

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 5

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A FUNÇÃO DO MITO NOS LIVROS II E III DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO¹

Carolina Araújo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

PROPÓSITO

Talvez não seja necessário que as considerações sobre a função e o uso dos mitos apresentadas por Sócrates no segundo e no terceiro livros da *República* sirvam de modelo e justificativa para o uso geral que Platão faz desse gênero do discurso em seus diálogos². Não obstante, se assim o fosse, pareceria legítimo reivindicar que alguma luz elas poderiam trazer para se delinear o propósito platônico ao escrever de modo supostamente misto: com investigações argumentativas e narrativas míticas. Não constitui escopo deste artigo investigar se tal elo é necessário; ao contrário, o que procuraremos fazer é propor que tipo de compreensão do uso do mito e do discurso se derivaria daquela passagem da *República*, deixando a pesquisas subsequentes a demonstração de que essa compreensão é compatível com a escrita platônica em geral. Isso, no entanto, não nos impedirá de fazer, em notas de rodapé, algumas menções a este problema, principalmente em diálogo com os intérpretes dos mitos platônicos no século XX.

¹ Pesquisa financiada por CNPq, Capes, Faperj, Pronex Predicação e Existência.

² É clássica a observação de Frutiger de que não é possível reduzir os mitos platônicos a uma única fórmula funcional, no que a passagem em questão da *República* só serviria de referência para os mitos alegóricos (1930, pp. 178 e 181). Não obstante é o próprio texto da *República* (378d) quem indica a inutilidade da alegoria para a interpretação dos mitos, o que leva Frutiger a desconsiderar esse gênero de mitos como relevantes ao platonismo. Mesmo Partenie considera a discussão sobre a verdade dos mitos em *República* 377a como referente apenas aos mitos contados a crianças, cuja função se limitaria à persuasão (2009, p. 24).

FUNDAÇÃO DE CIDADE E EDUCAÇÃO DOS GUARDIÕES

Nosso ponto de partida é o momento em que, tendo fundado a cidade que, já inflamada, precisa fazer a guerra e ter uma classe de guardiões, Sócrates passa das considerações sobre a natureza desse homem para a pergunta sobre o modo de sua criação e educação (*República* 376c). A talvez irônica dúvida de Sócrates acerca da utilidade da investigação sobre a educação para o exame da justiça suscita a intervenção de Adimanto, que, convencido do proveito, também se convence de ouvir um longo discurso. É assim que chegamos à exortação de Sócrates: «Vamos! Como se no mito relatássemos mitos e também como se estivéssemos ociosos, eduquemos em/por discurso esses homens» (Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας, 376d-e)³.

A forma exortativa da sentença, marcada pelo imperativo «vamos!», nos remete à passagem, pouco anterior, que propunha a fundação da cidade: «Vamos!, disse eu, produzamos desde o início uma cidade no/pelo discurso» (Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν·, 369c)⁴. O paralelismo parece indicar que o discurso é o lugar e o instrumento da educação dos guardiões do mesmo modo que o é da cidade, de modo que o que se seguirá como discussão sobre educação manterá a forma argumentativa que, fundadora da cidade, vinha sendo aplicada até aqui⁵.

Se o discurso tem essa função instrumental e locativa da exposição, ainda restam dúvidas sobre as analogias propostas por Sócrates. Uma delas refere-se ao termo que, por atenção à tradição, traduzimos ócio (σχολή). Também ele remete a uma passagem pouco anterior, na qual adquire sentido bem específico. Tratava-se, então, de argumentar, em relação ao ofício da guarda, sobre a pertinência da aplicação do princípio

³ Para todas as citações da *República*, recorreu-se à edição Slings (em Platão, 2003), subentendida quando em citações que contenham apenas os passos.

⁴ Esse paralelismo e suas consequências foram assinalados por Brandão (2006), a quem gostaria de agradecer pela gentil cessão do manuscrito ainda inédito, com cujas teses este trabalho dialoga constantemente.

⁵ Ao que se apresenta na *República*, o mito é um dos gêneros do discurso, e isso nos leva a também afastar as interpretações que vêm no mito a irracionalidade por oposição à racionalidade, por exemplo, Edelstein (1949, p. 477) ou mesmo, por outros argumentos, Reinhardt (2007, p. 32). Ao contrário, são componentes racionais do mito o encadeamento dos acontecimentos relatados e a causalidade estabelecida entre narrativa e emoção no receptor, embora Brisson tenha receio de identificar essa ordenação como racionalidade por sua contingência (1982, pp. 125 e 139).

de que é impossível a alguém realizar belamente muitas artes (ἀδύνατον ἓνα πολλάς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας, 374a), ao fim do que Sócrates conclui: «Então, disse eu, quanto maior é o ofício dos guardiões, tanto mais lhes será necessário ócio, mais ainda que os outros, e a maior das artes e dos cuidados» (Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅσω μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων ἔργον, τοσοῦτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἴη καὶ αὐτῆς τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον, 374d-e). O ócio atrela-se aqui ao princípio da dedicação exclusiva, sendo não a ausência de ação, mas a negação dos demais ofícios para o exercício de um só⁶. Se assim é, no símile que apresenta para a educação em discurso Sócrates a vê como a execução de um ofício que, exigindo exclusividade, seria a sua tarefa própria, bem como, por hora, a de Adimanto. Sobre essa tarefa lemos a seguir: «Adimanto, não somos tu e eu neste momento poetas, mas fundadores de cidade. Aos fundadores convém saber os moldes, nos quais é preciso que os poetas relatem mitos, e não permitir que componham seus poemas fora deles, mas não nos cabe compor mitos» (ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως· οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἂν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους, 378e-379a).

Ser fundador de cidade no discurso é o ofício socrático e, se ele exige exclusividade, não só a educação dos guardiões deve ser uma parte desse mesmo ofício e não algum outro, como também o conhecimento dos moldes dos mitos. A composição de mitos e a sua narração (μυθολογεῖν), entretanto, é atribuição dos poetas. Nesse quadro de referências, estamos diante de dois desafios: a) demonstrar qual é a relação intrínseca entre fundar cidade, educar guardiões e conhecer os moldes dos mitos e b) atribuir significado ao primeiro símile apresentado por Sócrates na citação que nos serviu de ponto de partida: «como se no mito relatássemos mitos». No que se segue tentaremos solucionar esses dois problemas partindo do segundo.

⁶ Para o sentido de σχολή como tempo dedicado à ação própria exclusiva, ver *Apologia* 36d, 39e. Assim, o sentido de ociosidade presente no contexto do mito na *República* é bem distante do de lazer e brincadeira que Edelstein atribui ao mito platônico de gênero histórico e cosmológico, brincadeira essa justificada pela impossibilidade da produção de conhecimento a partir do sensível (1949, pp. 469-470). A relação de mito com a παιδιὰ é, antes, pela via do encantamento (Brisson, 1982, pp. 93-105), o que lhe transforma em potente arma para a transformação da alma, não apenas, como querem Edelstein e Brisson, de sua parte apetitiva.

Ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές

O primeiro elemento surpreendente na formulação do símile é a repetição do termo mito, de difícilíssima tradução, no prefixo do verbo μυθολογεῖν e no locativo associado a esse verbo, ἐν μύθῳ. Em duas passagens encontramos, no texto da *República*, esse verbo associado a um locativo. Na primeira delas, trata-se da proibição de se relatar (μυθολογοῦντα), em metro ou sem metro, que o deus é causa de males (380c). A proibição do relato de mitos deste tipo, ofício do fundador de cidades, impõe-se ao poeta e ao próprio fundador que, pelo que lemos em 393d, exprime-se sem metro, exatamente por não ser poeta. Essas duas possibilidades da narrativa de mitos indicam que há locativos distintos em que ela pode acontecer, o que traz para o nosso símile uma função de aparente reiteração: relatamos mitos no mito porque poderíamos relatá-los em um outro lugar ou com outro instrumento⁷. Essa outra possibilidade é dada no outro contexto em que μυθολογεῖν é associado a um locativo. Trata-se de uma referência aos amantes do espetáculo, em que Sócrates diz: «Então serão rudes conosco ao dizermos que antes que o gênero filosófico chegue ao poder da cidade, não cessará o mal nem na cidade, nem nos cidadãos, nem tampouco a constituição, que no discurso relatamos, há de se completar em ação?» (Ἔτι οὖν ἀγριανοῦσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται, 501e).

A constituição da cidade é construída como um relato de mitos no discurso e esse não é ofício de poeta, mas de fundador de cidade. Com isso temos que μυθολογεῖν é um verbo que define a ação do poeta, tanto quanto a do fundador e que a distinção entre essas duas formas de relatar mitos depende de ainda um outro elemento, associado ao locativo que lhe acompanha. Redefine-se, assim, a passagem 378e, há pouco citada,

⁷ Brisson se limita a notar que a repetição do termo μῦθος em 376d é apenas pleonástica; no entanto, chama a atenção para duplo caráter do locativo/instrumental, entendendo que a diferença que especifica a atividade do poeta está em um seu aspecto produtivo: «Em μυθολογέω se manifesta a mesma ambiguidade semântica que a demonstrada em μῦθολογος e μυθολογία. Com efeito, “contar (ou falar de) algo em (ou sob a forma de) um mito” é também, na maior parte dos casos, fabricar um mito sobre algo, estando bem entendido que essa fabricação se refere ao conteúdo desse discurso» (1982, p. 192; a tradução é minha). Não nos parece, pelo que se expõe aqui, que a função do fundador de cidades se exima da produção de mitos, sendo, portanto, o seu diferencial frente ao poeta um elemento de produção mais abrangente do que o deste.

concluindo-se que a diferença entre fundador de cidade e poeta está não em relatar mitos (μυθολογεῖν), o que ambos fazem, mas em que esse último simplesmente os produz, enquanto o primeiro, além disso, estabelece seus moldes. Essa diferença entre os moldes e o produto, pelo que foi dito, é análoga à da diferenciação pela forma locativa, de modo que entre discurso e mito se define uma distinção entre dois elementos de produção. Poetas produzem mitos ao submeterem-nos aos moldes, no que os mitos antecedem à produção, sendo também o seu produto. É essa submissão de seu ofício aos moldes que caracteriza a produção poética, que é descrita como relatar mitos (μυθολογεῖν). Por outro lado, os fundadores de cidade produzem esses moldes ao operarem sobre o λόγος —o λόγος antecedendo e resultando dessa produção— que, enfim, é também dita como μυθολογεῖν. Fundadores de cidades e poetas, ambos, relatam mitos, mas produzindo, com isso, coisas distintas⁸.

O VERDADEIRO E O MENTIROSO

Mais sobre essa distinção aprendemos na sequência de nossa passagem, quando a melhor educação encontrada no tempo se faz pela música e pela ginástica, sendo a música o seu princípio (*República* 376e). Essa última, como saberemos, compõe-se de três elementos: o discurso, o ritmo e a harmonia (398d). Não por acaso dedicando-se primeiramente ao discurso, já que a harmonia e o ritmo deverão segui-lo, Sócrates estabelece as suas duas formas, o verdadeiro e o mentiroso, para indicar que, se a educação deve se fazer por ambas, ela primeiramente se faz pelo mentiroso (377a). O elemento desconcertante surge quando, ao dizer que primeiramente relatamos mitos às crianças, Sócrates define tal mito como sendo no todo mentiroso, mas havendo nele algo de verdadeiro (που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ, 377a). A aparente contradição, todavia, parece-nos dissolver-se quando nos voltamos à abordagem platônica da mentira.

⁸ Essa interpretação rechaça, portanto, a paradigmática interpretação de Hegel: «O mito pertence à pedagogia da humanidade. Quando se desperta o conceito, então não se precisa mais dele. Frequentemente, diz Platão, quando é difícil se desvencilhar desse objeto, ele quer então apresentar um mito, ele é mais fácil do que o resto» (1986, p. 30; a tradução é minha). Vê-se ainda a sua influência na tese de Schuhl (1947, p. 31) sobre os mitos como meios de apresentação aos leigos das teorias científicas, ou ainda em Partenie (2009, p. 23), que os considera como meio da filosofia se «dirigir aos menos filosóficos». Parece-nos, ao contrário, que é esse uso meramente formal e persuasivo do mito que Platão tem como alvo de crítica ao colocar na boca de Protágoras a possibilidade de escolha entre as duas formas de apresentação de sua teoria (*Protágoras* 324d).

Em 382a, vemos Sócrates definir o que é o verdadeiramente, realmente, puramente mentiroso (ἀληθῶς ψευδός, 382a; τῷ ὄντι ψευδός, 382c; ἄκρατον ψευδός, 382c) como a mentira localizada na alma acerca do real (τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί, 382b) que é ignorância (ἀμαθῆ; ἄγνοια, 382b). Ter ou receber essa mentira na alma é objeto de ódio de todo aquele que o tem. Por outro lado, a mentira no discurso é uma imitação (μίμημά) dessa afecção da alma (382b), um discurso mentiroso, portanto, é oriundo de um estado de alma que recebe e mantém a mentira, ou seja, a ignorância, e é produzido segundo um procedimento mimético, procedimento esse que fará com que esse segundo tipo de mentira seja definido, não como uma mentira mentirosa —o que seria de se esperar em oposição à verdadeira mentira— mas como um simulacro posterior, ou uma mentira impura (ὑστερον γεγονός εἶδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψευδός, 382b-c).

O que se apresenta aqui é uma formulação paradoxal tipicamente socrática, a saber, que uma alma sábia não pode causar um discurso falso. Para esclarecer esse paradoxo precisamos de alguns elementos expostos adiante no texto, quando saberemos, por exemplo, que a justiça é uma organização da alma segundo a natureza (444d), gerando nela a beleza e a boa disposição (444e) e que esse estado de alma é responsável (αἴτιον, 443b) por que esse homem não queira se apropriar de depósitos, roubar, trair, quebrar juramentos, praticar adultérios, etc. (442e-443b). Toda ação de uma alma bem ordenada é justa, porque é esse estado de alma que causa a ação justa, do mesmo modo que uma alma sábia diz sempre a verdade⁹.

Se a disposição da alma como causa da ação justa é um análogo à causa do discurso, nos será bastante útil a atenção a um argumento de Sócrates no livro I, em que, ao expor a Trasímaco a imagem de uma quadrilha de ladrões, conclui que a justiça dispõe, proporciona (παρέχει), a concórdia e a amizade, sendo condição para a ação em comum (351c-d). Levando a cabo esse princípio, Sócrates levanta a hipótese da ocorrência da injustiça em um homem, para demonstrar que ela o tornaria impossibilitado de agir pela dissensão interna e pelo ódio a si mesmo (352a). A conclusão,

⁹ «O ideal moral é uma ordem interna da alma, da qual se segue a ação justa. Frequentemente se ressaltou que, para Platão, não há algo como a ação justa, há apenas as ações realizadas por homens justos. Identificar a virtude com o modo de comportamento é trocar a consequência pela causa. E a virtude é conhecimento» (Allen, 1960, p. 264; a tradução é minha).

enfim, é de que em todo injusto há algo de justiça, sendo toda ação injusta, na verdade, uma semi-perversidade, já que a completa injustiça é a total impossibilidade de agir (352c).

Ora, se toda ação supõe algo de justiça, porque supõe uma certa organização de alma, podemos concluir, a manter a analogia que traçamos, que todo discurso supõe uma certa verdade fundada em um certo conhecimento da alma que ele imita. Do mesmo modo que não há a total ignorância¹⁰, não há um discurso totalmente mentiroso. Todo discurso tem algo de verdade porque supõe uma alma de certa ordenação. Por outro lado, ao ser sempre imitação dessa alma, portanto sempre de natureza mesclada e nunca pura, o discurso, mesmo sendo verdadeiro, não é capaz de ser verdadeiramente verdadeiro, em referência à expressão verdadeiramente mentirosa aplicada em relação à mentira na alma. De uma maneira talvez mais forte do que pretendia o seu autor, estamos diante de um cenário bem descrito na afirmativa de Schofield: «Uma posição absolutista acerca de falar a verdade demonstra-se, portanto, incompatível com o platonismo»¹¹ (2007, p. 148; a tradução é minha), ao que acrescentaríamos que o mesmo vale sobre falar absolutamente a mentira.

As duas formas do discurso com que se deve educar (*República* 376e-377a) se apresentam, assim, como o verdadeiro, nunca totalmente verdadeiro, e o mentiroso, nunca totalmente mentiroso¹². Chama atenção também que o mito é uma das formas do discurso, sendo a outra precariamente chamada de discurso verdadeiro; precariamente porque é um discurso sub-gênero do discurso e verdadeiro de uma verdade mesclada. Se assim é, e voltamos à fundação da cidade em seu paralelo com a educação dos guardiões, vemos que ambas se fazem como um relato de mitos (*μυθολογείν*), que, como sugerimos, é um tipo de produção.

¹⁰ Que não há ignorância absoluta fica claro na discussão que, para distinguir a opinião do conhecimento, no livro V, atrela a ignorância ao não ser (*República* 477a).

¹¹ Ver particularmente, como sugere Schofield (2007), o desaparecimento da fórmula «falar a verdade» da definição de justiça apresentada e discutida no livro I (331a-d). No entanto, essa convergência no que toca ao problema da mescla entre mentira e verdade no discurso revela-se uma grande divergência no que toca ao modo dessa mescla que, para Schofield, consiste em mentir sem deixar-se enganar.

¹² Aqui me afasto de Brandão, que, como diz em seu próprio título, «O mito como terceira espécie dos *lógoi* (*República* 376d-392c)», entende o mito como um terceiro gênero do discurso.

Com isso indicamos que a fórmula μυθολογεῖν, quando aplicada ao fundador de cidades, por oposição ao poeta, nada mais é que o verbo platônico encontrado para designar o uso do discurso em sua forma mais abrangente, que incluiria então os caracteres do mito e do λόγος, especificados, quando necessário, com um locativo.

Diante disso, recapitulemos a expressão «como se no mito relatássemos mitos», cuja elucidação era nosso primeiro objetivo. Se já sabemos que a educação dos guardiões se apresenta como uma das funções englobadas na dedicação exclusiva à tarefa de fundação de cidades no discurso, em seu sentido amplo, agora vemos transparecer o modo como a educação, entendida como o relato de mitos no mito, é parte da fundação da cidade. Então uma primeira análise nos esclarece que o ofício do fundador de cidade, exercido no discurso em forma mais ampla, incluiria o ofício do educador, de modo que o comparativo traz para a passagem em questão precisamente a necessidade desse vínculo. Enfim, pensamos que podemos assim parafrasear a passagem de ponto de partida: Executemos a nossa tarefa própria de fundar cidades, produzindo o que ela requer: relato de mitos no discurso em sentido geral, o que faz com que nos dediquemos também ao relato de mitos no mito.

Se essa interpretação dá conta do segundo objetivo que havíamos nos proposto, ela poderia trazer algumas dificuldades ao primeiro, que era demonstrar qual é a relação intrínseca entre fundar cidade, educar guardiões e conhecer os moldes dos mitos. O cerne dessas dificuldades está em especificar a função do poeta que, como sabemos, é um produtor e relator de mitos (378e-379a), tal como o educador e o fundador de cidades. A questão recai então precisamente sobre o tipo de ação do fundador de cidades, ou, mais especificamente, o que diferencia o seu modo de relatar mitos daquele do poeta.

MITO FUNDADOR

À resposta que agora buscamos convém a análise do relato mítico feito pelo fundador de cidade, o que acontece precisamente no final da discussão sobre a educação, em que, apesar de já termos guardiões perfeitos, esses se limitarão a assistentes e auxiliares dos decretos dos governantes (*República* 414a-b). O que se segue é um relato de mito, não só como gênero produtivo, «como dissemos estamos a relatar-lhes mitos» (ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, 415a), mas particularmente

em seu subgênero que relata mitos com mitos, e não com discursos verdadeiros, como se atesta na solicitação de Sócrates de que Adimanto ouça o restante do mito (415a). O dito mito dos metais é, além disso, antecipado por sua definição não apenas como uma mentira, mas como a única de gênero nobre (414b), uma nobreza justificada por ser tal discurso empregado primeiramente para tentar persuadir os governantes (414c).

A nobreza dessa mentira é remetida, pelo próprio Sócrates, a uma discussão anterior (ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, 414b), que também tratava do relato de mitos pelo fundador de cidades. Trata-se a utilidade da falsidade no discurso que é localizada, por Sócrates: a) em relação aos inimigos; b) em relação aos amigos quando por loucura ou insensatez tentam realizar uma má ação e c) em relação ao relato de mitos (μυθολογίας) por não se saber o que é verdadeiro acerca das coisas antigas (τῶν παλαιῶν, 382d). Não temos justificativa para a primeira utilidade, aliás, bem ao contrário, o que temos, no livro I, é a indicação que causar prejuízo aos inimigos é torná-los piores e mais distantes da excelência (335c). A utilidade do segundo ponto se faz como droga (ὡς φάρμακον χρῆσιμον, 382c) e não só resolve uma questão bem debatida no livro I, a do amigo maníaco (331c-335e), como será mais adiante apresentada como recurso dos governantes para se dirigirem a homens que, não dispostos a seguir o regime proporcionado pela educação, poderiam re-introduzir a injustiça na cidade (459c-d). Dirigida a homens de má educação, essa não pode ser a categoria nobre de falsidade dirigida aos governantes, de modo que somos levados, para investigar o tipo de uso a que Sócrates se refere no mito dos metais, a nos dedicarmos exclusivamente ao terceiro tipo, ou seja, o que trata do relato dos mitos, cuja utilidade está em assemelhar o máximo o mentiroso ao verdadeiro (382c-d).

Recapitulando então o que dissemos sobre o mito das raças, trata-se de um mito relatado no mito pelo fundador de cidades a ser direcionado ao governante¹³, figura até aqui inexistente, visto que só tínhamos guardiões

¹³ Que o mito seja destinado não apenas aos menos sábios, mas também aos mais sábios é indicado em Platão, *Fedro* 245c, além de sua função persuasiva em Platão, *Leis* 931b-c, que claramente remonta à questão da função do prêmio como instrumento de legislação sobre homens livres (722d-723b). Ver Pradeau: «Cabe ao mito fazer com que seu destinatário descubra ou perceba realidades ou princípios que ele ignora, cabendo-lhe igualmente persuadir esse destinatário da existência dessas realidades ou do valor dos princípios em causa» (2004, p. 24; a tradução é minha). Se até aqui concordamos com Pradeau, parece-nos termos apresentado razões suficientes, principalmente no que tange ao mito dos metais, para discordar de sua posição que qualifica o uso político do mito como uma «pedagogia cívica».

auxiliares, de modo que é a persuasão gerada precisamente por esse mito que faz surgir o governante, razão de sua nobreza. Por outro lado, essa nobreza se funda em uma utilidade específica, criada pela máxima semelhança máximo entre o mentiroso e o verdadeiro. Ora, se levamos em consideração tudo o que dissemos sobre o caráter do discurso, vemos a nobreza dessa mentira como o esforço de aproximar algo necessariamente mesclado do puro, o que seria precisamente o discurso o mais verdadeiro possível. Assim entendida, a nobreza do relato dos mitos está em chamar a atenção para o caráter mimético do discurso, sempre em semelhança à alma.

Mesmo assim, Sócrates tem dúvidas sobre a possibilidade da persuasão oriunda desse mito, ou ainda, da possibilidade de que um governante se forme por ouvi-lo¹⁴. Isso porque, embora relatado por poetas como tendo acontecido primeiramente em vários lugares, não aconteceu e não se sabe se poderá ter acontecido junto a nós (414c). A ênfase na questão do conhecimento parece indicar que o mito se destina a educar homens que reconheçam a limitação do seu próprio conhecimento e se persuadam de que pode haver, no presente, algo que eles não podem saber. Frente a essa situação de ignorância, Sócrates sugere que eles tomem a educação e a criação que receberam como sonhos (ὄνειρατα, 414d). Sobre o sonho, Sócrates nos fala muito especificamente no livro V: «Mas sonhar não é, quer no sono, quer em vigília, tomar o semelhante não como semelhante, mas como aquilo a que ele se assemelha?» (τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τὸδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ᾧ ἔοικεν, 476c).

O processo educativo transformado em sonho, em imagem de algo que deriva seu ser desse algo, torna-se, assim, algo cujo sentido ainda precisa ser buscado. A educação até aqui exposta é capaz de formar bravos guerreiros e defensores de decretos, mas não alguém que constate a dependência desses decretos de uma verdade que essa educação não é capaz de produzir. Para essa verdade a educação no discurso precariamente verdadeiro não consegue apontar (414d), haja vista que consiste em indicar essa precariedade. Não obstante, ela é indispensável

¹⁴ Com isso entendemos que, embora os livros mais centrais da *República* se dediquem à definição do filósofo, a possibilidade de que ele se persuada ao governo está ligada ou ao mito dos metais, ou à possibilidade do maior dos castigos, como indicado no livro I (347c). Esta seria também uma resposta à questão, levantada por Adimanto, acerca da felicidade dos governantes em condições de privação da propriedade (419a).

à formação do governante e precisa ser realizada pela persuasão gerada por um relato de mito no mito. A dificuldade de tal persuasão, dada a impossibilidade do saber nessa esfera, converge com a dificuldade de se apontar para a distinção entre alma e discurso como níveis distintos de verdade, restando um discurso mimético cuja justiça e verdade não só dependem da alma que ele imita, como são restritos a uma medida do possível¹⁵.

É da ordem da própria compreensão platônica de justiça e de discurso a necessidade dos mitos. O que o preâmbulo ao mito dos metais nos deixa claro é como formular os moldes dos mitos depende de uma compreensão do limite do próprio conhecimento e da função da persuasão, e, portanto dos próprios mitos, para a educação de uma alma que, devidamente ordenada, passará a agir necessariamente de maneira justa. Se o poeta não conhece os moldes dos mitos, ou não se ocupa com isso, ele desconhece o problema que está na base da necessidade da composição dos mitos, ou seja, os limites do discurso tanto mítico, quanto precariamente verdadeiro. Exercer o ofício de fundação da cidade, que inclui a educação de seu corpo de cidadãos, depende de persuadir-se de que a alma e a própria cidade precisam estar ordenadas como causa, e não consequência, do discurso. Realizar assim um princípio *a posteriori* é tão incrível quanto se persuadir de uma autoctonia no presente, mito narrado no mito para a educação dos melhores guardiões.

¹⁵ Essa conclusão tem afinidades, embora não completa concordância, com a tese de Reinhardt de que o mito ensina que as coisas sensíveis remetem às idéias (2007, p. 169), afastando-se da tese da inverificabilidade proposta por Brisson (1982, pp. 114-138), não tanto pela impossibilidade de verificação dos mitos, mas pelo que ela parece entender como possibilidade de verificação de um discurso argumentativo. Mattéi parece intuir essa dificuldade ao formular que o problema do mito se encontra entre uma relativização de cunho sofístico que consideraria injustificáveis as afirmações filosóficas (o que careceria de fundamentação de critérios absolutos de justificação) e uma concepção sistemática do conhecimento absoluto, embora parta daí para linhas interpretativas pouco justificadas (1996, p. 25). Essa mesma idéia, também em bases um tanto diversas, parece estar presente em Morgan: «O mito filosófico é, assim, racional, empregado como o resultado de uma reflexão metodológica e uma manifestação de preocupações filosóficas. Sugiro que essas preocupações tratam sobre a natureza e a função da linguagem e sobre a autoridade que concedemos a um argumento» (2000, p. 7; a tradução é minha).

BIBLIOGRAFIA

- Allen, Reginald E. (1960). The Socratic Paradox. *Journal of the History of Ideas*, 21(2), 256-265.
- Brandão, Jacyntho José Lins (2006). «Como educar o guardião: o mito como terceira espécie dos λόγοι (*República* 376d-392c)». Manuscrito inédito apresentado no II Colóquio Platônico «*Politeía*, II», 12 de maio, Brasil.
- Brisson, Luc (1982). *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero.
- Edelstein, Ludwig (1949). The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 10(4), 463-481.
- Frutiger, Perceval (1930). *Les mythes de Platon*. Paris: Alcan.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*. Volumen II. Francoforte do Meno: Suhrkamp.
- Mattéi, Jean-François (1996). *Platon et le miroir du mythe: de l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Morgan, Kathryn A. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Partenie, Catalin (2009). Introduction. En Catalin Partenie (ed.), *Plato's Myths* (pp. 1-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- Platão (2003). *Rempublicam*. Edição de Simon Roelof Slings. Oxford: Clarendon Press.
- Pradeau, Jean-François (2004). Introduction. En Jean-François Pradeau (ed.), *Les mythes de Platon. Anthologie* (pp. 9-32). Paris: Flammarion.
- Reinhardt, Karl (2007). *Les mythes de Platon*. Paris: Gallimard.
- Schofield, Malcolm (2007). The Noble Lie. En Giovanni R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuhl, Pierre-Maxime (1947). *Études sur la fabulation platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France.