platônico aparece como uma ‘luz’

---

<sup>83</sup> PLATÃO, *Leis* VII, 344 d, Cf. VEYNE, p. 108.

para deixar os interlocutores mais prazerosos perante o esforço da razão e alcançar a meta desejada.

Platão coloca o *mito* e o *lógos* numa relação complementar, semelhante à relação entre o Ser e o Não-Ser. A função do *lógos* na dialética platônica é desvendar, alcançar o ser, portanto, todo raciocínio que segue em direção ao ser, dentro do processo dialético, busca a apreensão da verdade, mas quando o raciocínio é comprometido com a realidade sensível e busca a compreensão de algum fenômeno, daí o *lógos* deixa de ter a função específica das verdades imutáveis, já que no mundo sensível tudo é plausível de mudanças e os raciocínios são fundados na opinião ( $\delta\omicron\chi\alpha$ ), então, exatamente neste momento, Platão utiliza o *mito*, que faz o papel imagético de um raciocínio na instância da *dóxa*.

A postura vista até então foi a de uma apologia ao mito, mesmo com as posições críticas que tiveram alguns mitólogos em relação à linguagem rudimentar, espontânea e aos escândalos típicos do mito, ninguém pôs em dúvida sua importância, no que se refere a uma compreensão melhor do homem e sua relação com o mundo. Lévi-Strauss, as escolas de Antropologia e a escola de Müller, por exemplo, embora tivessem suas contradições, possuíam, no entanto, ao menos um ponto em comum:

acreditaram na possibilidade de se fazer uma ciência do mito, contudo, isso não constituiu-se como uma proposta nova. Platão, ao resgatar o mito, já contrariava uma perspectiva da Filosofia que pretendia não conviver com qualquer tipo de conhecimento que não conduzisse à verdade. Platão, contrariando os preceitos filosóficos de que *mito* e razão são disjuntos, ousou mostrar que é possível, sim, chegar à verdade com a conjunção *mito* e *lógos*.

Procuraremos, a seguir, mostrar a maneira pela qual Platão realizou o *lógos*, exatamente a partir do *mito*. No próximo capítulo, particularmente, trabalharemos a função do *mito* no interior do desenvolvimento da dialética. Finalmente, no capítulo III, procuraremos mostrar como se realiza a filosofia “mitológica” de Platão.

## CAPÍTULO II

### A IRRUPÇÃO DO MÉTODO DIALÉTICO

#### 1. Dialética platônica como busca do Ser

Quando a Filosofia surgiu, teve como parâmetro o discurso racional, o *lógos*, que, ao longo da história, desenvolveu métodos particulares de investigação. Um destes métodos foi o diálogo que, inicialmente, confundia-se com a própria prática filosófica. Ora, este mesmo processo dialógico, através do choque contraditório de opiniões, levou, por sua vez, de maneira quase natural, ao surgimento de outro método: a dialética. Mas, o termo *lógos*, segundo Abagnano<sup>84</sup>, não é nada fácil de ser definido. Porém, do ponto de vista lógico, o *lógos* é o lugar comum e expressão fecunda da pergunta e resposta, do ponto de vista *psicológico* é a conjugação da forma de expressão entre duas almas que se seduzem; do ponto de vista racional é a expressão do pensamento em si mesmo direcionado para a idéia do Bem<sup>85</sup>. Outros, tais

---

<sup>84</sup> ABAGNANO, Dic. P. 252 — Afirmo Abagnano, que o termo não foi empregado na história da filosofia com um significado unívoco que possa determinar-se e esclarecer-se uma vez por todas, mas recebeu significados diferentes entre si e não redutíveis uns aos outros, ou a um significado comum.

<sup>85</sup> SCHAERER, R. *La Question Platonicienne*, p. 38.

como Sichirollo, afirmam que:

“Antes de Platão encontramos o verbo *διάλεγεσθαι* e o adjetivo substantivado *διάλεκτος*, que significa ‘língua’, ‘modo de falar’: as duas formas *διάλογος* e *διαλεχτικός* ocorrem apenas em Platão e não se pode afirmar com segurança que se trata de um caso fortuito da tradição (...). Em especial o uso ático, *δια-* exprime emulação, ou melhor, o concurso de vários sujeitos para uma ação com influência recíproca para explicar o significado geral e fundamental do nosso verbo, um significado que permanecerá constante na língua e na literatura antigas e no próprio Platão em que se opõe a ‘debates’ ou a disputar” (...)<sup>86</sup>.

O nosso interesse imediato aqui não é fazer uma cronologia histórica da dialética, nos restringiremos a estudá-la da forma como aparece no momento platônico, no entanto, é fundamental recordar algumas situações anteriores à irrupção do método.

Zenão de Eléia é considerado por alguns comentadores<sup>87</sup> como o fundador do método dialético. Zenão, foi o maior discípulo de Parmênides, criou o método para a defesa da teoria parmenídica do Ser e de seus pontos mais problemáticos ou aporéticos. Os pontos considerados aporéticos eram aqueles que não levavam em conta os dados da experiência, assim o método da demonstração surgiu quando Zenão procurava provar as teses do mestre. Parmênides concebia o Ser como eterno e imóvel e não aceitava a idéia do movimento, do vir-a-ser e do múltiplo. Zenão, para demonstrar estas teses, ao invés de prová-las diretamente, partindo de certos princípios, buscava a prova

---

<sup>86</sup> SICHIROLLO, L. *Dialética*, p.12 .

<sup>87</sup> SANDOR, P. *Histoire de la Dialectique*, p. 17.

reduzindo ao absurdo a tese contraditória. Seu principal argumento parte da observação de que há uma contradição entre a essência dos fenômenos e a multiplicidade desses fenômenos<sup>88</sup>. A multiplicidade está vinculada ao movimento, à mudança, por isso está na dimensão da aparência, isto significa que, para se admitir que a multiplicidade existisse, seria necessário admitir também a existência de múltiplas unidades. Isto é impensável, pois estas unidades deveriam ser ou infinitamente pequenas ou infinitamente grandes. Se fossem infinitamente pequenas não possuiriam nenhum tipo de grandeza e aquilo que não possui grandeza não existe, é o nada. Ao contrário, se fossem infinitamente grandes, seriam, portanto, compostas por outras partes também infinitamente grandes e assim seguir-se-ia ao infinito. Se admitíssemos esta hipótese, o Ser uno e absoluto não existiria, o que para Zenão é impensável<sup>89</sup>.

Este argumento, um dos principais de Zenão, suscita aporias, e, segundo Paul Sandor<sup>90</sup>, é uma dialética do negativo, parte unicamente do princípio de identidade, o mesmo de Parmênides: o Ser é, o Não-Ser não é. Zenão argumentou tão bem que influenciou fortemente alguns seguidores tais como Melisso de Samos e chegou a influenciar também a sofística e ao próprio Sócrates. Partindo do pressuposto que a dialética funda-se

---

<sup>88</sup> Ibid., p. 18.

<sup>89</sup> Sobre Zenão, em geral, Cf. KIRKE, G.S. e RAVEN, J. E. *Los filósofos presocráticos*, cap.XI. Ed. Gredos.

<sup>90</sup> SANDOR, P. *Histoire de la Dialectique*, p. 18.

basicamente sobre o princípio da contradição, a influência à sofística deu-se quando os sofistas tomaram esse fundamento para a justificação de suas teses, a começar pelo fato de que não se interessavam, assim como os filósofos, pelos problemas cosmológicos. Seus objetos de interesse constituíam-se no homem e seus problemas cotidianos, sendo que o próprio homem pode ser visto por vários ângulos, fazendo valer o princípio da subjetividade, ou seja, tudo pode ser relativizado e contraposto, pois depende do 'olhar' do sujeito. Um exemplo célebre é Protágoras, cujas posições são analisadas e discutidas longamente pelo próprio Sócrates, no Diálogo *Teeteto* de Platão<sup>91</sup>. No entanto, os sofistas utilizavam nos argumentos o princípio de identidade, assim como os eleatas, é o que diz Sandor: "suas conclusões últimas, afirmam que em caso de contradição entre dois julgamentos que portam sobre o mesmo objeto, um dos dois não pode ser exato"<sup>92</sup>. Sendo assim, para eles, todas as afirmações que se contrapõem, no fundo são falsas, pois, fica impossível dizer onde está a verdade, já que de um mesmo sujeito se pode predicar diversificadamente.

---

<sup>91</sup> *Teeteto*, 152 a — Nesta passagem, diz Sócrates a respeito de Protágoras: "Afirma, com efeito aproximadamente isto: o homem é a medida de todas as coisas; para aquelas que são, medida de seu ser; para aquelas que não são, medida de seu não-ser". Ed. Belles Lettres, e UFPA.

<sup>92</sup> SANDOR, P. *Histoire de la Dialectique*, p. 22 — É evidente que o movimento sofístico teve suas particularidades. Procuramos aqui mostrar de maneira genérica, pontos comuns entre os eleatas e os sofistas. Um deles é o princípio de identidade. Para uma análise mais detalhada sobre os sofistas, Cf. GUTHRIE, W. K. *The Sophists*, Cambridge University Press, Nova York, Londres, 1971; também DUPRÉEL, E., *Les Sophistes*, Paris - Neuchâtel, 1949.

Porém, para Platão a dialética utilizada pelos eleatas e sofistas, na realidade, não passa de erística (a arte da controvérsia), “uma arte que não varia consoante sua grandeza ou a pequenez do assunto em vista”<sup>93</sup>, ou seja, uma arte que não tem compromisso com a verdade. Platão transformará a dialética, sobretudo, abandonando essa perspectiva da mera disputa considerada por ele vazia. Procurará, ao contrário, transformar o método dialético em algo que possa mostrar aos homens, através do discurso elaborado e profundo, a percepção da unidade na multiplicidade, tendo como objetivo último um fim ético, expresso na idéia de Bem.

A filosofia de Platão é uma dialética ontológica<sup>94</sup>, porque tem a preocupação com a busca da verdade e do Bem, portanto, é um método que está extremamente vinculado à sua própria filosofia. “Dialética é mais do que uma técnica de pergunta e resposta, mais do que uma ‘investigação lógica’ ou demonstração no sentido matemático (...) é o ‘caminho’ que conduz à posse da verdade, o ‘exercício’ de desprendimento do sensível para alcançar o inteligível, especialmente a idéia de Bem”<sup>95</sup>. Platão utiliza a dialética nos momentos mais truncados da discussão, quando a análise

---

<sup>93</sup> PLATÃO, *Fedro*, 261 b. Ed. Belles Lettres, p. 63, Ed. Lisboa, p. 90.

<sup>94</sup> PAVIANI, J. *Veritas*, V. 40, p. 729 — O autor procura mostrar a diferença entre o objetivo da dialética platônica e a da dialética sofística que almeja somente a disputa erística.

<sup>95</sup> *Ibid.*

conceitual do tema não avança, deixando os interlocutores sem perspectiva de aprofundamento e finalização do discurso. Na *República*, por exemplo, é mostrada, em muitos momentos, a necessidade da difícil e verdadeira arte da discussão e não apenas a análise monológica ou em forma de discurso, como é típico da Sofística<sup>96</sup>. Não é simples trabalhar à maneira da dialética, esta não se satisfaz apenas com uma definição, pois é uma forma de purificação de várias definições e encarrega-se de ordená-las para o seu próprio fim; a dialética é uma “preparação para a sabedoria”<sup>97</sup>, não suporta o vago, o indefinido, a mera opinião (δόξα), pois só uma definição sem equívocos é que pode chegar ao Ser verdadeiro. Como se afirma na *República*:

“O método da dialética procede por este caminho, afastando as hipóteses(ὑποθέσεις) até alcançar o princípio(ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν) a fim de tornar seguros os seus resultados e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-a às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos como coadjuvantes nessa conversão”<sup>98</sup>.

No *Fedro*, embora o tema discutido seja o amor (*eros*), este, porém, aparece como um momento vinculado à dialética. Esta permeia todo o diálogo, colocando-se como diacrítica e descendente, ou seja, “apresenta-se

---

<sup>96</sup> PLATÃO, *República*, 454 a ... “Que nobre que é, ó Gláucôn, o poder da arte de discutir! (...) É que segundo me parece, muita gente cai nela sem querer julgando que não estão a discutir, mas a discorrer, pelo fato de não serem capazes de analisar o que se disse, distinguindo os vários aspectos, mas o seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou, usando de chicana em vez de dialética”. Ed. Belles Lettres, P. 56 e Calouste Gulbenkian, P. 217.

<sup>97</sup> PAVIANI, J. *Veritas*, p. 729.

<sup>98</sup> PLATÃO, *República*, 533 d. Ed. Belles Lettres, p. 174 e Calouste Gulbenkian, p. 349.

como um método de dedução racional das idéias”<sup>99</sup>, e apresenta-se como reunião (συναγωγή) e diairética (διαίρεσις), isto é, método da divisão<sup>100</sup>. As duas formas estão no *Fedro*, como momentos em que há uma escalada das idéias até à Idéia Suprema onde ocorre de fato a síntese, isto é, passo a passo nessa escalada a multiplicidade vai sendo trabalhada na unidade. E o contrário, quando as idéias gerais são diaireticamente deduzidas, estas são decompostas de forma que se perceba que a unidade se desdobra no múltiplo. A passagem seguinte explicita bem o que foi dito acima:

“O primeiro modo de proceder consiste em reconduzir a uma única idéia, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos e múltiplos, a fim de ressaltar, pela definição, em cada caso o ensinamento que se deseja comunicar (...) Ela consiste em saber dividir novamente a idéia geral nas idéias particulares, suas constituintes, observando-as nas suas articulações naturais e buscando não quebrar parte alguma, como costuma fazer um mau açougueiro(...); amo, Fedro, estas operações de dividir e unificar, pois é o melhor processo de aprender a falar e a pensar. Se descobrir alguém capaz de lançar o seu olhar sobre o uno e sobre a unidade natural de um múltiplo, segui-lo-ei como se seguisse a um deus. Aqueles que sabem fazer isto, se é justo ou não, só Deus o sabe, dou-lhes o nome de dialéticos”(…)”<sup>101</sup>.

A dialética de descenso tem como missão fazer a correlação entre as Idéias e os fenômenos do mundo sensível por intermédio da participação (κοινωνία). Se observarmos o *Parmênides* podemos verificar que a idéia

---

<sup>99</sup> PAVIANI, J. *Veritas*, V. 40, p. 732.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> PLATÃO, *Fedro*, 265 d-e – 266 a-b. Ed. Belles Lettres, p. 72-73 e UFPA, p. 81.



de participação manifesta-se como aporia, especialmente no momento em que o personagem Parmênides interroga Sócrates a respeito da existência de formas inteligíveis de objetos, como cabelo, lama, sujidade e tantas coisas sensíveis, insignificantes e destituídas de valor<sup>102</sup>. Já no diálogo *Sofista* a questão da participação está ligada diretamente à idéia do Não-Ser, como existente e relacional ao Ser. No *Parmênides* o Ser é algo que não tem vínculo com o Não-Ser, pois o Não-Ser não é, ou seja, é o nada absoluto e com o nada não é possível manter relações<sup>103</sup>. Como dizia Parmênides: “jamais obrigará os Não-Seres a Ser; antes afasta teu pensamento desse caminho de investigação”<sup>104</sup>. No *Sofista*, ao contrário, é refutada a tese parmenídica do Ser Uno e é demonstrado que, de certa forma, o Não-Ser também é. Mostra-se que a dialética compreende a comunhão entre o Ser e o Não-Ser. “Nada impede ao que assim é dividido de ter uma unidade que se sobreponha ao conjunto de suas partes e de ser, dessa forma, não apenas total mas também uma”<sup>105</sup>. O que se pode entender, é que a relação Ser/Não-

---

<sup>102</sup> PLATÃO, *Parmênides*, 130 d, Ed. Belles Lettres, p. 60 e Ed. UFPA, p. 26.

<sup>103</sup> Como observa Benoit, H., in: *Sócrates: o nascimento da razão negativa*, Ed. Moderna, isto pode ser explicado pelo tempo dramático dos Diálogos; no *Parmênides*, Sócrates, apresentado como muito jovem, permanece completamente fiel à interdição de Parmênides a respeito do não-ser.

<sup>104</sup> PLATÃO, *Sofista*, 258 d – A frase é de Parmênides, mas foi pronunciada pelo Estrangeiro de Eléia, na passagem de refutação da tese parmenídica, no Diálogo *Sofista*, Belles Lettres, p. 374 e Abril Cultural, p. 183.

<sup>105</sup> Id., *Sofista*, 245 a, Ed. Belles Lettres, p. 350 e Ed. Abril Cultural, p. 165.

Ser não se configura em uma contrariedade e sim numa diversidade, significa dizer que o Não-Ser não é uma negação absoluta do Ser, como é concebido em Parmênides, existe, na realidade, um Ser do Não-Ser que se chama alteridade “o diverso do Ser é a presença do Ser no negativo sem que exista identificação do Ser com o negativo”<sup>106</sup>. A dialética exige do filósofo uma prática constante e um discernimento para saber distinguir a verdadeira dialética, a que leva o sujeito ao caminho do saber e a que leva o sujeito a encerrar-se no erro. Como ainda acrescenta Paviani<sup>107</sup>, Platão mostra bem, na *República*, o percurso exemplar, pelo qual um filósofo deve seguir. “Afinal, Platão sistematizou a filosofia, deu unidade à multiplicidade das questões filosóficas anteriores, mesmo ao oferecer um sistema aberto, em seus textos com finalidade de ensino. O problema de ser ou não uma dialética finalista (direcionada pela idéia do Bem) precisa ser examinado num contexto maior, pois, a dialética é ao mesmo tempo uma teoria do conhecer e do agir”<sup>108</sup>. Se a dialética pressupõe um agir relacionado ao saber, que por sua vez se direciona ao Bem, significa também que esse saber

---

<sup>106</sup> PACI, E., *La Evolution de la Dialéctica*, p. 27 — O autor quer mostrar a similaridade da dialética demonstrada no *Sofista* com a maiêutica socrática, no sentido de dizer que, o que prescinde o próprio ato da dialética é o não-saber.

<sup>107</sup> PAVIANI, *Veritas*, v. 40, p. 732.

<sup>108</sup> *Ibid.* - De um modo geral, este autor mostra que o agir ‘bem’, pressupõe um desenvolvimento tanto intelectual, quanto emocional, ou seja, o agir deve possuir uma relação estreita com o aprendizado.

é uma rememoração das instâncias do Bem. É o que veremos a seguir no próximo item.

### **1.1. Dialética e *Anamnese***

Todo o processo dialético platônico é necessariamente dialógico, ou seja, dá-se num diálogo entre diversas posições. A dialética não pode ser praticada sem este quadro, é necessário uma inter-relação do sujeito ao seu objeto (que também é sujeito) para que ambos possam intimamente e intuitivamente (percepção do objeto, da forma) fazer a rememoração de um conhecimento já existente no próprio sujeito (*anamnese*). Desse modo, a alma participa ativamente nesse percurso, ela faz a mediação entre o sensível e o mundo das idéias; é a alma que percebe de forma direta e pela intuição o inteligível e que propicia o movimento de ascensão e descensão do método dialético. Por que a alma tem esse papel ativo no processo do conhecimento? Porque a alma é a parte divina do homem, só ela possui características que podem conduzi-lo a ter acesso a conceitos, tais como: inteligibilidade, imutabilidade, imortalidade...etc., em última instância, à verdade, enquanto o corpo possui as características contrárias às citadas. Isso significa que a alma é que faz a atividade da memória, por isso ela

possui essa intimidade com as idéias, daí seu papel de intermédio entre o sensível e o inteligível. A passagem é exemplificada em alguns diálogos. No

*Fédon* podemos perceber a discussão entre Sócrates e Cebes:

(...) “ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma se parece; e o contrário: ao corpo humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissolúvel jamais igual a si mesmo”(…) <sup>109</sup>.

No *Ménon*, há uma discussão entre Sócrates, Ménon e o escravo a respeito de grandezas matemáticas, onde Sócrates interroga o escravo fazendo com que ele rememore intuitivamente o conhecimento que já existe nele mesmo <sup>110</sup>.

Platão trabalha com a tese de que, antes de qualquer questão relativa ao conhecimento, subjaz a teoria da recordação <sup>111</sup>, que serve para explicar qualquer tipo de conhecimento: matemático ou das formas essenciais. “As consequências imediatas de tal teoria são duas: todo conhecer reduz-se a um reconhecer e o sujeito cognoscente não parte de dados empíricos sem que possua uma ciência pré-adquirida. A segunda, serve para construir sobre ela

---

<sup>109</sup> PLATÃO, *Fedon*, 80 b, Ed. Belles Lettres, p. 39 e Ed. UFFA, p. 318.

<sup>110</sup> Id., *Ménon*, 84 b ... “Menon, notas agora onde este moço está já a andar, no caminho da reminiscência? Pensa bem que, da primeira vez, ele não sabia qual era a linha do quadrado de 8 pés, assim como ainda agora não sabe. No entanto, ele julgava, nesse momento que conhecia essa mesma linha. Respondia com afoiteza como se soubesse(...) agora, já pensa encontrá-las” (...). Ed. Colibri, p. 84 e Ed. Belles Lettres, p. 255.

<sup>111</sup> MONTES, N. J. *La dialectica platónica*, p.48. — Para o autor, a teoria da reminiscência necessita ser comprovada praticamente, para fazer essa demonstração é necessário a utilização da maiêutica socrática e um tema matemático, isso inclusive remete ao exemplo do escravo que Sócrates interrogou, extraindo dele conhecimentos matemáticos. (*Ménon*, 85d - 86b).

uma prova da imortalidade da alma”<sup>112</sup>.

Na *República*, em algumas partes do Diálogo<sup>113</sup>, Platão trabalha com imagens analógicas. Uma delas é a imagem do sol representando a idéia do Bem, que por sua vez, irá iluminar, emitir luz e tornar visível as idéias. A verdade é como a luz, ela clareia o objeto a ser conhecido e faz com que a alma perceba, intua e propicie a escalada ascendente das idéias verdadeiras até o Bem, ou efetuando a operação contrária, de descenso, do Bem ao mundo fenomênico. “Quando a alma se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente, porém quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões”(…) <sup>114</sup>.

A analogia imagética em Platão é muito rica em detalhes, o sol, por exemplo, é uma imagem grandiosa dentro do processo dialético, com ele, é possível visualizar muito mais fácil e até poeticamente a idéia do Bem, pois ao emitir luz, possibilita ao sujeito cognoscente enxergar as cores (objetos da visão) que são também os objetos do conhecimento (idéias). Toda a rememoração do sujeito cognoscente (até transformar-se em método dialético), requer operações simples, tais como a utilização dos sentidos,

---

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> PLATÃO, *República*, 508 a-d, Ed. Belles Lettres e Calouste Gulbenkian.

<sup>114</sup> Ibid., 508 d, Ed. Belles Lettres, p. 172 e Calouste Gulbenkian, p. 347.

embora a dialética seja um procedimento eminentemente a nível de idéias. Mas, há nos sentidos uma valorização maior em relação a visão, pois são os olhos que captam a luz e permitem que seja visto o que é visível. Os olhos são a fonte primeira pela qual se pode processar a via do conhecimento do Ser através do método dialético. No *Timeu* é mostrado o olho como sendo o mais importante dos sentidos, é ele que percebe como as cores (objetos da visão) podem ser conhecidas, porque possui uma espécie de fogo que quando encontra o “fogo” exterior (luz do sol), processa-se o fenômeno de percepção das coisas do mundo que, enviadas para a alma, como idéias, devem ser purificadas pela dialética.

“Assim que a luz do dia envolver essa corrente da visão o semelhante encontra o semelhante, funde-se com ele num todo e forma-se, segundo o eixo do olhar, um só corpo homogêneo(...). Forma-se assim um conjunto que tem propriedades uniformes em todas as suas partes graças à sua semelhança. E se este conjunto vier a tocar algum objeto, ou se for tocado, transmite estes movimentos através de todo o corpo até a alma”(...) <sup>115</sup>.

Uma das passagens da *República* <sup>116</sup> onde a dialética é explicitada mostra a ascensão e descensão do método e nesse processo de escalada que faz a alma, diz que “apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava

---

<sup>115</sup> PLATÃO, *Timeu*, 45 c-d, Ed. Belles Lettres, p. 162 e Ed. Hemus, p. 107.

<sup>116</sup> Id., *República*, 532 a, Ed. Belles Lettres, p.172 e Calouste Gulbenkian, p. 347.

já a olhar para os seres vivos, para os astros e finalmente para o próprio sol. E de maneira contrária, sem se servir dos sentidos e só pela razão alcança a essência de cada coisa (...) chega aos limites do inteligível, tal como se chega ao do visível”<sup>117</sup>.

## 1.2. Dialética nos Diálogos

“Διαλέγεσθαι inicia a sua história em Platão, segundo Sichirollo, com o significado de ‘entreter-se em colóquio’, ‘discutir’, ‘perguntar e responder’, etc”<sup>118</sup>. Porém, o próprio Sichirollo diz que isso ainda carece de complementos, pois são conceitos vagos que precisam ser preenchidos dentro de um contexto específico. Segundo Sichirollo, o “colóquio”, por exemplo, “processa-se de preferência entre duas pessoas, mas não necessariamente, porque no debate participam freqüentemente numerosos interlocutores”<sup>119</sup>. Na verdade, essas palavras podem tanto servir à retórica quanto à dialética, podem tanto ser utilizadas em discursos longos quanto em discursos breves, podem tanto enganar quanto servir seriamente “para ajudar o adversário, mostrar-lhe os erros”. O *Teeteto* ilustra bem essa

---

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> SICHIROLLO, L. *Dialética*, p.42.

<sup>119</sup> Ibid., p. 43.

passagem:

...“A falta de lealdade consiste em entabular o diálogo sem fazer necessária distinção entre o que é discussão propriamente dita e investigação dialética. No primeiro caso o disputador diverte-se com o adversário e procura lográ-lo o mais possível; no outro, o dialético procede com seriedade e esforça-se por levantar o adversário, como mostrar-lhe apenas os erros em que ele incorrera”<sup>120</sup>.

Platão explicita intensamente nos diálogos o papel da dialética em tomar posse do conceito essencial “de cada coisa”, em forma de perguntas e respostas, isso delimita bem a diferença entre retórica e dialética: “dialético é aquele que apreende a essência de cada coisa. E aquele que não a possui quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa”<sup>121</sup>. Platão preocupa-se em deixar bem diferenciado que retórica e dialética são bem distintas, mas não é bem assim, a princípio, a dialética podia ser vista como uma mera diversão erística, como era comum no seio de sua própria cultura. Na *República*<sup>122</sup> há uma referência aos jovens que “provam” da dialética e podem se tornar orgulhosos quando a utilizam como brinquedo somente para contradizer. Dialética é uma fase superior, não é algo que se brinca “como cachorrinhos, em derriçar e dilacerar a toda hora com argumentos quem estiver perto

---

<sup>120</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 167 e, Ed. Belles Lettres, p. 195 e Ed. UFPA, p. 37-38.

<sup>121</sup> Id., *República*, 534 b, Ed. Belles Lettres, p. 175 e Calouste Gulbenkian, p. 351.

<sup>122</sup> Ibid., 539 b, Ed. Belles Lettres, p. 183 e Ed. Calouste Gulbenkian, p. 359.

deles”<sup>123</sup>. Quando dialética e erística se misturam ocorre um outro perigo, mostrado também na *República*: como a retórica relativiza qualquer temática discutida, é possível que os homens transformem-se em injustos e anárquicos, pois passam a não ter mais valores rígidos e, em decorrência disso, perdem o respeito pelas leis e tradições. O diálogo não deve ser tomado como veneno, mas como antídoto (φάρμακον), para proporcionar um bem-estar aos homens. Por isso dialética e retórica não se confundem, ou ao menos não devem se confundir. Dialética está em consonância estreita a se integrar à idéia do Bem, enquanto que a retórica, ao contrário, não tem compromisso com a idéia de justiça, de bem ou outros valores que são necessários para a formação do bom cidadão e quem a pratica de forma abusiva “ainda não se elevou ao verdadeiro conhecimento”<sup>124</sup>.

## 2. Platão e a dialética

No universo platônico a dialética tem um papel fundamental, há um projeto para que o *lógos* transforme-se numa *práxis* histórica tanto na dimensão política quanto na dimensão artística, ética...etc. No entanto, essa

---

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> JAEGER, *Paidéia*, p. 631. — A prática da retórica, segundo o autor, não está muito preocupada em evidenciar a importância do cultivo de valores essenciais para a formação do cidadão justo, como é o caso da dialética, mas preocupa-se especialmente com a forma do discurso. Ed. Martins Fontes.

*práxis* só pode ser realmente efetivada no seio de indivíduos que tenham um compromisso com o saber; é preciso que haja um entendimento intersubjetivo, que um reconheça no outro, mesmo nas diferenças, que existe uma comunidade, uma identidade, essa identidade dá-se de forma específica quando há uma comunicação do “eu” com o outro, o “eu” que fala para si mesmo num diálogo interior e que se expressa ao “exterior”, quando encontra o interior do outro, essa é a alteridade que necessita o ‘diá-lógos’ para se transformar em dialética que é um mostrar-se, um desvelamento das relações.

Como pudemos observar, essa perspectiva da busca dialética como busca incessante do Princípio Supremo que é o Bem, parece uma alternativa destinada somente aos homens de bem, o que é muito raro, pois o que se observa concretamente é o império da injustiça ou a justiça agindo contingencialmente, ou seja, agindo de acordo com as necessidades de cada um. Historicamente é essa a situação na *pólis*. Essa justiça contingencial condenou o homem mais justo da terra: Sócrates (o personagem paradigmático de Platão). “Assim, Platão conduz Sócrates àquela história que lhe é própria, uma história que só por abstração cabe dentro das efemérides da dialética, porque ela é, na realidade, de fato a história das

idades, da ação dos homens”<sup>125</sup>.

## 2.1. A Dialética no *Sofista*

A proposta genérica do Diálogo *Sofista* tem como objetivo a fundamentação do discurso lógico em torno da questão do que seja verdadeiro ou falso, mais que isso, pretende mostrar o erro (o discurso falso), como possibilidade de existência<sup>126</sup>. Para se fundamentar o erro é indispensável resgatar a dialética para que ela demonstre a existência do discurso falso. É necessário, então, buscar a definição do que seja sofista, já que ele é a caça que vai justificar, em última instância, que o discurso falso é possível, embora essa caçada seja difícil, pois a presa parece estar sempre se escondendo do caçador, de forma tal que é preciso muita sutileza, para agarrar uma presa que é também cheia de artimanhas. Como o método dialético vai proceder nessa busca? A princípio inúmeras divisões “são praticadas no paradigma do pescador por anzol até chegar às definições do sofista”<sup>127</sup>. Porém, a divisão não condiz ainda com o método dialético

---

<sup>125</sup> SICHIROLLO, L. *Dialética*, p.56.— Ao que parece, o método verdadeiramente dialético só pode ser praticado no seio da cidade justa. A cidade que Platão vive, está muito longe de assimilar a importância do método, a prova maior da falta de bom senso é evidenciado com o assassinato de Sócrates.

<sup>126</sup> PLATÃO, *Sofista*, 264 b - “Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião, que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos por imaginação, que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que, (...) algumas delas sejam, algumas vezes falsas”. Ed. Abril Cultural, p. 190.

<sup>127</sup> MONTES, *La Dialectica Platonica*, p.132.

propriamente dito, a divisão é apenas um tipo de procedimento que se dá na busca da definição. A dialética, no entanto, vai fundamentar todos os procedimentos. Além da técnica da divisão, que busca encurralar o sofista, para se chegar ao resultado da caça, ou seja, para que possa enfim se chegar à definição desejada, é preciso que se discuta, que se analise a correlação e participação da estrutura das formas entre si que é “condição necessária para a demonstração da existência do Não-Ser”<sup>128</sup>. Para isso é necessário a refutação da tese de Parmênides sobre o Ser. Esta refutação não é feita pelo personagem Sócrates, este sai de cena e todo o encargo do confronto com Parmênides será feito por outro personagem: o Estrangeiro de Eléia.

A dialética como arte da captura é o que possibilita a fundamentação da própria divisão e da relação entre as formas que são um “em si”, mas não são de forma absoluta, pois se assim fosse, permaneceria o impasse do *Parmênides*, ou seja, a impossibilidade do discurso falso, do erro. Supondo que num diálogo, dois interlocutores representassem, um, o Ser e o outro, o Não-Ser; esse diálogo ao molde parmenídico não poderia existir, porque aquele que representa o Ser tem consciência que sabe, possui, então, a

---

<sup>128</sup> Ibid.

verdade, não precisaria discuti-la, enquanto que aquele que representa o Não-Ser, de forma absoluta, também não poderia dialogar com o outro, porque não teria consciência da sua condição de Não-Ser, ou seja, não saberia, que não sabe. Ter a certeza do que não se sabe, contudo, procurar a possibilidade do saber é o que justifica a necessidade da dialética como busca de uma compreensão das duas condições: Ser e Não-Ser. Há necessariamente uma 'disposição para' o outro, para que se possa demonstrar a existência do Não-Ser. A dialética torna-se metodicamente descendente enquanto "dedução racional das Formas que estabelece sua comunicação é condição de possibilidade (Ciência Suprema: μέγιστη ἐπιστήμη – 253 c) de todas as divisões que se pratiquem em cada Forma singular e de todas as associações que se obtém com elas"<sup>129</sup>. Mas, o fato é que a comunicação entre os gêneros favorece uma discussão mais ampla a respeito da possibilidade de relação das várias formas entre si. O Diálogo questiona se é possível a combinação irrestrita das várias formas ou não. Será possível que algumas formas possam combinar-se com algumas e outras não? O Diálogo mostra essa preocupação quando o Estrangeiro fala a Teeteto: "ora, uma ao menos destas hipóteses, é certamente verdadeira: ou

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 133.

tudo se une ou nada se une, ou então, há algo que se presta e algo que não se presta à mútua associação”<sup>130</sup>.

Certamente, se formos analisar cada uma destas assertivas, verificaremos que as duas condições primeiras são impossíveis. Quando se fala da combinação irrestrita das formas, na demonstração, isso torna-se impossível, porque há formas que se delimitam a si mesmas, impedindo elas mesmas de se comunicarem com outras<sup>131</sup>. A segunda assertiva é também impraticável porque se pensarmos na impossibilidade das formas se comunicarem, isso ratificaria os argumentos do velho Parmênides, de que o Ser não pode ter participação (κοινωνία) com o Não-Ser e vice-versa, pois ambos são absolutamente contrários, e os contrários assim não se misturam. Só resta, então, a terceira alternativa que permite a mútua combinação de algumas formas com outras, mas não com todas. O Não-Ser, por exemplo, participa de todas as formas, pois o Não-Ser não é contrário absoluto ao Ser, é apenas outra coisa que não o Ser<sup>132</sup>. Para que se estabeleça a participação entre os gêneros é, sem dúvida, indispensável que esses

---

<sup>130</sup> PLATÃO, *Sofista*, 252 e, Ed. Belles Lettres, p. 363 e Abril Cultural, p. 175.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 252-d ... “O movimento se tornaria repouso absoluto e o próprio repouso, por sua vez, mover-se-ia no momento em que eles se unissem um ao outro”. Ed. Belles Lettres, p. 363 e Abril Cultural, p. 175.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 257 b - “Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser”. Ed. Belles Lettres, p. 371 e Abril Cultural, p. 181.

gêneros sejam diferentes, embora hajam gêneros que não possam se comunicar. Mas, necessariamente se dá a participação, quando há uma relação dada reciprocamente entre o gênero do mesmo ao gênero do outro. Nos gêneros idênticos não é preciso estabelecer comunicação, porque já se constituem como um só gênero. O problema acontece nos gêneros que são diferentes.

Quando acontece a comunicação entre os seres, o Não-Ser evidencia-se como ‘oposição’ (ἀντίθεσις) entre eles<sup>133</sup>. Isso quer dizer que a oposição é recíproca entre o mesmo e o outro. Uma parte do outro opõe-se ao mesmo, efetivando, portanto, a participação dos gêneros. Mas essa contradição não se efetua de forma absoluta entre o que nega e o que é negado, somente a diferença pode conviver e relacionar-se à outra. Conseqüentemente, é necessário distinguir dois tipos de oposição entre seres: o primeiro, decorre de dois gêneros contrários entre si e que não participam um do outro. Isso significa que quando o Ser de um gênero não estabelece comunicação com o outro Ser, passam a se constituir como não-seres, um em relação ao outro e de fato não se estabelece nenhuma participação. E o segundo, decorre de gêneros que são diferentes um

---

<sup>133</sup> FRONTEROTTA, F. *Les Études Philosophiques*, p. 346. – O autor esclarece bem que Platão mostrou a relação de oposição entre os gêneros, de forma antitética como é explicitado no próprio Diálogo *O Sofista*, em 257 e ... “ὅντος δὴ πρὸς ἀντίθεσις”. p. 373.

do outro, mas que participam por relação ao Ser. É claro que o Não-Ser depende de uma ausência de participação. Dessa ausência deriva a alteridade e o Não-Ser sendo, do contrário, haveria somente a identidade pura e não a diferença. Portanto, os gêneros só possuem relativamente a identidade<sup>134</sup>.

Isso demonstra que Platão renova quando mostra, diferentemente de Parmênides, que existe uma identidade mesmo nas diferenças. No entanto, há duas formas de participação: a primeira, trata-se da possibilidade de comunicação entre gêneros opostos: Ser/Não-Ser. É o modo de participação entre as coisas sensíveis e as Idéias. A segunda é o modo de participação das Idéias entre si. Este modo pertence exclusivamente ao mundo inteligível e não possui nenhuma ligação com o sensível. No plano inteligível produz-se o conhecimento de forma mais pura, alcançada somente pela abstração, enquanto o primeiro modo produz os modelos inteligíveis no plano sensível. O que une os dois planos é uma espécie de “gancho”, onde os gêneros são ordenados para não sucumbirem ao caos, já que é o inteligível que ordena e dá forma ao sensível. Platão faz comparações dessa interpenetração utilizando o exemplo da gramática, ou seja, através das

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 347 - Reportar-se ao *Sofista*, 258 e, 259 a.

letras se efetuam combinações, assim como a dialética faz com as formas para tal efetivação de seus fins. Somente a ciência dialética permitirá com precisão a orientação através do discurso, explicitando quais gêneros que podem unir-se e quais não<sup>135</sup>.

Portanto, a dialética é uma ciência necessária que possui duas funções básicas, segundo Montes: a) uma função reguladora; quando determina quais formas devem combinar-se; b) uma função seletiva quando assinala os tipos de formas que facilitam e os que impedem a comunicação<sup>136</sup>.

Somente através dessas conjecturas é possível ser pensada a possibilidade de existência da imitação, da representação mítica, do parecer<sup>137</sup>, já que o Ser não é desprovido de vida, de movimento. É o que diz o personagem protagonista do Diálogo *O Sofista*, o Estrangeiro, a Teeteto, ao pretender contestar a tese eleática. Assim se refere:

“Mas como? (...) Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não tem, realmente lugar no seio do

---

<sup>135</sup> PLATÃO, *Sofista*, 253-c, Ed. Belles Lettres, p. 364 e Abril Cultural, p. 176.

<sup>136</sup> MONTES, *La dialectica platónica*, p.154 — Em 253d, do *Sofista*, Platão expõe as funções básicas, assinaladas por Montes, na seguinte passagem: “Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvida exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis”.

<sup>137</sup> *Ibid.* p. 348.

ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?”<sup>138</sup>

Ao contestar a tese eleática, o *mito*, de fato, pode evidenciar-se como uma representação que procurará aproximar-se do modelo. Embora não seja nada simples exprimir de alguma maneira, o Ser na sua essencialidade. Qualquer forma de se articular a linguagem produz dificuldades para se desvelar as qualidades do Ser. Isto se aplica especialmente à linguagem abstrata, filosófica, designada a trabalhar com o *lógos*. Mas, isso não significa dizer que a linguagem mítica seja menos rica que a filosófica. Segundo Marignac:<sup>139</sup> “a linguagem é mais naturalmente apta a exprimir o sensível do que o inteligível, afinal foi para exprimir o mundo dos objetos propostos a seus sentidos, que o homem criou a linguagem.” Por isto, só podemos praticar a ciência, quando a linguagem é articulada a partir da concretude das próprias coisas, ou seja, a partir da relação mútua entre as formas. É esta relação que torna possível, inclusive a existência do erro no discurso. Isto é exposto pelo personagem o Estrangeiro, no *Sofista*, como assim se refere: “É a maneira mais radical de aniquilar todo o discurso, isolar cada coisa de todo o resto; pois é pela

---

<sup>138</sup> PLATÃO, *Sofista*, 248 e - 249 a, Ed. Belles Lettres, p. 356.

<sup>139</sup> MARIGNAC, A. *Imagination et Dialectique*, p. 43.

mútua combinação das formas que o discurso nasce”<sup>140</sup>.

No entanto, a possibilidade de ampliação dessa linguagem, de início concreta, passando à abstração através do método dialético, para se chegar ao conhecimento verdadeiro, foi dada pelos deuses, o que torna o homem, por conseguinte, o ser mais próximo do divino. Isto nos remete ao mito de Prometeu, exposto no *Protágoras*<sup>141</sup>, onde Prometeu roubou algumas qualidades dos deuses e as ofertou ao homem.

Se a dialética é o caminho que faz a ligação entre o mundo fenomênico e o mundo divino, a parte sublime da dialética platônica é, portanto, a que se funda no problema do Ser do Não-Ser, é ela que possibilita a identificação e correção do erro. Se, ao contrário, o erro é ignorado ou considerado puramente Não-Ser (ao molde eleático), ele não existe, é o nada, então, não se pode corrigi-lo e tudo passa a ser verdadeiro, dependendo, é claro, do ponto de vista. Essa é a dialética que é utilizada pelos sofistas, que tomam emprestado a concepção parmenídica do Ser e Não-Ser contrapostos, para refugiarem-se no Não-Ser, já que tudo pode ser

---

<sup>140</sup> PLATÃO, *Sofista*, 259 e – “διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.” Ed. Belles Lettres, P.376. Ver também DIÈS, *Autour de platon: Essai de critique et d'histoire*, p. 491, Ed. Belles lettres.

<sup>141</sup> PLATÃO, *Protágoras*, 320c - 322d. – Sócrates ainda complementa o mito de Prometeu, dizendo: “Uma vez de posse desse lote divino, foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais a crer na existência deles, (...). Não demorou, e começaram a coordenar os sons e as palavras, a engendrar casas(...) e a procurar na terra os alimentos.” Ed. UFPA, p. 58.

verdadeiro, se o erro não existe<sup>142</sup>.

A seguir, nos deteremos um pouco mais sobre este ponto que concerne à relação entre *mito* e dialética em Platão.

### 2.1.1. Da Dialética ao Mito

A poesia mítica em Platão é uma imitação, assim como as outras formas de arte. Todas fluem da imaginação e por assim ser, estão na dimensão da *eikasia* (εἰκασία), já que são aparências da verdade e não a própria. Embora não sendo a verdade, de alguma forma, a poesia mítica é um desenvolver-se para a verdade. Falar então, de um fundamento para o mito, para as artes de um modo geral, significa retomar a questão Ser/Não-Ser, ou modelo/cópia, para se referir mais especificamente às artes.

Se pensarmos o fenômeno mimético pelo eleatismo, chegaremos à conclusão de que tudo é ilusório, é falso, sendo falso não existe, pois o falso não é. Falsear, em se tratando da poesia, é falar no vazio e falar no vazio é nada dizer<sup>143</sup>. Somente demonstrando que sob certos aspectos o Não-Ser é, sendo, inclusive, “objeto de análise e de discurso”<sup>144</sup> é que poderemos

---

<sup>142</sup> PACI, E. *La Evolution de la Dialéctica*, p. 28. — O autor mostra a similaridade entre a dialética eleática e a retórica sofística, baseadas em um ponto comum: o desconhecimento do Ser do Não-Ser.

<sup>143</sup> VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* P. 82.

<sup>144</sup> FRONTEROTTA, F. *L'être et la Participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*.

afirmar, por exemplo, a existência da poesia e das outras artes. O mito é parte integrante das imitações, porém difere dos dois tipos de imitação consideradas más. Como diz Deschoux: “Essa é uma nova racionalidade que Platão institui”<sup>145</sup>.

O Diálogo *O Sofista* mostra dois tipos de imitação:<sup>146</sup> a arte da cópia e a arte do simulacro. Certamente, a poesia mítica de Platão não é simulacro (φάντασμος), pois, não busca na imitação desvirtuar a essencialidade do modelo. Há um desvio nas artes quando existe uma tendência do artista de interpretar racionalmente e subjetivamente o modelo, ou quando o artista tenta copiá-lo fielmente<sup>147</sup>. Nenhuma das duas formas satisfazem Platão, pois ambas são mentirosas. A arte da cópia procura imitar com fidelidade o modelo, isto, de fato, não é possível, nenhum homem é capaz de reproduzir com precisão a proporcionalidade, a harmonia do mundo inteligível. A arte do simulacro também não é bem vista por

---

- O autor resgata *O Sofista* para poder esclarecer os paradoxos das imitações. Em 241e diz o Estrangeiro: “...Enquanto não houvermos feito esta contestação, (...) não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer das artes que deles se ocupem, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas.” (Cf. PLATÃO, *Sofista*, 241 e, Ed. Abril Cultural, p. 160-161 e Belles Lettres, p. 344.

<sup>145</sup> DESCHOUX, M. *Platon ou le Jeu Philosophique*, p. 371.

<sup>146</sup> PLATÃO, *Sofista*, 236 c - “Aí estão as duas formas que te anunciei da arte que produz imagens: a arte da cópia (εἰκαστική) e a arte do simulacro (φάνταστική)”. Ed. Abril Cultural, p. 154 e Belles Lettres, p. 334.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 235 d-e.

Platão, pois, ao contrário da outra arte, o simulacro nem sequer pretende fazer minimamente tal cópia, sua imitação se resume no fato de tentar mostrar uma visão particular do modelo, ou seja, mostra o olhar subjetivista do observador, tendo por consequência, na sua obra, uma dissimilitude da imitação ao modelo essencial<sup>148</sup>. Sua arte constitui-se como um fenômeno, ao invés de propiciar a libertação da aparência sensível, ao contrário, propicia ainda mais a fixação do saber na dimensão do sensível, por conseguinte, o simulador não propicia a condução, o ascenso no processo dialético<sup>149</sup>. Portanto, se a cópia afirma o modelo, o simulacro o nega e não há um esforço das duas artes para fazerem uma transposição, uma síntese deste dualismo absoluto<sup>150</sup>, conclui-se que ambas não servem para a cidade justa.

No entanto, Platão imagina o artista-filósofo aquele que tem compromisso com a verdade, um dialético, pois, não se fixa nem na afirmação, nem na negação, busca o saber tendo como ponto de partida o plano da imaginação, *eikasia*. Como diz Schaerer:<sup>151</sup> “O recurso à ilusão

---

<sup>148</sup> SCHAERER, R. *La Question Platonicienne*, p. 165.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>150</sup> *Ibid.*, reportar-se à nota nº 1 na página 165 deste livro.

<sup>151</sup> *La Question Platonicienne*, p. 166 - Nesta passagem o autor faz referência a um dos objetivos que deve ter o discurso, que é a encantação, quer dizer, o convencimento autêntico para o saber não se dá pela imposição, mas pela sedução da alma.

artística faz parte integrante da missão pedagógica do dialético, que deve seduzir antes de convencer.” O verdadeiro artista, mais precisamente o poeta, liberta-se de buscar a cópia fiel em relação ao modelo, assim como também tenta afastar-se da possibilidade de deturpá-lo. O verdadeiro artista considera o modelo, mas não por estes ângulos, perpassa seu olhar sob todos os pontos, sob toda a forma e toma intelectualmente a essência completa<sup>152</sup>. É a essência captada que servirá de inspiração para a criação do poeta, do artista. Schaerer<sup>153</sup> ainda se refere assim: “não é a imagem sensível, mas a imagem interior, gravada em sua alma, que ele imitará”. O artista-filósofo estará sempre procurando a verdadeira razão de ser de sua obra<sup>154</sup>, nunca ficará plenamente contente com ela. Processualmente irá adquirir bons hábitos, a cada passo, pelo processo dialético, chegará mais próximo das “formas superiores”<sup>155</sup> e após, fará o caminho de volta.

No item seguinte trabalharemos os caminhos que perfazem a dialética no Diálogo *Fedro* e a representação mítica da própria dialética, através do “*mito da parrelha das almas*.”

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 167.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Ibid., - O autor compara o artista, mais precisamente o poeta a um ser intermediário, assim como *Eros*, aquele que não se conforma em apenas reproduzir a mera aparência, está sempre carente das coisas divinas, mas não tão pobre para se conformar em não tê-las.

<sup>155</sup> Ibid.

## **2.2. Fedro: retórica e dialética**

Este Diálogo é constituído basicamente por duas grandes temáticas que se entremeiam, expondo poeticamente a complexa discussão a respeito da dialética. Através do discurso de Lísias sobre o amor-beleza, é desencadeado outro tema que segue como fio condutor de todo o Diálogo: a retórica-dialética<sup>156</sup>. Neste contexto, será evidenciado a diferença entre retórica e dialética, ou mais precisamente, será discutido a prática retórica contemporânea a Platão e a possibilidade de um novo método, fundamentado pela dialética, denominado de retórica filosófica.

A primeira parte do Diálogo configura-se com o discurso de Lísias sobre o amor. Lísias, um retórico famoso, apresentava um discurso que foi desmontado por Sócrates, ao longo do Diálogo, no entanto, o que pretendia Platão, através de Sócrates, era evidenciar os argumentos equivocados sobre a temática e neste jogo entre retórica e dialética, o Diálogo mostra como poderia ser discutida a mesma questão por prismas diferentes, quer dizer, como a dialética poderia tratar melhor do assunto discutido, pois estaria buscando a verdade em profundidade, enquanto a retórica se propunha a uma eloquência apenas persuasiva, mas não aprofundada sobre

---

<sup>156</sup> Essa diferenciação é importante para se entender o papel fundamental do método dialético e a quem deverá servir.

as definições do tema.

Dialética e retórica ou como sugere Platão: retórica tradicional e retórica filosófica se diferenciam quanto à busca da verdade. A retórica tradicional imbuída com a verossimilhança, com a aparência da realidade das coisas, distingue-se da retórica filosófica, porque esta se propõe a buscar o conhecimento essencial desta mesma realidade. Além do que, ainda mostra como deve ser operada a verdadeira arte do discurso, concomitantemente ao desmascaramento da aparência do discurso uno, harmonioso, típico da retórica tradicional<sup>157</sup>. Este comprometimento perpassa o caminho entre o *lógos* e o Ser, efetivando-se com isso um discurso preciso e a realização de uma verdadeira ciência.

Para realizar o método é preciso conhecer a natureza da alma e isto se refere ao corpo também. Sócrates, no diálogo, dá o exemplo da medicina hipocrática, que procura saber se a natureza de um objeto é simples ou multiforme, quais são as suas propriedades e sua capacidade de fazer relações. Assim também deve ser o discurso, e o orador deve conhecer todas estas regras para que realize de fato a verdadeira retórica<sup>158</sup>. Platão faz

---

<sup>157</sup> PLATÃO, *Fedro*, 268d-e, 269-d. — “É muito possível, Sócrates, que tudo se passe desse modo na arte que tais indivíduos apresentam com o rótulo de retórica em seus escritos e em aulas, querendo parecer-me que te assiste toda razão(...). Sócrates: A capacidade, Fedro, (...) é como em tudo: se nascestes com o dom da palavra, chegarás a ser um orador ilustre à custa de estudo e de exercício; porém se te faltar qualquer dessas condições, no mesmo passo, tua formação se ressentirá.” Ed. Belles Lettres, p. 77 e 79, Ed. UFPA, p. 84 e 85.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 270-d, Ed. Belles Lettres, p. 80, Ed. UFPA, 87.

aproximar este caráter do discurso escrito, o máximo possível, ao poder da vivacidade do conhecimento através da oralidade. Enquanto a retórica tradicional não se empenha e não busca a profundidade dos conceitos, a dialética, ao contrário, faz essa busca avidamente. Ao que parece, Platão tenta realizar uma síntese da retórica com o diálogo, inaugurando uma espécie de retórica filosófica. O Diálogo fala do amor erótico e este é o amor pelo qual está empenhada a dialética, para manter viva a chama do conhecimento, enquanto um processo dialógico, inter-relacional. O método dialético manifesta-se intimamente numa relação erótica, mostra um ‘sentir’ erótico e tudo começa porque o Ser é atraído pela pobreza do devir, sem que se deixe possuir absolutamente pelo próprio devir. Isto configura-se numa relação de alteridade, de participação entre as formas, tendo no discurso a evidência mais viva desta erotização. Como se refere Paci: “a vida vive porque ama a idéia e morre porque não a possui (...) viver, por conseguinte, é um ‘participar’ da idéia da vida sem possuí-la”<sup>159</sup>. Isso quer dizer que o princípio de alguma coisa está na idéia. Qualquer coisa que esteja na dimensão do devir tem como princípio a idéia, sem que esta seja possuída na sua plenitude. O que está na dimensão do movimento tende a desaparecer, todavia, não se transforma no nada, no Não-Ser absoluto, porque sua idéia

---

<sup>159</sup> PACI, E., *La Evolution de la Dialéctica*, p. 30 — O autor compara a dialética que propicia uma relação erótica com o mito de *Eros*, tratado no diálogo *O Banquete*, onde *Eros* resulta do acasalamento entre poros ( riqueza) e penia (pobreza), 203 b-e. Ed. Abril Cultural.

permanece, embora não lhe pertença de forma absoluta, por isso a alteridade é a possibilidade de que as coisas nem desapareçam nem se confundam com o Ser, ela promove o sendo. A alteridade é assim o *eros* que faz intermédio entre o sendo dos seres e a idéia<sup>160</sup>.

É importante, no plano ontológico, que as formas se comuniquem naturalmente, bem articuladas, pois, do contrário, se formos imaginá-las em sua propriedade meramente individual, excluiremos o estabelecimento de qualquer relação essencial entre elas. O contrário representa também um perigo. Se é possível que as formas venham a travar relações gerais e abstratas, de qualquer maneira, sem um compromisso do lógico com o ontológico, isso denota que tudo pode ser possível no conteúdo do próprio discurso (é assim que opera a retórica).

De modo geral, a dialética possui a generalização como método, que é percebida em todos os diálogos que abordam o método. Já foi dito que o método tem como objetivo último buscar o Ser. Para se chegar às formas é necessário utilizar o processo de ascensão que “consiste em conduzir a um gênero único a multiplicidade dada nas experiências (*συναγωγή*) e descensão que é dividir organicamente esse gênero em suas espécies

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 32.

(διοίρεσις)<sup>161</sup>. Para fazer a escalada, partindo dos objetos empíricos até o Ser, necessita-se de uma relação de complemento entre razão discursiva e conhecimento intuitivo direto. Para se fazer esse trajeto, de alto a baixo e vice-versa, é necessário ter em mente, muito bem delineadas, as noções utilizadas e suas relações necessárias. Como observa Rodier: “A tarefa maior da dialética deve ser a procura e a descoberta das ligações de necessidade que unam os diversos elementos. É necessário que seja uma reconstrução racional da essência”<sup>162</sup>.

Inclusive, na *República*, Platão realiza a diferença entre método científico e método dialético, só que esta diferença é de âmbito mais estrutural do que propriamente ontológico. Não se pode fazer uma separação absoluta entre estes métodos, já que os dois possuem praticamente os mesmos procedimentos. O que vai ser evidenciado como diferenciação consiste no processo matemático, que produz em sua fase ascendente um tipo de conhecimento discursivo chamado *diánoia* ( *διάνοια* ) e esta produção de conhecimento que é também das formas, inicia-se desde os

---

<sup>161</sup> RODIER, G. *Études de Philosophie Grecque*, p. 49. — O autor mostra que para se efetuar a *synagôgê*, que é um processo de ascensão para se chegar à definição, não é preciso fazer como tinha feito Sócrates, ao comparar o maior número de casos particulares para se obter o universal, aliás, Hegel também faz esta observação. O que deve ser feito, como sugere o autor, deve se desenvolver todas as conseqüências positivas e negativas da definição, para provar que ela é admissível e necessária. Op.cit., p.49.

<sup>162</sup> Ibid., p. 56. — Esta definição é comparável com a célebre passagem da *República*, 509d, onde Platão faz uma divisão entre o mundo sensível e o inteligível e este ainda em duas partes: a da matemática e a da dialética propriamente dita.

objetos do mundo sensível, em forma de imagens, e vai ascendendo de hipótese em hipótese, mas não chega a alcançar o princípio absoluto. Por outro lado, a dialética produz o conhecimento das formas em si, *nóesis* (νόησις) que é intuição direta, isto é, não precisa das imagens do mundo visível para realizar sua ascendência, está na dimensão das idéias puras, sendo assim mais profunda, pois chega até o absoluto<sup>163</sup>. Mas, segundo Montes, a diferença entre as duas funções é uma questão de grau, que implica uma diferença de qualidade entre elas, conseqüentemente, o objeto obtido pela *nóesis* é “mais claro”<sup>164</sup> que o obtido pela *diánoia*. A questão dos graus está em consonância com as mais diferentes situações, por exemplo: os graus são “medidos” na relação com o devir: do empírico ao Ser (existem vários graus de Ser), isso acontece sempre numa situação de aporia, tendo a dialética como papel, a busca de uma solução. Como isso se dá? Ainda no processo de escalada, os graus são medidos entre a *dóxa* (δόξα) e a *epistême* (ἐπιστήμη). A *dóxa* divide-se em: a) imaginação (εἰκασίαι); b) crença (πίστις). Enquanto que a *epistême* divide-se em: c) *diánoia* (διάνοια); d) *nóesis* (νόησις).

Cada forma de ser corresponde a um grau de realidade em relação

---

<sup>163</sup> PLATÃO, *República*, 510 a-b. Ed. Belles Lettres, p. 140 e Calouste Gulbenkia, p. 313-314.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 511 b-c, Ed. Belles Lettres, p. 142 e Calouste Gulbenkian, p. 315-316.

ao outro Ser, como num processo de escalada. Vejamos: o plano da imaginação (as sombras, as imagens do sensível), corresponde a um grau de realidade e de ser em relação à crença (os objetos sensíveis), que, por sua vez, também corresponde a um grau de realidade e de ser em relação ao sensível, ao devir. Se somarmos, os dois planos juntos correspondem aos dois momentos da instância sensível.

No que se refere à *diánoia* e à *nóesis*, acontece o mesmo processo do plano anterior, ou seja, a *diánoia* (corresponde ao ser intermediário, seres matemáticos) dista um grau em relação à *nóesis* (momento do Bem, princípio supremo que possibilita todo o conhecimento)<sup>165</sup>. Portanto, os dois juntos correspondem a dois graus em relação ao inteligível.

Segundo Enzo Paci, é importante assinalar alguns pontos em relação aos graus, tais como: os graus não são possuídos pelo Ser, nem tampouco pelo Não-Ser, pois se assim fosse, não haveria possibilidade do movimento e da participação entre uma dimensão e outra; toda gradação é direcional e almeja o que pode ser participativo ou não; o Ser como *κοινωνία* é a idéia do Bem. A dialética só pode se efetivar com a passagem que possibilita aos seres moverem-se de uns para outros, sem fixação nem no Ser, nem no Não-

---

<sup>165</sup> PLATÃO, *República*, VI, 510 a - 511 b. Ed. Belles Lettres — Segundo Enzo Paci, “Os graus caracterizam a *διαλεκτική πορεία* (582b), ou seja, os modos graduais de sair da situação aporética sobre o qual se fundamentam originalmente as formas da conexão não direta entre pergunta e resposta”. (Op. cit. p.37). O esquema dos graus se encontra também em Realle, *Hist. da Fil. Antiga*, p. 163.

Ser, ou seja, nem no devir, nem na eternidade.

A dialética ao ascender e descender, utiliza recursos diferenciados que se complementam e formam sinédoque (que se funda na relação de compreensão e consiste no uso do todo pela parte), contudo, na procedência do método da divisão “o segundo momento da dialética se diferencia do primeiro pela perda da intuição como princípio cognitivo e a exaltação, em seu lugar, da dedução racional”<sup>166</sup>. Isso faz uma diferenciação entre a dialética integral e a outra parte do método, as matemáticas, embora as duas visem a mesma finalidade: o Ser. O fato de que a matemática utilize um conhecimento discursivo (*diánoia*) no processo de ascensão e a dialética integral utilize uma forma de intuição direta (*nóesis*), não desarticula o procedimento dialético, o que há é uma diferença de funções, mas não afeta substancialmente o método. A *nóesis* é considerada a ciência das formas e sua função é apreendê-las na sua essencialidade, enquanto a *diánoia* apreende essas formas a partir do mundo sensível, utilizando princípios para realizar a ascensão. Como já foi dito, mesmo com procedimentos diferentes, os graus se complementam, ou seja, o processo de apreensão das formas começa desde os objetos sensíveis, ou melhor, suas representações,

---

<sup>166</sup> MONTES, *La Dialectica Platonica*, p. 63.

associadas ao raciocínio ou razão discursiva<sup>167</sup>.

Ao citarmos a ciência matemática e suas formas, trabalhadas a partir do mundo visível, significa dizer que estas formas estão num nível puramente abstrato, o número verdadeiro, assim como as figuras, não têm nada de sensível e são visíveis somente por imagens, ou seja, a matemática mesmo tratando com os objetos sensíveis, não os trata diretamente, e sim com as representações ou abstrações, tais como: o retângulo, ou quadrado em si, diagonal em si...etc., tidos como “visão intelectual”. Portanto, a matemática é um procedimento específico integrado ao método geral da dialética que, por sua vez, tem como objetivo maior buscar o Bem. “O Bem é, com efeito, a Forma Superior que funciona como princípio de fundamentação metódica da dedução de todas as formas”<sup>168</sup>.

Outra intenção de Platão, que fica evidenciada nos Diálogos dialéticos, tais como, *A República* e *Fedro*, é que o método tem como fim último “a descrição, localização e valorização das ciências que serão utilizadas na educação dos filósofos governantes”<sup>169</sup>. Isto é explicitado especialmente na *República*, embora no *Fedro*, também haja esta preocupação. A preocupação com o destino dos sábios e sofistas não deve

---

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Ibid., p.76. — O que o autor chama de dedução é a organização e a consequência das relações travadas entre as formas durante o trajeto de ascenso.

<sup>169</sup> Ibid., p.73.

se confundir. O Diálogo manifesta esta preocupação especialmente quando se refere à questão da forma de linguagem do seu tempo: a oralidade. No *Fedro*<sup>170</sup>, Platão reconhece que a arte de escrever é menos rica que a oralidade. O que proporciona a oralidade é significativo, porque tem o poder de favorecer o discurso na sua forma mais “viva”, sendo que este é o verdadeiro saber para a alma. A escrita lembra o remédio, a droga (φάρμακον) que em determinados momentos funciona como remédio e em outros como veneno. O discurso torna-se veneno ao ser incapaz de explicar ou defender-se quando atacado. Mas, torna-se remédio quando está numa íntima relação com a alma em busca do saber. É este o papel que Platão oferece aos sofistas, o de curador das almas alheias. Platão utiliza a imagem do agricultor que semearia em terreno apropriado para que pudesse obter bons frutos<sup>171</sup>; assim deveria proceder o sofista, não se contentar com os mirrados frutos do horto retórico e deixar amadurecer os verdadeiros frutos da autêntica cultura filosófica<sup>172</sup>.

O *Fedro* faz o encontro do amor e da dialética, duas temáticas que

---

<sup>170</sup> PLATÃO, *Fedro*, 275 d-e, Ed. Belles Lettres, P. 89-90 e Ed. UFPA, p. 93-94.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 276 b, Ed. Belles Lettres, p. 90 e Ed. UFPA, p. 94.

<sup>172</sup> JAEGER, W. *Paidéia*, p. 872. — O autor remonta-se ao *Fedro*, 273 a, para ratificar a difícil tarefa do acesso ao conhecimento, é o que busca fazer a verdadeira arte da oratória chamada dialética. Diz Sócrates no diálogo: “... quem não fizer a enumeração exata da natureza dos ouvintes nem distribuir os objetos de acordo com as respectivas espécies e não souber reduzir a uma idéia única todas as idéias particulares, jamais dominará a arte da oratória, dentro das possibilidades humanas. Mas, sem trabalho ninguém consegue chegar a esse ponto.” Ed. UFPA.

se entrelaçam, mas, além de trabalhar com a noção discursiva sobre a retórica e a dialética, esta é também representada através do *mito*. “O *mito* da parêlha das almas”, onde são mostradas reflexões cosmológicas sobre a imortalidade da alma e a reminiscência. Revela também uma dialética representativa de ascensão e descensão que permeia o próprio *mito* narrado no diálogo. Isso acontece quando Platão mostra a subida das almas que tentam acompanhar Zeus na sua escalada ao céu. Na fábula, há uma exposição da imortalidade da alma e a tentativa de compreensão da sua natureza, pois a alma é similar ao amor, no sentido de ser intermediária entre o mundo do devir e a eternidade, mas sem confundir-se com nenhuma destas dimensões. Neste caso, *mito* e dialética se confundem, pois se somente o *lógos* falasse, seria necessário um saber divino que fosse acessível ao homem. Como isso não é possível, especialmente quando se trata de um tema escatológico, ao *lógos*, a poesia torna-se necessária e juntos travam uma relação inter-complementar.

O *mito* da procissão das almas mostra Zeus sendo seguido, em escalada aos céus, por uma armada de deuses e demônios, vão contemplar as idéias e somente Héstitia permaneceu em casa. Conjuntamente a esta armada estavam também as almas: mortais e imortais, algumas conseguem fazer uma contemplação serena, outras se atrapalham e terminam por cair e

cumprir sua pena<sup>173</sup>. É claro que este mito valoriza elementos sensíveis, mas visualiza também alguns procedimentos nos quais a dialética aparece atuando conjuntamente com o *mito*. Há duas situações tipicamente dialéticas que perpassam o *mito*: a primeira, dá-se quando as almas estão no processo de ascensão para a contemplação das idéias, representando a *synagogê*. Quando chegam ao topo do céu, têm um tempo mínimo para fazer a contemplação, depois disso, o que resta é a volta, ou seja, a precipitação. A visualização do mundo celeste significa a aquisição da ciência, mas poucas são as almas que conseguem esta proeza, somente as imortais. No *mito*, o ‘céu dos astros’ representa o lugar das matemáticas, neste caso, as almas que fazem este trajeto, especialmente as divinas, não se atrapalham, porque conhecem bem o caminho e as leis do movimento que devem percorrer. Estes movimentos seguem um destino contrário ao da terra. As outras almas, as mortais, se atrapalham neste percurso e terminam sendo arremessadas para a dimensão do sensível, perfazendo o caminho de volta. É importante salientar que há diferença em representar a dialética e a efetivação do método propriamente dito. Na representação, o *mito* expõe claramente as idéias para quem quiser vê-las, enquanto no processo dialético há aquela transposição rígida e hierárquica dos graus para a contemplação das idéias.

---

<sup>173</sup> PLATÃO, *Fedro*, 246 e - 250c. Ed. Belles Lettres, p. 37-44, e Ed. UFPA, p. 57-61.

A efetivação do método não é algo destinado a todos, somente a alguns privilegiados<sup>174</sup>.

Portanto, dialética e *mito* não devem ser vistos como absolutamente separados, independentes, ou que se opõem, ao contrário, são momentos que se complementam para ajudar a esclarecer o que permanece obscuro na instância meramente conceitual. Isto também demonstra que o conhecimento, apesar de ser uma escalada difícil, é ao mesmo tempo prazerosa, porque está imbuída do impulso sensível e poético de *Eros*. Nesta relação *mito/lógos*, uma das mensagens é bem simples: facilitar com a imagem a mensagem do Bem. Por isto, assim como a poesia, o *mito* deve ser submetido aos caracteres da Filosofia. A retórica, por outro lado, também deve submeter-se ao *lógos* filosófico para que possa transformar-se em retórica filosófica, ou dialética, e praticar de fato o verdadeiro conhecimento. *Mito* e retórica têm um ponto em comum: servem para persuadir, mas devem fazer a utilização desta arte sempre visando o crescimento interior, para isto, não podem perder de vista o *lógos*. A tradição sempre mostrou a poesia e a retórica direcionadas a influenciar a parte da alma ligada às emoções, portanto, tornam-se um perigo se praticadas por pessoas sem conhecimentos, especialmente no que se refere

---

<sup>174</sup> VANHOUTTE, M. *La Méthode Ontologique de Platon*, p. 69.

à alma, daí a necessidade do conhecimento da natureza da alma, só assim é possível praticar, sem nenhum temor, a arte da persuasão<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> PLATÃO, *Fedro*, 270 b, Ed. UFPA. — Na passagem citada, Sócrates está mostrando a Fedro a necessidade do conhecimento da natureza do corpo para quem pratica a medicina e o conhecimento da alma para quem pratica a retórica. Aqui, especialmente, é preciso evidenciar a necessidade do conhecimento da alma para se construir a verdadeira retórica, assim como, para também construir a verdadeira poesia. Ed. Belles Lettres, p. 80 e Ed. UFPA, p. 86.

## CAPÍTULO III

### **MITO E LÓGOS NA DIALÉTICA PLATÔNICA**

#### **1. “Mito-Logia” Em Platão**

Platão realiza um fato inédito em relação a seus contemporâneos: retoma e revaloriza o *mito* em sua obra, já que o discurso filosófico havia se distanciado do *mito*. Em Platão o *mito* vai entrelaçar-se ao *lógos*, resultando uma simbiose e fazendo-se de fato “mito-logia”. O grande dialético que foi Platão, apesar de fazer críticas contundentes a poetas<sup>176</sup> pela utilização de uma linguagem não conceitual irá utilizar amplamente o discurso mítico.

Na realidade, o *mito* resgatado pelo autor dos Diálogos, procura diferir do *mito* arcaico, típico de Homero e Hesíodo. Mas, ao mesmo tempo, Platão também se apóia no legado homérico, ao qual a sua própria cultura está submetida. Podemos perceber em algumas passagens da *República*, uma preocupação com a educação do cidadão da *pólis* (πόλις). Especificamente no Livro II, o *mito* pré-filosófico é evidenciado como um

---

<sup>176</sup> PEPIN, J. *Mythe et Allégorie*, p. 93 - O autor mostra a oposição do século VI aC à teologia homérica, acusada de fazer uma representação imoral dos deuses.

tipo de ensino que não proporciona valores dignos e supremos para os jovens, ao contrário, só os deseduca porque não está imbuído do *lógos*, sendo assim imperfeito para os desígnios da cidade<sup>177</sup>.

Por que o *mito* homérico propicia uma deseducação? Platão refere-se à mitologia homérica nessa passagem do Livro II, como algo que desvirtua os valores supremos que levariam os jovens, futuramente, à prática da cidadania. A deseducação se dá, segundo Platão, referindo-se à epopéia homérica, quando é mostrada a maneira violenta de ser dos deuses e heróis, sempre vinculados a combates odientos, inimizades entre deuses e mortais, vinganças terríveis que podiam atingir inclusive, os descendentes dos próprios mortais. A poesia épica de Homero, portanto, não convém aos jovens porque estes serão, com certeza, persuadidos por valores deseducadores, como “um pintor que faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar”<sup>178</sup>. Aliás, a poesia homérica não convém nem aos jovens, nem aos adultos, é perigosa para ambos. As crianças são bastante influenciadas já que não possuem um discernimento para que possam comparar o que seja fábula e o que seja realidade, por isso mesmo,

---

<sup>177</sup> PLATÃO, *República*, 376 e – 377 a “... mas há duas espécies de literatura, uma verdadeira e outra falsa (...). Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças antes de as mandarmos para os ginásios”. Cf. *Belles Lettres*, p. 79 e Calouste Gulbenkian, p. 86-87.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 377 e.

ficam vulneráveis à assimilação tanto do conteúdo, quanto da maneira como essas histórias são passadas. Geralmente são contadas para provocar temor, permanecendo como uma lembrança eterna, possivelmente também como modelo da conduta de vida. Com relação aos adultos, torna-se perigosa, pelo fato de ser usada como ensinamento, não passando de artifícios para manobras nas mãos de pessoas persuasivas, sem boas intenções. O personagem Protágoras, um dos grandes sofistas e protagonista do diálogo platônico com o mesmo nome, afirma que Homero foi também um sofista, assim como os outros poetas que usavam a própria poesia como mascaramento da prática sofisticada<sup>179</sup>, daí o temor de Platão a esse tipo de poesia que lança modelos de condutas inferiores, sem que sejam percebidos pela maioria das pessoas.

Pelo fato de mostrar antropomorficamente os deuses, a poesia épica de Homero, Hesíodo e os poetas posteriores, mais precisamente os trágicos, é considerada mimética, mas numa similitude à má imitação, e esta é deformadora por não possuir vínculos com a semelhança fiel ao modelo, portanto, a poesia de Homero e Hesíodo é um simulacro, pois a idéia dos seres divinos é deturpada, desvinculada da verdadeira idéia do sublime. Há

---

<sup>179</sup> PLATÃO, *Protágoras*, 316 d-e, diz Protágoras a Sócrates: ... “ Aliás, sou de opinião que a arte do sofista é muito antiga, mas que os homens das outras eras que a praticavam, com medo dos percalços da profissão, recorriam a subterfúgios para escondê-la, valendo-se alguns, como Homero, Hesíodo e Simônides, da poesia; (...) todos eles, como disse, usavam as respectivas artes à guisa de capa, para os resguardarem da inveja”. Ed. UFPA, p. 52 e Ed. Belles Lettres, p. 30.

no simulacro, um modificar constante, um devir sem limite que compromete a proposta de equilíbrio para a cidade justa. Platão, na *República*, livro X, faz referências ao imitador como alguém que não tem ciência daquilo que imita, portanto, alguém que vive no mundo das aparências, não tendo compromissos com a verdade<sup>180</sup>. Sendo assim, a poesia homérica é uma cópia, mas não uma cópia que se baseia na semelhança bem fundada, como se refere o Diálogo *Sofista*<sup>181</sup>, à distinção que existe entre a idéia e imagem, e esta, por sua vez, subdividindo-se entre a boa e a má imagem, ou seja, entre a cópia e o simulacro. A boa imagem (cópia) está sempre mais próxima da idéia, é semelhante à idéia a que está ligada, enquanto o simulacro, ao contrário, é uma imagem disforme que não tem compromisso com a Idéia, “construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essencial”<sup>182</sup>.

No entanto, isso não significa que não haja lugar para o contador de

---

<sup>180</sup> PLATÃO, *República*, 602 a — “Ουτε ἄρα εἴσεται ουτε ορθὰ δοξάσει ὁ μιμητὴ περὶ ὧν ἄν μιμῆται πρὸς κάλλος ἢ ποιηρίνα.” ( Assim o imitador não saberá nem terá uma opinião justa no que toca à beleza ou aos defeitos dos objetos que ele imita) Cf. *Belles Lettres*, p. 94 e Calouste Gulbenkian, p. 466.

<sup>181</sup> PLATÃO, *Sofista*, 236 b — “... que nome daremos ao que parece copiar o belo para espectadores desfavoravelmente colocados, e que, entretanto, perderia esta pretendida fidelidade de cópia para os olhares capazes de alcançar, plenamente, proporções tão vastas? O que assim simula a cópia, mas que de forma alguma o é, não seria um simulacro?” Cf. *Belles Lettres*, p. 334 e *Abril Cultural*, p. 153.

<sup>182</sup> DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p. 262 Deleuze mostra um exemplo do modelo, imagem e simulacro, quando o cristianismo apoiando-se no platonismo e através do catecismo, mostra que “Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas pelo pecado o homem perdeu a semelhança, embora conservasse a imagem. Tornamo-nos simulacros, perdemos a existência moral para entrarmos na existência estética”. Cf. p. 263.

*mitos*, o poeta, no mundo platônico, pois o *mito* tem um papel pedagógico, deve caminhar com a verdade, imitar o bem, por isso é comparado à boa cópia, à boa imitação, àquela onde a virtude do imitador é buscar reproduzir a virtude da cidade, para isso, deve-se evitar a imitação de paradigmas considerados inferiores, como é o caso dos produzidos pela tragédia, pela epopéia e pela comédia. Estes paradigmas representam as tramas dos mortais e não os valores divinos que devem ser evidenciados e seguidos. Mesmo quando os deuses são citados em qualquer uma destas formas poéticas, são sempre comparados aos humanos, deuses com qualidades humanas (antropomórficos). Os mortais, por sua vez, mesmo sendo mostrados como seres conquistadores, fortes, viris, ainda assim, o que é manifestado em especial são suas fraquezas, falhas e mesquinhas. Este lado negativo e frágil do ser humano, muito bem representado nas formas poéticas citadas, não deve ser imitado na cidade justa. Mostrar também os deuses com qualidades humanas não condiz aos bons preceitos para a assimilação da virtuosidade, portanto, é preciso substituir os modelos ruins por algo que se assemelhe o máximo possível à divindade, já que é impossível conhecê-la em sua própria essência. Segundo Goldschmidt, representar essa essencialidade é também impossível. Por isto, o papel do novo *mito* poético será o da boa imagem, aquela que está mais próxima do

modelo<sup>183</sup>. O poeta trágico, para Platão, tem traços semelhantes aos sofistas, no sentido de que, tanto um quanto outro, não ensinam verdadeiramente o que é nobre aos cidadãos, ambos são persuasivos e sedutores, sempre trabalhando com as paixões, os prazeres e os vícios do mundo humano, assim se refere Platão na *República*:

“Ora, o que contém material para muita e variada imitação é a parte irascível; ao passo que o caráter sensato e calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender, sobretudo num festival e perante homens de todas as proveniências, reunidos no teatro”<sup>184</sup>.

Isto faz com que o espectador traga para si mesmo toda a carga dramática encenada pelos atores<sup>185</sup>. Portanto, a imitação deve ser boa, do contrário, a assimilação refletirá sempre os maus augúrios típicos da tragédia. A boa imitação procura sempre estabelecer uma cumplicidade ou mais do que isso, uma inter-relação entre o imitador e o modelo pelo qual ele imita. Platão demonstra isso na seguinte passagem:

“... para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que

---

<sup>183</sup> *Questions platoniciennes*, p. 104 “Si l’on conçoit la Divinité dans son essence pure, aucune image n’en peut être donnée, et tout essai de représentation sera vain”.

<sup>184</sup> PLATÃO, *República*, 604 e, reportar-se à nota nº 26, p.471 da tradução portuguesa, Fundação Calouste Gulbenkian. Cf. *Belles Lettres*, p. 99 e Calouste Gulbenkian, p. 471.

<sup>185</sup> GOLDSCHMIDT, V. *Questions Platoniciennes*, p. 119 ... “La poésie, imitative sous toutes ses formes, l’est à son plus haut degré quand elle se fait dramatique, puisque l’auteur et, jusqu’à un certain point, le spectateur, s’assimiler aux personnages mis en scène”.

de início regulamos, quando tentávamos educar os militares”<sup>186</sup>.

Tanta preocupação com a má imitação e prescrevendo incessantemente a boa, faz com que Platão trace críticas contundentes à tragédia, especialmente no que tange à incompatibilidade das paixões (tipicamente trágicas) com o pensamento racional. Contudo, Platão aproxima-se desta forma poética quando faz a famosa contestação a Parmênides, ou seja, quando faz o parricídio (que é um dos elementos da tragédia) ao mestre. O parricídio platônico é o ataque à tese do pai Parmênides quando demonstra que o Não-Ser também é e que o Ser, de certa forma não é. O Não-Ser e o Ser não podem ser contrários como afirmava Parmênides, ou seja, o Ser não pode negar absolutamente o Não-Ser, porque sendo assim, os não-seres não poderiam existir e a possibilidade de existência do erro também não. Dessa forma, o que Platão propõe não é a contrariedade entre Ser e Não-Ser, mas, a antítese entre eles. Cada um existe dentro de sua própria condição, porém, propícios à alteridade. Para fazer o parricídio, Platão não discute de imediato a tese do Não-Ser, o que ele faz é atacar primeiramente os discursos de Parmênides a respeito do Ser. Isto é confirmado no diálogo *Sofista*, para poder mostrar a possibilidade do erro, da opinião falsa nos discursos. Sem a refutação da tese parmenídica

---

<sup>186</sup> PLATÃO, *República*, 398 b. Cf. Belles Lettres, p. 110 e Calouste Gulbenkian, p. 125-126 - O perfil do verdadeiro poeta, o que tem compromissos com a boa imagem, deve constar de uma boa eloquência, capacidade de falar determinadas coisas que só ele pode falar, invocando sempre a

não é possível sequer trabalhar com o *mito*, muito menos transformá-lo numa boa imagem<sup>187</sup>.

Nas *Leis*, Platão enuncia a tragédia de forma mais aplacável, está mais moderado em relação à postura de quase intolerância que tem na *República*, mas o que se observa de fato, é que as duras críticas ou a inaceitabilidade de Platão, aplica-se à má imitação, não à tragédia em si mesma. A tragédia, a comédia e a epopéia receberam inúmeras críticas porque refletem as paixões exacerbadas, as fatalidades passivas, intrigas, enfim, tudo o que possa enaltecer a irascibilidade humana, revelam portanto, o lado negativo da vida, segundo Platão<sup>188</sup>. Mas, o próprio Platão afirma que a tragédia poderia imitar a boa imagem, o lado melhor da vida, de que forma? Cultivando a harmonia, a beleza, o equilíbrio e todas as regras da boa constituição, eis que surgirá a verdadeira tragédia. Como podemos ver nas *Leis*, na seguinte passagem:

“... Quanto aos poetas sérios, como eles próprios se denominam, nossos poetas trágicos, se alguns nos procurassem e nos dirigissem a seguinte pergunta: acaso, forasteiros, poderemos apresentar-nos em vossa cidade ou em suas imediações para representar nossas peças? (...) Qual a resposta justa que daríamos a tais homens divinos? A seguinte ficaria bem: Excelentes forasteiros, nós também compusemos nossa tragédia, a melhor e a mais bela que nos foi possível

---

verdade, a sinceridade (Cf. HAVELOCK, *Prefácio a Platão*, p. 22).

<sup>187</sup> Id., *Sofista*, 241 d-e. — É claro que o famoso parricídio é contestável, mas é uma das forças motrizes do diálogo *Sofista*, pois é o lugar onde se percebe mais claramente uma transformação do platonismo a partir do enfrentamento à tese eleática. Cf. *Belles Lettres*, p. 344 Abril Cultural, p. 160-161.

<sup>188</sup> GOLDSCHMIDT, V. *Questions Platoniciennes*, p. 104.

levar a cabo. Nossa Constituição inteirinha não passa de imitação do que a vida tem de mais belo e excelente, imitação que nós, pelo menos consideramos verdadeira tragédia. Sois criadores de poesia, concorrentes e rivais no mais belo drama que somente a verdadeira lei é capaz de realizar”<sup>189</sup>.

Nesse sentido, como afirma Goldschmidt<sup>190</sup>, o filósofo está muito próximo da tragédia, do teatro, especialmente quando o próprio Platão mostra que a vida é uma grande luta entre a razão e as paixões, esta é a luta travada no seio da poesia, no teatro. Arte e vida imitam-se o tempo inteiro. A comédia é um outro exemplo de arte em que, sendo ao mesmo tempo considerada inferior, é também a mais aceita por Platão, dentre as já citadas. Quando faz referência nas *Leis* aos cômicos denominando-os “...espíritos inclinados a fazer macaquices para provocar o riso”<sup>191</sup>, há um sentido pejorativo. Os cômicos imitam o ridículo, o feio, o desprezível do ser humano, mas este é um “feio” que se pode ensinar, levando os homens a refletir. Por isto, há um acolhimento simpático por Platão à comédia. Nas *Leis* há uma passagem que diz: “de modo geral, todas as imitações cômicas, é preciso freqüentá-las para melhor conhecê-las”<sup>192</sup>. Isso quer dizer que podemos perceber e adquirir o conhecimento sério observando seu contrário,

---

<sup>189</sup> PLATÃO, *Leis*, Livro VII, 817 a-b, Cf. Ed. Belles Lettres, p. 53 e UFPA, p. 237-238.

<sup>190</sup> GOLDSCHMIDT, V. *Questions Platoniciennes*, p. 134 - “Dès lors, si Platon représente parfois la vie comme un combat, come un ‘concours’, il ne faut pas que cette comparaison évoque des péripéties dramatiques, des revirements pathétiques des attitudes de théâtre. C’est un ‘combat où il s’agit de devenir bon ou méchant’ ”. — Goldschmidt remete-se à *República* onde Platão aborda esta questão, assim diz Platão: “É um grande combate, meu caro Gláucou, é grande, e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus”. Cf. Platão, *Rep.*, 608 b, Fundação Calouste Gulbenkian.

<sup>191</sup> PLATÃO, *Leis*, 816 d, Cf. Ed. Belles Lettres, p. 52 e UFPA, p. 237.

<sup>192</sup> *Ibid.*

ou seja, ao detectarmos o feio e o ridículo do ser humano sendo encenado e imitado, a tendência é fugirmos desta má imitação como alguém que foge de uma doença para não ser contaminado. Goldschmidt volta a comentar que a comédia é mais aceita por Platão, talvez porque a comédia não tenha a exacerbada excitação aos sentimentos, típica da tragédia, e cuja representação cômica não gira em torno de um personagem, mas de acontecimentos aleatórios em torno de muitos. Quando estes personagens são distribuídos em cenas diversas, sem o exagero da fantasia em torno deles, comum à tragédia, a comédia torna-se mais convincente que a tragédia<sup>193</sup>.

### **1.1. Considerações sobre o mito do Político**

A epopéia é também tão criticada quanto as outras formas poéticas já citadas. Os mitos homéricos, contados pelas anciãs e passados às crianças de geração a geração, são explicitados na *República* de forma irônica pelo excesso de imaginação que continham. Por isto as fábulas só devem ser consideradas como paradigmas se passadas pelo crivo da verdade. Este

---

<sup>193</sup> *Questions Platoniciennes*, p.139. Goldschmidt comenta a aceitação de Platão à comédia, na seguinte frase: “si la comédie permet comme une connaissance à distance, non par *sympathie*, du laid et du ridicule, n’est-ce pas parce qu’elle manque de cet élément d’exaltation qui rend si insinuantes les attitudes tragiques que la morale réproûve? Et n’est-ce pas aussi parce que la comédie n’est pas essentiellement action et qu’en outre elle ne représente pas des hommes ni des événements ‘individuels’? Ainsi, accordant moins d’importance à l’affabulation, à l’intrigue, à l’individualité irréductible du héros, elle est moins ‘mesongère’.” Concordando com Aristóteles, Goldschmidt ratifica seu comentário a partir de um trecho da *Poética* que diz: “...Quanto à comédia, já ficou demonstrado (esse caráter universal da poesia); porque os comediógrafos, compondo a fábula segundo a verossimilhança, atribuem depois às personagens os nomes que lhes parece, e não fazem como os poetas jâmbicos, que se referem a indivíduos particulares”. Cf. ARISTÓTELES. *Poética*, 9, 1451 b, 11, Nova

crivo significaria vincular o *mito* às narrações históricas, porém, existem dificuldades para realizar tal vinculação. Neste sentido, justamente, observa Aristóteles:

“... a estrutura da poesia épica não pode ser igual à das narrativas históricas, as quais tem de expor não uma ação única, mas um tempo único, com todos os eventos que sucederam nesses períodos a uma ou a várias personagens, eventos cada um dos quais está para os outros em relação meramente casual”<sup>194</sup>.

Contudo, para Platão, é uma obstinação essa busca incessante da verdade. Homero e o gênero épico, assim como os outros gêneros poéticos, são recuperados para o campo da verdade. Mesmo que todos estes gêneros evidenciem os sentimentos, ainda assim, para Platão, não estão isentos de racionalidade. A épica, por exemplo, é uma narração mítica que cultua personagens heróicos, é sempre uma imitação de homens superiores, é uma narrativa fabulosa que em si mesma contém elementos históricos e o que é próprio da história é, portanto, um devir que se eterniza. Alguns mitos platônicos possuem certas características similares a estas aqui referidas. O *mito* de ‘Giges’ e o do *Político* são exemplos. No primeiro, misturam-se caracteres históricos e fabulosos, no segundo também, este, no entanto, exige comentário mais pormenorizado.

---

Cultural.

<sup>194</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1459 a, 17. Cf. Nova Cultural.

No *mito* do *Político*, Platão retoma características da narrativa homérica, ao fazer uma longa exposição de forma fabulosa e alegórica que chamaria a atenção de qualquer criança, aliás, o próprio personagem que comanda o diálogo, o “Estrangeiro”, faz alusão ao “jovem Sócrates” para que o mesmo prestasse atenção ao mito, “como costumavam fazer as crianças”<sup>195</sup>.

O *mito* faz parte do processo dialético desenvolvido dentro do Diálogo, onde Platão procura uma definição para o político. Esta busca do que seja o homem político, assim como o sofista, requer uma tessitura sutil e organizada do procedimento dialético, isso quer dizer que é necessário a utilização, como é de praxe, das divisões e classificações contínuas até chegar finalmente a uma definição. No Diálogo, os interlocutores chegaram ao primeiro consenso de que o político é um ‘pastor de homens’<sup>196</sup>, contudo, verificaram que esta primeira significação não era perfeita. O que fazer, então, numa situação onde a dialética não é suficiente para traçar os devidos esclarecimentos? Platão invoca o recurso ao *mito*, fazendo uma longa pausa no Diálogo, para dar vazão à poesia que irá clarear, de forma

---

<sup>195</sup> PLATÃO, *Político*, 268 e, Cf. Belles Lettres, p. 20 – Nesta passagem, o Estrangeiro se refere ao mito dizendo: “presta atenção ao meu mito (τῷ μύθῳ), como fazem as crianças. Afinal não há muitos anos, te evadistes dos jogos da infância.”

<sup>196</sup> Ibid., 267 d. — O Estrangeiro e o jovem Sócrates estavam insatisfeitos com a definição encontrada: a de que o político seria o pastor de homens. Isso não retratava fielmente o que seria o verdadeiro político, até porque o método dialético deveria levá-los à distinção de conceitos um a um até chegar ao conceito ideal, o que não havia acontecido até então. Ed. Belles Lettres, p.18.

imagética, a compreensão que a dialética dificultava. O *mito* torna-se aclarador para que a dialética possa ser retomada posteriormente, é um intervalo poético importante até a dialética poder recompor-se.

Neste *mito* do Diálogo *Político*, Platão narra algumas fábulas antigas que se relacionam entre si. São histórias comuns que possuem certa identidade e que servirão para esclarecer o objetivo do Diálogo: buscar a definição do político. As histórias contadas começam com o *mito* de Atreu e Tiestes, em seguida o reinado de Cronos; a história dos filhos da terra; dos homens abandonados e do homem em estado de natureza<sup>197</sup>.

A explicação mitológica começa quando o “Estrangeiro” enuncia ao “jovem Sócrates” o *mito* de Atreu e Tiestes, que ocasionou uma mudança completa na vida dos homens. Ligado a esse *mito*, há a história de Cronos e os dois ciclos do universo que são contados para que os interlocutores possam chegar a um entendimento quanto à natureza do rei, conseqüentemente à do político também<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> Ibid., 269 a. — Na verdade, é um único mito, o primeiro deles (Atreu e Tiestes) é que vai propiciar o desenlace aos outros. A história começa entre Atreu e Tiestes que eram dois irmãos, príncipes que disputavam o trono. Atreu possuía um rebanho do qual nasceu um cordeiro com lã de ouro, possivelmente ofertado por Zeus. Quando Atreu foi mostrar a todos a dádiva divina, sua mulher, sem lhe comunicar presenteou o cordeiro a Tiestes. Zeus como estava a favor de Tiestes na disputa do trono, compadeceu-se e mudou a marcha dos astros. Cf. Belles Lettres, p. 20-21.

<sup>198</sup> Ibid., 269 d-e, 270 b-d — “Este universo, em que estamos, algumas vezes é o próprio Deus que lhe dirige o curso e preside à sua revolução; outras vezes, terminados os períodos que lhe foram determinados, ele o deixa seguir; e então, por si mesmo, o universo retoma o seu curso circular, em sentido inverso, em virtude da vida que o anima e da inteligência que lhe foi dada, desde a sua origem, por aquele que o criou”. Cf. Abril Cultural e Belles Lettres, p. 21-23.

A primeira definição encontrada para o político é que ele é um 'pastor de homens'. Esta expressão, segundo G. Droz<sup>199</sup>, é antiga, remete-se a épocas arcaicas da Grécia tanto no sentido mítico quanto histórico, no sentido mítico a expressão lembra a Idade de Ouro e o reinado de *Cronos*, onde os homens viviam felizes, harmoniosos e bem governados. O *mito* que trata dos ciclos do universo, possui dois tempos: o primeiro mostra o reinado de *Cronos*, onde tudo era perfeito, belo. Neste tempo se tinha a juventude eterna, não havia separação entre o divino e o homem, nem guerras, nem desentendimentos, os homens nasciam da terra e dela já recebiam sua própria história, pois era o Deus quem os pastoreava. Não havia discordância porque tudo era abundante e cada um tinha o que era necessário para viver feliz. Até entre os animais reinava harmonia, já que não havia predadores, e cada rebanho era protegido por uma divindade que supria todas as necessidades e carências do animal. Como tudo era paz, não existiam normas, leis, punições, obviamente, não havia necessidade também de constituições<sup>200</sup>. Quando *Cronos* deixou de governar o mundo, este começou a mover-se em sentido contrário ao anterior, realizando sua própria

---

<sup>199</sup> DROZ, G. *Les mythes platoniciens*, p. 168. Droz afirma que subjaz nestes mitos um saudosismo de Platão para com as sociedades tão sabiamente dirigidas. A Grécia da Idade de Ouro é um exemplo. Éditions du Seil.

<sup>200</sup> PLATÃO, *Político*, 270-e a 272 a-e. Ed. Belles Lettres, p. 23-27.

sorte. No mundo abandonado pelos deuses, que se distanciaram, conseqüentemente, os homens perderam tudo. Privados dos cuidados permanente dos deuses, tornaram-se frágeis e presas fáceis dos outros animais, por tudo isto, a humanidade entrou em processo de decadência, os homens, agora submetidos ao devir, passaram a nascer, crescer e morrer. A natureza, por sua vez, não era mais farta, o homem passou a cultivá-la e a produzir seu próprio alimento. O nascimento do homem não era mais originado da terra, como ocorria no passado. Os homens deveriam agora, conceber-se a si mesmos, já que o mundo como um todo, passou a ser senhor de seu próprio destino<sup>201</sup>.

O *mito* é longo, requer uma pausa muito grande na estrutura narrativa do Diálogo, e o sentido que Platão dá a este *mito* como forma de esclarecimento do *lógos*, é explicitado nos pontos que vêm a seguir. O primeiro deles: há uma filosofia da natureza contida, de certa maneira, nesta abordagem, especificamente quando Platão descreve a constituição do mundo através da alternância de movimentos, isto é, o mundo como um ser corpóreo que participa da matéria e do ser divino expressa uma maneira orgânica de conceber o universo. Por ter a dimensão material, o mundo está

---

<sup>201</sup> Ibid., 273 a-e, 274 a-d. — Platão ao descrever os dois períodos de tempo: o de *Cronos* e o posterior a *Cronos* (*Zeus*), onde o homem vive em estado de natureza, mostra um período de abundância e escassez muito parecidos com a descrição do homem em estado de natureza em Rousseau e Hobbes. Ed. Belles Lettres, p. 27-29.

em movimento e propício a mudanças, sendo assim, privado de possuir a identidade permanente de si mesmo, pois não é um ser sempre imóvel. Mas, ao mesmo tempo em que está na dimensão orgânico-material, o mundo também participa da dimensão divina, por este motivo, o movimento que lhe é destinado é o menos imperfeito dos movimentos, isto é, o movimento circular. Mas, o movimento circular é periódico, não é permanente, ou seja, em determinados períodos, o mundo começa a mudar a direção de sua rotação e passa a mover-se em sentido contrário. Estas mudanças se dão de acordo com a condução do ser divino, que quando comanda o movimento, o mundo torna-se calmo, sereno, mas, quando a divindade abandona o mundo a seu próprio curso, acontecem fenômenos inacreditáveis, tudo passa a funcionar contrariamente ao movimento anterior<sup>202</sup>.

Este *mito* contém elementos cósmicos de uma filosofia da natureza entrelaçada à religiosidade. As revoluções do movimento do mundo obedecem a uma lei divina, necessária e anterior à presença de Deus como administrador. Esta lei prescreve a necessidade de um comando divino num determinado período, logo após, o deus se retira de cena e então transcorre o movimento contrário e o mundo segue seu caminho. Como se refere G.

---

<sup>202</sup> Ibid., 273 a-e.

Droz: “é aqui que a mecânica se apaga ante a crença religiosa”<sup>203</sup>.

A principal característica do *mito* do *Político* é que Platão utiliza uma análise poética, para fazer uma metafísica da natureza<sup>204</sup>. O que de fato ocorre nesta análise mítica, é a participação de uma força sobrenatural comandando uma descrição do devir da natureza. Segundo Maxime Shuhl<sup>205</sup>, é bem ressaltado no *mito* a “resistência da matéria”. Isso significa que está implícito no corpo do Diálogo a pergunta de como é possível a matéria resistir a tanta mudança, que em determinados momentos ocasiona a desordem. Acontece que a matéria pura por si só é passível de desordem devido ao fluxo perpétuo ocasionado pelo movimento imperfeito, mas, a própria matéria contém uma ordem preestabelecida devido a sua participação no divino, isto é o que faz com que a matéria não sucumba eternamente ao caos.

A imagem que passa o *mito* do *Político*, aparentemente, é que há uma oposição, uma incompatibilidade entre os dois movimentos do mundo,

---

<sup>203</sup> DROZ, G. *Les mythes platoniciens*, p.169. Éditions du Seuil. — Ainda referindo-se a essa temática da presença e ausência de Deus em relação ao movimento e ordem do mundo, é interessante ver o *Timeu*, onde é trabalhada a noção de natureza sem a presença de Deus. Cf. *Timeu* 53b.

<sup>204</sup> SCHUHL, P.M. *Études sur la fabulation platonicienne*, p. 97.

<sup>205</sup> *Ibid.*, Ao explicar a significação do que seja “resistência da matéria”, Shuhl cita o trecho do *político* que trata do assunto: ‘a causa de todos esses acontecimentos deveu-se aos princípios corporais que entraram na sua constituição, aos caracteres herdados de sua natureza primitiva, que comportava uma grande parte de desordem antes de alcançar a ordem cósmica atual’. Cf. *Político*, 273 b. *Belles Lettres*, P. 27.

o que não é verdade, eles se complementam enquanto proposta moralizante. A mensagem que é passada por meio do *mito*, manifesta uma nostalgia: já que não é possível de imediato a volta da Idade de Ouro, o reinado de *Cronos*, que os homens tentem tomar conta de si mesmos, do mundo, da melhor forma possível, sempre objetivando o bem. O político deve ser como um artesão, um tecelão que pratica sua arte sempre visualizando o divino como modelo. Esta religiosidade que permeia o *mito*, e que relembra o eterno retorno órfico, dá a entender que estes ciclos são necessários e inevitáveis para que o homem possa esperar, um dia, a volta ‘do tempo perdido’. A busca de uma definição para o político desenvolve-se, porém, ao mesmo tempo diante de um julgamento negativo de Platão ao seu próprio tempo, os séculos V e IV, permeados de crises políticas, mutações sociais e a procura constante, em muitos outros autores gregos, da retomada de valores nobres perdidos, aqueles que os homens comuns já haviam esquecido<sup>206</sup>.

## **2. As transformações do *mito* em Platão**

A busca de uma nova ‘mito-logia’ delineia-se, na obra platônica, como uma retomada do passado, porém, de uma outra forma. O *mito*

---

<sup>206</sup> VERNANT, J.P., e VIDAL-NAQUET, P. *La Grèce ancienne*, p. 180. Éditions du Seuil.

tradicional havia sido muito criticado por inúmeras causas e uma delas bem peculiar. O *mito*, até agora, nos poetas tradicionais sempre fora utilizado aleatoriamente de acordo aos interesses do expositor, sem uma responsabilidade de autoria, ou seja, a invocação do mito sempre se dava na forma impessoal: “diz-se que...” por causa disso, caracterizava-se, segundo Platão, como conhecimento aparente, meramente opinativo. Mesmo assim, Platão retoma, em seus diálogos, essa perspectiva mitológica, porém, com algumas transformações substanciais.

Uma destas transformações do mito platônico é a escatologia onde Platão mostra sua religiosidade e expõe seus dogmas<sup>207</sup>. A tese exposta em alguns *mitos* é a da imortalidade da alma e seu destino quando acontece a separação com o corpo. Este tema é bem exposto no *Górgias* e *Fédon*, onde é levantada a hipótese de que, após a morte do corpo, a alma se encaminha para o seu lugar de origem. A alma estaria sempre em busca do eterno, mas para alcançá-lo seria necessário que tivesse tido uma vida virtuosa, do contrário, pagaria severas punições. O fato é que, no *mito* escatológico, a alma é julgada segundo os critérios da virtuosidade, que, por sua vez, estão ligados ao processo do conhecimento. Quanto mais sábia a alma for, mais

---

<sup>207</sup> A respeito dos “dogmas” em Platão, posição heterodoxa é sustentada por Benoit, H., in: “Platão além do dogmatismo”, artigo publicado in: *Transformação, Revista de Filosofia*, UNESP, nº 18, p. 79-93, 1995; Benoit procura mostrar as dificuldades existentes para sustentar a interpretação dogmática de Platão e lembra como, já na Antigüidade, existiram aqueles que negavam o Platão dogmático.

virtuosa ela será. Se a alma foi justa, terá a recompensa de alcançar lugares de dimensões superiores, mais próximos ao divino, caso contrário, será castigada e arremessada ao Tártaro, e se permanecer na instância intermediária e cometer justiça e injustiças, será castigada temporariamente e depois recompensada como as almas justas. Esta teoria é exposta em forma mítica no *Górgias*:<sup>208</sup> “Conforme Homero nos relata, Zeus, Posidon e Plutão dividiram entre si o poder que tinham recebido do pai. Ora, no tempo de *Cronos*, havia uma lei relativa aos homens, que sempre vigorou e que ainda se conserva entre os deuses, a saber: que o homem que houvesse passado a vida com justiça e santidade, depois de morto iria para a Ilha dos Bem-aventurados, onde permaneceria livre do mal, em completa felicidade, ao contrário, quem tivesse vivido impiamente e sem justiça, iria para o cárcere da punição e da pena, a que dão o nome de Tártaro.”

O mito expõe o reinado de *Cronos*, onde o poder de comando do universo era repartido entre três deuses: Zeus, Posidon e Plutão. Cada um se responsabilizou por uma instância do universo. Zeus é o senhor dos céus; Posidon é o senhor das águas e Plutão, o senhor do interior terreno. Havia uma lei, neste tempo, direcionada aos homens que prescrevia a virtuosidade durante a vida, após a morte, haveria uma recompensa para aquele homem

---

<sup>208</sup> PLATÃO, *Górgias*, 523 a, 524 a, Ed. Belles Lettres, p. 218-220 e Ed. UFPA. 212-213.

que tivesse sido justo ou o castigo para quem não tivesse sido. A recompensa seria ir para a Ilha dos Bem-aventurados, considerada ‘o paraíso dos pitagóricos’, segundo G. Droz. O castigo seria a precipitação no Tártaro, concebido como o ‘reino da morte, das trevas’.

Este dualismo que o mito expõe, foi algo inovador, ou seja, aos poucos a idéia do castigo infernal que havia em Homero e que possuía o inconveniente de ser, no plano moral, cruel para alguns, geralmente aqueles que não erravam muito, e brando para os que cometiam mais erros, foi sendo substituída pelo dualismo: recompensa/castigo<sup>209</sup>.

A continuação do *mito* relata o julgamento das almas, assim exposto: “No tempo de Cronos, e mesmo depois, no começo do reinado de Zeus, os juizes eram vivos e julgavam aos vivos no próprio dia em que deveriam morrer. Esse era um motivo para ser um julgamento cheio de falhas, (...). Então Zeus lhes falou: vou remediar tal inconveniente.(...) Em primeiro lugar, disse ele, será preciso tirar dos homens o conhecimento da morte, pois presentemente eles têm notícia dela com antecedência (...). Em segundo lugar, passarão a ser julgados desprovidos de tudo, o juiz também terá de estar morto e nu, para examinar apenas com sua alma as demais almas, (...) e como juizes nomeei três dos meus filhos, sendo dois da Ásia: Minos e

---

<sup>209</sup> DROZ, G., *Les mythes platoniciens*, p. 124.

Radamanto e um da Europa: Éaco.”

De acordo com o *mito*, para se fazer um julgamento mais justo, Zeus retirou do homem a consciência da morte. Antes, o homem sabia do momento em que iria morrer, Zeus, então, muda esta lei e o homem passa consecutivamente a preparar-se para enfrentar o momento decisivo de sua morte, só assim, seria possível aos juizes avaliarem melhor a prática da virtuosidade exercida pelos homens, ao longo de suas vidas. A antiga lei foi modificada porque os homens sabiam de sua morte antecipadamente e podiam, inclusive, planejar a prática da bondade somente nas proximidades de morrer, isso confundia muitas vezes os juizes. A partir da mudança, os homens não seriam mais julgados pelas ações praticadas nas proximidades da morte, mas, pela totalidade das ações que praticariam durante a vida inteira. Portanto, a nova lei estabelece uma imparcialidade no exercício de julgar e nenhum homem poderá, então, sentir-se injustiçado no que tange à sua sentença pessoal, estabelecida na possibilidade de uma prática da justiça perfeita.

E o *mito* conclui afirmando: “Depois de morrerem, julgarão no prado que se acha na altura da encruzilhada dos dois caminhos: o que vai dar na Ilha dos Bem-aventurados e o que vai para o Tártaro. Radamanto julgará os que vierem da Ásia: Éaco os da Europa. A Minos darei o privilégio de

pronunciar-se por último, nos casos de indecisão dos outros dois, para que seja o mais justo possível o julgamento que decide da viagem dos homens”.

Através deste *mito* escatológico é possível observar que um dos papéis que representa a religiosidade é fazer compreender um saber que permeia a vida dos homens, mas que está além das experiências ou explicações lógicas. Ainda no *Górgias*<sup>210</sup>, Sócrates continua a referir-se ao *mito* quase desculpando-se por equiparar-se a Homero quando utiliza a explicação mítica e não a dialética, para estas questões tão delicadas e complexas, assim diz ele:

“é possível que consideres tudo isso uma simples história de velhas, que só merece o teu desprezo. Não fora nada extraordinário que nós também a desprezásemos, se em nossas investigações encontrássemos algo melhor e mais verdadeiro. Mas, como viste, vós três, os mais sábios Helenos do nosso tempo, tu Polo e Górgias, não fostes capazes de demonstrar que devemos viver uma vida diferente desta, que se nos revelou vantajosa até mesmo no outro mundo”<sup>211</sup>.

Na realidade, a obra de Homero é um documento sempre presente no texto dos Diálogos, e aparece como uma referência permanente para Platão. Nas *Leis*, o filósofo faz inclusive referências históricas, apoiando-se nos mitos homéricos:

---

<sup>210</sup> PLATÃO, *Górgias*, 527 a .

<sup>211</sup> Ibid., p. 527 a-d. Cf. Belles Lettres, p. 223 e UFPA, p. 216. — Segundo Kierkegaard, embora Sócrates afirme no *Fédon* 114 d, que o *mito* de uma maneira geral, não é verdadeiro, ou próprio do homem sensato, entretanto, “...a fantasia para a qual é indiferente saber se são ou não verdadeiros, olha-os com interesse filosófico e, como no caso atual, cansada do trabalho da dialética, repousa neles”. Cf. nota 56, Kierkegaard, *O Conceito de Ironia*, p. 190, Vozes.

“Quer parecer-me que se dá o nome de patriarcado ao governo que ainda subsiste em muitas regiões, tanto entre helenos como entre bárbaros. O próprio Homero nos conta que assim era a vida dos ciclopes (...). Tudo leva a crer que vosso poeta é muito gracioso. Conhecemos dele outras passagens inefáveis; porém não muitas (...). Tanto esses versos como os que tratam dos ciclopes foram inspirados por alguma divindade e estão muito de acordo com a natureza. Por ser divina a geração dos poetas, quando eles cantam animados pela inspiração não podem deixar de tocar, com a ajuda das Graças e das musas, em muitas coisas que terão de acontecer”<sup>212</sup>.

Nesta passagem das *Leis*, o poeta configura-se como um ser divino, sua poesia, assim como a música que possui ritmo e harmonia, é fruto de uma inspiração das musas, logo, divinatória. O poeta é o porta voz das divindades, é como se ele representasse esta divindade entre os homens. Dentro deste caráter religioso de invocação às musas, o poeta representa esta inspiração que está sempre vinculada a uma recordação e assim, ao processo da memória da comunidade. Platão assimila bem este papel do *mito*, que é ao mesmo tempo histórico. O poeta constrói a sua narrativa se reportando sempre a uma tradição existente, isto é, como uma forma de estar permanentemente vivo e nunca se apagar da memória e da vida dos homens. Ao mesmo tempo, o poeta arcaico deve ser político, aquele que, por ser uma espécie de transmissor da tradição histórica, a partir dela, tem que passar um conhecimento que possa enaltecer e tornar valorosos os novos cidadãos. É a partir destas significações culturais que Platão admira o

---

<sup>212</sup> *Id.*, *Leis*, 680 b-d, 682 a —Ed. Belles Lettres, p. 15, 17-18.

poeta, embora faça ressalvas quanto ao paradigma de educação, baseado nas obras de Homero.

No *Fédon*<sup>213</sup>, assim como no *Górgias*, Platão trata do julgamento das almas. O castigo moral que é aplicado nestes Diálogos, está sempre relacionado à falta. Quanto ao prêmio, será dado àqueles que mais se aproximam da virtuosidade. A passagem citada no *Fédon*, reflete um momento delicado, pois trata-se da morte de Sócrates. Antes, porém, a imagem do Diálogo, mostra Sócrates meditando através de um longo discurso, sobre a imortalidade da alma, tentando mostrar que, na realidade, não há morte, no sentido de fim definitivo, o que parece de fato é o corpo, a alma não perece nunca. Isso demonstra um conforto para aqueles que temem a morte, mas, o que os homens deveriam temer é o destino de suas almas, especialmente os que não tenham tido uma vida virtuosa e justa no mundo dos vivos, ou seja, a organização da vida humana deve ser em função do destino da alma, após a morte. Tomando como pressuposto o destino das almas, o *mito* compõe-se de duas partes: uma descrição geográfica das estruturas da terra que constituem o Tártaro, para onde os maus se dirigirão, e a escatologia que tratará de evidenciar o julgamento das almas.

---

<sup>213</sup> Id., *Fédon*, 113 d – 114 c.

diante dos magistrados divinos, a alma traz visivelmente sobre si mesma, todos os traços da falta cometida<sup>215</sup>.

Outro sentido da noção de justiça reparadora, mostra que a punição é necessária para a aprendizagem e purificação da alma. Através da punição, a alma é levada ao arrependimento e à conscientização de que não deve praticar novos erros, muito menos voltar a repetir os mesmos, ainda que a falibilidade faça parte da condição humana, sendo o corpo o veículo dessa possibilidade. A alma, por ser a parte divina que o homem possui, é quem deve comandar e não deixar subjugar-se aos vícios e paixões inerentes ao modo de ser corpóreo. Nas *Leis*<sup>216</sup>, mostra-se bem o caráter punitivo como algo necessário para a purificação da alma. Desde cedo, o cidadão aprende com a lei, os caminhos da virtude (por isto ela deve ser terrena). Portanto, é também com um intuito moralizador que Platão expõe o *mito* escatológico, mostrando uma mensagem: o homem, para viver na justiça, na virtuosidade, precisa evitar os excessos para não cometer faltas e procurar a retidão para permanecer na justa medida. Porém, quando o indivíduo ou a sociedade não buscam o caminho da retidão, resta a lei para assegurar o

---

<sup>215</sup> GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*, p. 79.

<sup>216</sup> PLATÃO, *Leis*, 908 a — "...haverá três prisões na cidade: uma na praça pública, comum a quase todos os delinquentes, para assegurar a integridade física da maioria; outra no local da reunião do conselho noturno, denominada casa de correção, e uma terceira no centro do território, em local deserto e tão selvagem quanto possível com denominação indicadora de sua função punitiva". Ed. Belles Lettres, p. 180 e UFPA, p. 344.

convívio e proporcionar a harmonia entre os indivíduos, mas a lei só é cumprida se o cidadão internalizá-la como uma necessidade que faz parte da boa educação. Para aqueles que não internalizam e transgridem-na, restam os castigos físicos como punição. Platão, mesmo afirmando que a punição purifica o indivíduo, prefere mesmo a maneira mais sábia de agir que é através da persuasão da alma, ao invés da violência. O *mito* deve ser o instrumento que propiciará de forma sutil, como é próprio da persuasão, a adesão e transformação do sujeito por livre vontade, aos preceitos morais e políticos da cidade. Assim como o inteligível é modelo para o filósofo, a prática política e ética tem no *mito* o intermediário para o discurso filosófico<sup>217</sup>.

É possível que Platão também critique a poesia homérica, pelo motivo de que esta não apresenta essencialmente um conteúdo dogmático, ou seja, um dos motivos que fez Platão admitir uma prática constante de resgate ao discurso mítico é que este permite a utilização de simbologias alegóricas, nem sempre compreendidas pelo comum dos homens. Este fato parece proposital, já que as pessoas só conseguem o entendimento do conteúdo de um ensinamento muito especializado, profundo, quando são iniciados, do contrário, a mensagem vai parecer ridícula aos olhos comuns

---

<sup>217</sup> BRISSON, L. *Platon les mots et les mythes*, p.145.

daqueles que não têm um espírito bem dotado, aliás, este é o temor que Platão explicita na *Carta II*, quando manifesta a Dionísio a necessidade de falar por enigmas: “Devo, então, te falar por enigmas, a fim de que, se nas vicissitudes da tua viagem por mar e por terra a carta for vítima de algum acidente, aquele que a ler não a possa compreender”<sup>218</sup>. Para salvaguardar, então, o saber secreto, do mais alto nível, Platão recorria aos mitos alegóricos como uma espécie de metáfora para não evidenciar seus dogmas, portanto, como afirma Jean Pepin<sup>219</sup>, o *mito* tem também a função de não esclarecer de forma imediata alguns conteúdos preciosos, é o que parece revelar a *Carta II*, apesar de ser considerado um documento inautêntico, permeado de concepções neoplatônicas, neopitagóricas<sup>220</sup>.

Outra transformação do *mito* platônico em relação ao mito arcaico, é sua vinculação à dialética. Que papel e o que resultará desta relação *mito/dialética*? O *mito* platônico tem a missão de aparecer como uma imagem que se mostra quando, no desenvolvimento dialético, o *lógos* não

---

<sup>218</sup> PLATÃO, *Cartas II*, 312 d. — Nessa carta, de conteúdo importante, trata de segredos doutrinários. Platão os menciona com muito cuidado, para que somente os considerados grandes discípulos, no caso, Dionísio, possa acessá-los. Ed. Lisboa. Ed. Belles Lettres, p. 8.

<sup>219</sup> PÉPIN, J. *Mythe et Allegorie*, p.120, —Mesmo afirmando a suspeita histórica de que a Carta não seja na sua totalidade uma criação de Platão, no entanto, em parte, reflete seu pensamento. A prova é a recorrência à alegoria “como formulação do saber filosófico”.

<sup>220</sup> Cf. BENOIT, H., *Proclus entre Homero e Platão*, in: *Boletim do CPA*, Ano II, no. 4, julho/dezembro, UNICAMP, 1997. — Em sentido contrário, interpreta Benoit que a filosofia de Platão lida de um ponto de vista alegórico, na verdade, seria uma deformação característica do período neoplatônico.

se faz compreensível. O *mito* é um artifício do *lógos* e com ele é possível transformar o discurso numa força capaz não só de levar à compreensão das idéias, mas também fazer com que o *lógos*, potencializado no seu poder persuasivo, conduza a alma a um estado de encantamento<sup>221</sup>. Platão tem um compromisso com a *epistême*, com o saber elaborado, isso é sabido e indiscutível. Justamente por estar buscando uma compreensão da mais alta ciência, tendo a dialética como o meio para alcançá-la, é que utiliza o *mito*, constituindo a partir dessa relação, uma “mitologia”.

O fato de Platão utilizar o recurso mítico, suscitou controvérsias desde a Antigüidade até o pensamento moderno<sup>222</sup>. Acusaram-no de só utilizar o *mito* quando, em alguns momentos dos Diálogos, o método dialético não foi capaz de resolver as aporias do próprio percurso. Podemos, no entanto, argumentar que, se fosse por mera deficiência metódica não

---

<sup>221</sup> PLATÃO, *Leis*, 903 b. “pelo menos, com esse excursão forcamos-lo a admitir o seu erro. Mas ainda precisamos acrescentar algumas histórias, a fim de imobilizá-lo com o encantamento que lhe é próprio.” (Ed. Belles Lettres, P. 902-903 e UFPA, P. 338). O encantamento possui para Platão um papel importante, no que tange à função pedagógica do mito, essa função, exercida por meio do discurso, promove a convicção da opinião verdadeira. Na *República* há uma passagem que reflete o que foi dito acima: “Foi assim, ó Gláucon que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio Letes e não poluir a alma” (*República*, 621 b-c). Em especial, Platão prescreve o processo encantatório devendo ser direcionado aos jovens, porque ainda carecem de uma formação da sensibilidade. Cf. BOYANCÉ, P. *Le Culte des Muses*, p. 159.

<sup>222</sup> HEGEL, *Leçons sur Platon*, p. 69 — Hegel considerava a linguagem mítica rudimentar. O *mito* s faz parte de uma infância da humanidade e será sempre uma representação de imagens sensíveis que o *lógos* utiliza para representá-lo. Isto acontece quando o *lógos* não está preparado para representar-se. Para Hegel o *mito* possui um papel secundário em relação ao *lógos*, é um enfeite que se usa e pode muito bem ser descartado pela ciência. Em Platão só serve para desenvolver seus “filosofemas”. Para expor a parte filosófica, propriamente dita, Platão não precisaria utilizar o mito, pois, o *lógos* saberia mostrar-se sozinho. É o que pensa Hegel e assim afirma: “O mito é sempre uma representação que se serve da maneira sensível, de imagens sensíveis, que são destinadas à representação, não ao pensamento” (op. cit. p.69).

teríamos os exemplos do *Parmênides* ou mesmo do *Sofista*, onde Platão discute profundamente as questões relacionadas ao Ser, sem utilizar representações míticas, somente o *lógos* ali fala, a dialética sozinha manifesta-se como a via de solução das aporias lançadas internamente nos Diálogos. Realmente, este é um problema de difícil solução. Um possível caminho para pensar o problema, poderia ser observar, mais atentamente, os aspectos dramáticos dos Diálogos. Neste caso, percebe-se que, de fato, é o personagem Sócrates que utiliza o *mito* para apoiar o *lógos*. Seja como for, aqui não desenvolveremos esta discussão<sup>223</sup>.

A verdade é que, na maioria dos Diálogos em que Sócrates é o condutor da discussão, *mito* e dialética se entrelaçam, sendo que o *lógos* propicia a apreensão da idéia na sua interioridade e o *mito*, por seu lado, busca a apreensão da idéia na sua exterioridade. Quando a dialética traça seu caminho, tendo o *lógos* como função de fazer a escala de idéia em idéia, até alcançar a primeira, o *mito* conjuntamente ao *lógos* faz o mesmo percurso, mas fica à distância, só entra em ação quando o *lógos* pede ajuda, devido a tarefa árdua e até certo ponto fatigante de se trabalhar profundamente cada conceito para poder avançar etapas. Neste sentido, parece caminhar a dialética também em certos autores modernos, não-

---

<sup>223</sup> Para esta discussão, Cf. BENOIT, H., *Platão: o saber esotérico da dialética*, tese de doutoramento, FFLCH-USP, 1990.

racionalistas. É o caso de Kierkegaard, que em determinada passagem escreve:

“A idéia flutua transitando velozmente numa sucessão infinita, ou estaciona e se expande infinitamente presente no espaço. Deste modo, o mítico é o entusiasmo da fantasia ao serviço da especulação (...). Se se pode caracterizar a dialética que corresponde ao mítico, designando-a como atração, desejo, como aquele movimento do olhar que encara a idéia para atraí-la, então, o mítico é o abraço fecundo da idéia”<sup>224</sup>.

Se o que é observado no *mito* platônico é a busca de alcançar a contemplação pura, também Sócrates tem uma preocupação semelhante, a de não se separar da dialética enquanto método de busca da fundamentação para as coisas. Sócrates e Platão representam o *lógos*, mas Platão acrescenta a poesia mítica no seu discurso, que, assim como o amor, é uma intermediária entre a boa e a má imagem. Significa que o mito, ao juntar-se com o *lógos*, exprime a busca da contemplação do Bem, esse além (ἐπέκεινα) é transformado em imagem para tornar possível uma compreensão.

Na realidade, os *mitos* platônicos na sua grandiosidade, não somente nos remetem ao domínio conceitual, mostrando-se como enigmas a serem desvendados, como também nos possibilitam direcioná-los a inúmeros

---

<sup>224</sup> KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Ironia*, p. 89 — Segundo este autor, no interior do Diálogo, o mito é alternado ao dialético numa relação complementar, isto porque o pensamento especulativo de Platão não possui o movimento de contradição tipicamente dialético, possibilitando o mítico evidenciar-se no meio à exposição da idéia (ver nota no 57, p. 190).

caminhos, um deles, talvez o maior, seja compreender o próprio sensível como momento necessário do desenvolvimento da própria idéia ou conceito. É por isto que o mito está na condição de opinião verdadeira, esta não está na dimensão nem da ciência, nem da ignorância, é um ser intermediário, fica próxima da ciência, mas, está sempre em um grau inferior, no entanto, sempre se evidencia quando não se pode ter acesso à verdadeira ciência<sup>225</sup>. *O Banquete* mostra a opinião verdadeira como distinta, mas, ao lado da ciência, assim como o devir está ao lado do Ser<sup>226</sup>. Segundo Brochard<sup>227</sup>, há um probabilismo platônico que faz parte do sistema, da mesma maneira que a filosofia faz parte do devir, assim como faz parte da ciência. Por esta perspectiva o mito é a ‘expressão da probabilidade’, pois, não há como desvincular o raciocínio verdadeiro e a aparência. É necessário que haja aproximação entre a opinião verdadeira e a inteligência, sendo que a primeira se forma por persuasão. É também por onde se forma a inspiração poética<sup>228</sup>, a segunda por educação, por ensino<sup>229</sup>, contudo, a importância

---

<sup>225</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 202 a - Sócrates invoca sua conversa com Diotima: “E quem não for sábio, será ignorante? Não percebeste que existe algo entre a sabedoria e ignorância? (...)O opinar certo (...) que nem é saber - pois o que é sem razão, como seria ciência? - Nem é ignorância - pois o que atinge o ser, como seria ignorância? - A opinião verdadeira é sem dúvida, alguma coisa desse tipo (...) um intermediário entre o entendimento e a ignorância”. Ed. UFPA, p. 256.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> BROCHARD, V. *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, p. 53.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 52 - O autor mostra que além da inspiração poética, se alcança a opinião verdadeira pelo amor, pelo delírio profético e também pela adivinhação.

<sup>229</sup> PLATÃO, *Timeu*, 51 d - “... a inteligência e a opinião são duas coisas distintas, pois têm origens distintas e se comportam de maneiras diferentes. A primeira, a inteligência, nasce em nós pela ação do ensinamento científico; da segunda somos persuadidos. A primeira é sempre acompanhada de uma

que os dois tipos de saber possuem, consiste no fato de que participam da ligação que Platão faz entre os planos. ‘A opinião verdadeira é a ciência do devir’, portanto, a ligação entre o mito e a explicação científica não se confunde<sup>230</sup>, o mito é parte integrante da doutrina platônica, se se coloca a imaginação como ponto de partida para se chegar à contemplação da verdade.

O fato é que Platão sempre cultivou a poesia desde sua juventude, como já narrava Diógenes Laércio, mas teve que abandonar uma vida produtiva de criações poéticas, de tragédias, para seguir Sócrates ao abstrato conhecimento de si. Mesmo assim, nunca esqueceu, muito menos negligenciou a capacidade de evidenciar e enaltecer a beleza através das palavras. Os conceitos foram assim representados como seres animados. Às abstrações, Platão deu espontaneamente uma forma plástica. Como deixar de perceber a unidade entre a beleza poética e o aspecto conceitual quando a idéia de Bem é comparada com o sol e este ao fogo que clareia a caverna? Contudo, este fogo está também no interior do homem e se expande através dos olhos, para que as coisas possam ser percebidas e conhecidas. Como afirmaram muitos comentadores, através dos séculos, em

---

demonstração verossímil, a segunda não comporta demonstração...” Ed. Hemus, p. 116-117.

<sup>230</sup> BROCHARD, V. *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, p. 54.

Platão, a metafísica não é outra coisa que a mais sublime das poesias, pois metafísica e poesia podem pertencer ao mesmo gênero de abstração, especialmente, quando um gênio realista, mitológico, as anima<sup>231</sup>.

---

<sup>231</sup> FRUTIGER, P. *Les mythes de Platon*, p. 277.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na cultura grega, como vimos, após o advento da Filosofia, o *mito* foi rejeitado como um tipo de saber que procurava uma explicação para a *physis*, numa relação ainda vinculada à religião. Os filósofos, particularmente os pré-socráticos<sup>232</sup>, não concordavam que a filosofia devesse recorrer a este tipo de explicação, considerada ingênua e moralmente injuriosa, já que deuses e homens possuíam qualidades semelhantes. A partir do fim do século VI aC, de uma maneira geral, o mito fez um percurso ao longo da história ocidental, como sendo uma narração não verdadeira, porque a imaginação, a capacidade de criar simbologias, se sobrepunham ao próprio *lógos*. No entanto, como vimos, isso não se constitui necessariamente como uma objeção justificada plenamente, ao contrário, tentamos mostrar o *mito* como um possível recurso capaz de auxiliar a Filosofia nos momentos em que o rigor e a precisão não foram suficientemente desenvolvidos no interior do próprio *lógos*.

Tivemos o exemplo de Platão, que utilizou esse tipo de recurso com as intenções mais diversas, sem contudo, ferir o rigor de sua filosofia. O *mito* no discurso platônico é resgatado e revalorizado não somente para suprir as deficiências do *lógos*, sua função mostrou-se muito mais complexa e extensa

---

<sup>232</sup> Reportar-se à nota nº 73 do primeiro capítulo, p. 51.

do que supõem leituras excessivamente racionalistas. Como mostramos, o *mito* aparece nos Diálogos como disseminador de valores fundamentais, especialmente no campo da ética e política e constitui-se em peça essencial nos projetos de reformulação da *pólis* e dos cidadãos.

Através de diversas passagens dos Diálogos, pudemos perceber que o *mito* antigo conferia um poder especial, quase sobrenatural ao poeta, por ser intérprete das musas, tendo um poder divinatório. O poeta era visto como um ser intermediário entre o homem e os deuses, por sua capacidade de transportar-se às realidades imutáveis e traduzi-las através dos mitos. Também conferia uma responsabilidade com o mundano, já que o contador de mitos era sempre uma pessoa respeitada pelo poder de influência que exercia nas pessoas. A tarefa de um contador de *mitos* era similar ao do político ou de um pedagogo, ou seja, repassava valores nobres às pessoas comuns. Contudo, se não tivesse o compromisso com a justiça e com a verdade, estaria comprometendo a efetivação da verdadeira cidadania. É o que pensa Platão sobre a má poesia, ou seja, aquela que não tem o papel de propagação da educação virtuosa<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> *República*, 378 c-e. — ... “ se queremos que os futuros guardiães da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não se lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis (...) e que houve combates de deuses, quantos Homero forjou, é coisa que não deve aceitar-se na cidade...” Ed. Belles Lettres, P.81 e Calouste Gulbenkian, p. 89-90.

Se de fato Platão demonstra na *República* uma intolerância com a linguagem mítica, não é em relação à poesia de um modo geral, mas a alguns tipos de poesia, especialmente, aqueles tipos que incitam a atitudes consideradas imorais ou indignas dos bons cidadãos. Portanto, a filosofia enquanto Ética, deve estar contida nas histórias míticas divulgadas pelos aedos. Um bom contador de mitos passa a ser aquele que sempre demonstra a memória como companheira inseparável do conhecimento. Como mostramos, isto é bem nítido em Platão, *Ménon*<sup>234</sup>, quando desenvolve o conceito de *anámneseis* (ἀνάμνησις) que é um recordar, um trazer de volta conhecimentos perdidos nos labirintos da memória.

A proposta deste trabalho foi assim mostrar que o mito possui funções múltiplas, porém, bem definidas na filosofia platônica, ou seja, sua utilização não se enquadra numa univocidade absoluta, mas possui funções precisas e rigorosas no interior do *lógos*. Sendo assim, procurou-se evidenciar que o termo *mito* aparece em momentos variados nos diálogos, pedindo em cada situação interpretações distintas. A partir destes desenvolvimentos, tornou-se claro que quando Platão faz críticas à narrativa mítica é justamente porque sabe o poder e influência do mito, por isto os antigos mitos da tradição não servem para elevar o espírito (*nous*) ao mundo da sabedoria, devem,

---

<sup>234</sup> PLATÃO, *Ménon*, 84 b.

portanto, ser substituídos por novos mitos acompanhados e submetidos à Filosofia.

A crítica de Platão à poesia, portanto, advém da crença de que o poeta, assim como um ator que sabe representar os mais variados papéis, metamorfoseia-se em qualquer espécie de simbologia e será sempre uma referência para aqueles que o assistem. O poeta apresenta em seus argumentos os mesmos caracteres do ator, especialmente no que tange à influenciar a alma do espectador. A tradição sempre mostrou o poeta como um ser vinculado às mudanças que o devir provoca. Mas, estar preso ao devir, em alguns Diálogos, como já foi visto, significa relativizar e instabilizar o ser, é como estar ligado às partes inferiores da alma<sup>235</sup>. Isto quer dizer que, se a poesia tem a capacidade de emocionar, entorpecer e deixar fascinado aquele que ouve, então, por que não reverter esse poder, no sentido de que as pessoas possam manifestar um domínio próprio em relação às paixões e um desejo de contemplar o belo na sua pureza?

Propusemos assim, evidenciar neste trabalho, que Platão sugeriu o aparecimento de um novo forjador de mitos (μυθοποιός), como uma maneira de reverter uma situação histórica em que o domínio dos valores e do conhecimento estava mergulhado em mutante devir, impedindo o homem

---

<sup>235</sup> Ibid. 606 d — Platão se refere à má imitação, dessa forma: “E quanto ao amor, à ira e a todas as paixões penosas ou aprazíveis da alma, que afirmamos acompanharem todas as nossas ações, não produz

de chegar às formas mais elevadas do Ser. Neste sentido, o novo forjador de mitos, o novo *mitopoiós* proposto por Platão, não se identifica com o antigo poeta, cuja habilidade não era submetida à Filosofia. O antigo poeta, por mais hábil que fosse, seria realmente excluído da futura cidade perfeita<sup>236</sup>.

Para Platão, a imitação tende a ser condenável, porque inclina-se a seguir aquilo que é mais fácil de ser imitado, ou seja, é mais simples imitar as mudanças que ocorrem no plano emocional, tais como os desejos, a cólera, enfim, todas as emoções, por configurarem-se como atitudes inconstantes e ligadas à irascibilidade humana. Como diz Vernant<sup>237</sup>, o homem múltiplo, o mimético, é aquele que se espelha no próprio mundo sensível para compor harmonicamente sua obra, a imitação se dá na representação dos gestos e sons que o mundo pode oferecer. No entanto, essa harmonia é aparente, pois o que imita este homem não é o modelo, mas o que está no âmbito do movimento, do *devenir*<sup>238</sup>. Como diz ainda Vernant, quem imita o múltiplo “vai do mesmo ao mesmo”<sup>239</sup>. Tudo é relativizado na imitação do múltiplo

---

em nós os mesmos efeitos a imitação poética?” Ed. Belles Lettres, p. 102 e Calouste Gulbenkian, p. 474.

<sup>236</sup> Ibid., 398 a — “se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas (...) prosternávamo-nos diante dele, como de um ser sagrado (...) e mandá-lo-íamos embora para outra cidade...” Ed. Belles Lettres, p. 110 e Calouste Gulbenkian, p.125.

<sup>237</sup> VERNANT, J. P. , *Religions, histoires, raisons*. p.126.

<sup>238</sup> Ibid. p. 134.

<sup>239</sup> Idem, *Ibidem*.

porque está vinculado à maneira como o objeto imitado é olhado e a maneira de imitar vai ser sempre subjetiva.

É muito mais difícil e seria um desafio para o poeta ou o ator, segundo mostrou Platão, imitar atitudes serenas, o lado racional, aquele que não é submetido às transformações do devir<sup>240</sup>. Porém, o poeta que toma por base a razão como guia de sua arte, propondo-se a boa imitação, rompe com a simulação retórica e a partir da mudança que provoca em si mesmo é capaz de traduzir às pessoas a imagem mais próxima do modelo. Se, enfim, evidenciamos esta oposição entre a má e a boa imitação na filosofia platônica, pudemos, a partir desta oposição, conceder ao mito um estatuto próprio, seja como simulacro, seja como modelo.

Portanto, a inovação da *mimesis* (μίμησις) platônica, neste sentido, foi fazer emergir o mundo das aparências, colocá-lo em evidência, mesmo como problema. Platão, ao utilizar o recurso mítico, contrariava seu próprio tempo, recuperava uma forma de discurso que havia sido marginalizada pelos filósofos.

Cabe ainda ressaltar que Platão trabalhou de forma completa o recurso mítico, porque contemplou as duas instâncias desta forma de

---

<sup>240</sup> PLATÃO, *República*, 604e. — “ Ora, o que contém material para muita e variada imitação é a parte irascível; ao passo que o caráter sensato e calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender...”. Ed. Belles Lettres, p. 99 e Calouste Gulbenkian, p. 471.

discurso: a *mimesis* e a fantasia (φαντασία). Quando se desenvolve uma narrativa mítica, no interior dos Diálogos, esta não se resume somente em representações extraídas do sensível. No desenrolar da narrativa, Platão utilizou o recurso da fantasia para criar, forjou imagens que não foram vistas e que são, portanto, do âmbito do invisível, do imaginário, isto é, do domínio da pura poesia; uma poesia que passa a possuir um papel intermediário, preciso entre a imagem mutável, presa ao devir e a idéia filosófica que representa o mundo supremo das Formas. “O mito da parolha das almas”, no *Fedro*<sup>241</sup>, nesse sentido é exemplar: representa tanto a fantasia, quanto a *mimesis*. Como mostramos na nossa análise, esta narração baseia-se em determinadas passagens do mundo supraceleste, onde as almas contemplarão as essências, porém a descrição dessa contemplação está na dimensão da fantasia, domínio da criatividade pura do filósofo-poeta: a divina viagem das almas ao mundo conceitual das idéias está repleta de imagens sensíveis, seres terrenos, mortais e efêmeros, tais como: cavalos, o cocheiro, o carro, asas e outros.

Este *mito* do *Fedro*, sintetiza bem, portanto, o objetivo geral deste trabalho: mostrar que, em grande parte, Platão, longe de rejeitar o *mito*, realizou o entrelaçamento da fantasia criadora com a precisão e rigor da

---

<sup>241</sup> PLATÃO, *Fedro*, 246 a - 249 b, Ed. Belles Lettres.

Filosofia, isto é, para contemplar e imitar as idéias é sempre preciso o impulso criador do poeta, à luz ilusória da fantasia.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

### 1-OBRAS DE PLATÃO:

PLATON, *Gorgias*, Ouvres Complètes, tome III, traduit par Alfred Croiset et colabration de Louis Bodin, Édition Belles Lettres, Paris, 1935.

\_\_\_\_\_, *Le Banquet*, Ouvres Complètes, tome IV, traduit par Léon Robin, Belles lettres, Paris, 1938.

\_\_\_\_\_, *Le Politique*, Ouvres Complètes, traduit par Auguste Diès, Éditions Les Belles Lettres, Paris, 1960.

\_\_\_\_\_, *Le République*, Ouvres Complètes, I-X, traduit par Émile Chambry, Belles Lettres, Paris, 1996.

\_\_\_\_\_, *Le Sophiste*, Ouvres Complètes, tome VIII, traduit par Auguste Diès, Belles Lettres, Paris, 1969.

\_\_\_\_\_, *Les Lois*, tome XI, livres I-VI, traduit par Édouard des Places, S.J, Introduction par Auguste Diès et Louis Gernet, Belles Lettres, Paris, 1951.

\_\_\_\_\_, *Les Lois*, tome XI, livres VII-X, traduit par Auguste Diès, Belles Lettres, Paris, 1956.

\_\_\_\_\_, *Lettres*, , tome XIII, traduit par Joseph Souilhé, Belles Lettres, Paris, 1949.

\_\_\_\_\_, *Ménon*, tome III, traduit par Alfred Croiset et colabration de Louis Bodin, Ed. Belles Lettres, Paris, 1935.

- \_\_\_\_\_, *Parménide*, tome VIII, traduit par Auguste Diès, Ed. Belles Lettres, Paris, 1923.
- \_\_\_\_\_, *Phédon*, tome IV, traduit par Léon Robin, Ed. Belles Lettres, Paris, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Phèdre*, tome IV, traduit par Léon Robin, Ed. Belles Lettres, Paris, 1933.
- \_\_\_\_\_, *Protagoras*, tome III, traduit par Alfred Croiset et collaboration de Louis Bodin, Belles Lettres, Paris, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Téetete*, tome VIII, traduit par Auguste Diès, Belles Lettres, Paris, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Timée*, tome X, traduit par Albert Rivaud, Belles Lettres, Paris, 1925.

## 1.1-TRADUÇÕES CONSULTADAS

PLATÃO, *Cartas*, 3ª. ed., Editorial Estampa, Lisboa, 1989.

- \_\_\_\_\_, *O Banquete*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Fédon*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Fedro*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Górgias*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_, *Leis*, Col. Diálogos, V. XVI - XVIII, trad. Carlos A. Nunes, Ed. UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_, *Mênon*, trad. Ernesto R. Gomes, 2ª.ed., Ed. Colibri, Lisboa, 1993.

\_\_\_\_\_, *Parmênides*, Col. Diálogos, trad: Carlos A . Nunes, Ed. UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_, *Político*, Col. Os Pensadores, trad: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 2ª. ed., Abril Cultural, São Paulo, 1983.

\_\_\_\_\_, *Protágoras*, Col. Diálogos, trad: Carlos A . Nunes, Ed. UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_, *A República*, trad: Maria Helena da R. Pereira, 7ª. ed, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1949.

\_\_\_\_\_, *O Sofista*, trad: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Abril Cultural, São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_, *Teeteto*, Col. Diálogos, trad: Carlos Alberto Nunes, UFPA, Belém, 1988.

\_\_\_\_\_, *Timeu*, trad: Norberto de Paula Lima, São Paulo, Ed. Hemus, 19

## 2-OBRAS SOBRE PLATÃO

BENOIT, A .H. R., *Platão além do dogmatismo*; in: *Transformação*, *Revista de Filosofia*, UNESP, nº 18, p. 79-93, 1995.

- BENOIT, A. H. R., *Proclus: entre Homero e Platão*; in: *Boletim do CPA*, Ano III, n° 4, julho/dezembro, UNICAMP, 1997.
- BRISSON, L., *Platon les Mots et les Mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Éditions La Découverte, Paris, 1994.
- DESCHOUX, M., *Platon ou le jeu philosophique*, Ed. Belles Lettres, Paris, 1980.
- DIÈS, A. ., *Autour de Platon: Essai de Critique et D'Histoire*, Ed. Belles Lettres, Paris, 1972.
- DROZ, G., *Les Mythes Platoniciens*, Éditions du Seuil, janvier, Paris, 1992.
- FRONTEROTTA, F., *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*, in: *Les Études Philosophiques: Platon*, juillet-september, V.1, Presses Universitaires de France, 1995.
- FRUTIGER, P., *Les Mythes de Platon: Étude Philosophique et Littéraire*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930.
- GOLDSCHMIDT, V., *A Religião de Platão*, trad: Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, 2ª. ed., Ed. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Questions Platoniciennes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.
- JULIUS, A. E., *Plato's defense of poetry*, Ed. State University of New York, Albany, New york, 1984.
- MARIGNAC, A. ., *Imagination et Dialectique: essai sur l'expression du spiritual par l'image dans les Dialogues de Platon*, Ed. Belles Lettres, Paris, 1951.

- MONTES, N. A . J., *La Dialectica Platonica: su desarrollo en relacion com la teoria de las Formas*, Instituto de Filosofia, Facultad de Humanidades de Venezuela, 1962.
- PACI, E., *La dialéctica en Platon*, in: *La Evolución de la Dialéctica*, Ediciones Martinez Roca, Barcelona, 1971.
- PAVIANI, J., *Dialética e Linguagem em Platão*; in: *Veritas*, no.160, V.40, P.729-739, dezembro, Porto Alegre, 1995.
- REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão*, trad: Marcelo Perine, Ed. Loyola, São Paulo, 1997.
- SHUHL, M., *Études sur la fabulation platoniciennes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.
- VANHOUTE, M., *La Méthode Ontologique de Platon*, Éditions E. Nauwelaerts, Paris, 1984.
- SARDI, S. A ., *“Diálogo” e dialética em Platão*, Edipucrs, Porto Alegre, 1995.
- SCHAERER, R., *La Question Platonicienne: études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, Ed. J. Vrin, Paris, 1969.

### **3-OUTRAS OBRAS CONSULTADAS**

- ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, trad: Alfredo Bosi, 2ª. ed. Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1962.
- ARISTOPHANE, *Les Guêpes*, tome II, traduit par Hilaire Van Daele, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1938.

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, 2<sup>a</sup>. ed., Ed. Gredos, Madrid, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Poética*, Col. Os Pensadores, trad: Eudoro de Sousa, Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1987.
- BENOIT, A. H. R., *Sócrates: o nascimento da razão negativa*, Ed. Moderna, São Paulo, 1996.
- BOYANCÉ, P., *Le Culte des Muses: chez les philosophes grecs*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1972.
- BROCHARD, V., *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, J. Vrin, Paris, 1974.
- CARRACEDO, J. R., *Lévi-Strauss Estructuralismo y Ciencias Humanas*, Ed. Istmo, Madrid, 1976.
- CASSIRER, E., *Linguagem e Mito*, Col. Debates, Ed. Perspectiva, 3<sup>a</sup>. ed., São Paulo, 1992.
- CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque*, Ed. Klincksiech, Paris, 1968.
- CIRNE-LIMA, R.V.C., *Dialética e Evolução*; in: *Veritas*, no.160, V.40, P.701-727, dezembro, Porto Alegre, 1995.
- CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*, 3<sup>a</sup>. ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1952.
- DELEUZE, G., *Lógica do Sentido*, trad: Luiz Roberto Salinas Fortes, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1974.
- DETIENNE, M., *A Invenção da Mitologia*, trad: André Telles e Gilda M. S. da Gama, Ed. Edumb, Brasília, 1992.

- DOWDEN, K., *Os Usos da Mitologia Grega*, Ed. Papyrus, São Paulo, 1984.
- ELIADE, M., *Mito e Realidade*, Col. Debates, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1986.
- HEGEL, F., *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie: la philosophie grecque*, tome 3, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1972.
- HESÍODO, *Teogonia: A origem dos deuses*, Trad: Jaa Torrano, 2ª. ed., Ed. Iluminuras, São Paulo, 1992.
- HOMERO, *Ilíada*, trad. Carlos A. Nunes, 3ª. edição, Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1962.
- JAEGER, W., *Paidéia: a formação do homem grego*, 2ª. ed., Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1989.
- JUNG, C. G., KERÉNYI, CH., *Introduction a l'essence de la mythologie*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1951.
- KIERKEGAARD, S. A., *O Conceito de Ironia: Constantemente referido a Sócrates*, trad: Álvaro Luiz M. Valls, Ed. Vozes, Petrópolis, 1991.
- KIRK, RAVEN, J. E., *Los filósofos presocráticos*, trad. castelhana do original inglês, Ed. Gredos, Madrid, 1969.
- LEBRUN, G., *O Avesso da Dialética: Hegel à luz de Nietzsche*, trad: Renato Janine, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Mito e Significado*, trad: Antônio Marques Bessa, Ed. 70, Lisboa, 1978.

- MOSSÉ, C., *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, Edições 70, 1987.
- NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, trad: Maria Inês M. de Andrade, Ed. 70, Lisboa, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Aurora*, trad: R. Magalhães, Ed. Lisboa, Porto Rês, 1983.
- PÉPIN, J., *Mythe et allégorie: Les origines grecque et les contestations judeo-chrétiennes*, Éditions Montaigne, Aubier, Paris, 1958.
- REALE, G., *História da Filosofia Antiga*, V. II, trad: Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine, Edições Loyola, 1994.
- RODIER, G., *Études de Philosophie Grecque*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1957.
- SANDOR, P., *Histoire de la dialectique*, Collection Pensées, Ed. Nagel, Paris, 1947.
- SICHIROLLO, L., *Dialectica*, Ed. Presença, Lisboa, 1973.
- TORRANO, J., *O Sentido de Zeus*, Roswitha Kempf Editores, São Paulo, 1988.
- TRABULSI, J. A .D., *Religion Grecque et Politique Française au XIXe Siècle*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1998.
- VERNANT, J. P., VIDAL-NAQUET, P., *La Grèce ancienne: du mythe à raison*, Édition du Seuil, Paris, 1990.
- VERNANT, J. P., *Mito e Pensamento entre os Gregos: estudos de psicologia histórica*, trad: Haiganuch Sarian, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990.

\_\_\_\_\_, *Mito e Religião na Grécia Antiga*, trad: Constança Marcondes César, Ed. Papirus, Campinas, 1992.

\_\_\_\_\_, *Religions, histoires, raisons*, Ed. François Maspero, Paris, 1979.

VEYNE, P., *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Ed. Brasiliense, São Paulo, 1984.