

A refutação da representação poética na estruturação racional da cidade

*The refutation of the poetic representation on rational
structuring of city*

*La refutación de la representación poética en la
estructuración racional de la ciudad*

3

DOI: 10.18226/21784612.v22.n1.03

Luciano da Silva Façanha*
José Assunção Fernandes Leite**
Hernani Veloso Carvalho***

Resumo: Este artigo tem o objetivo de identificar, em primeiro lugar, o desdobramento da racionalidade nos mitos no tempo em que surgem as cidades como novas formas de agrupamento social. Em seguida, analisar a formulação do conceito de *justiça* como estrutura ideal para a consolidação da República, considerando, em decorrência disso, a demanda por uma reforma educacional que se daria a partir da crítica filosófica à figura do poeta como representante onisciente do saber, cuja linguagem ambivalente a distanciava do referencial de verdade segundo Platão. Nesse entendimento, recorreremos aos estudos de autores como Vernant (2009), Havelock (1996), Matos (2001) e de outros que podem contribuir para a compreensão dos conceitos de política e estética em Platão. O presente

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Atua na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) como professor-adjunto no Departamento de Filosofia (Defil). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar (PPGCult). Professor do quadro permanente do Mestrado em Cultura e Sociedade. Coordenador do DINTER em Filosofia USP/UFMA (São Luís, Maranhão). *E-mail:* lucianosfacanha@hotmail.com

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Professor-adjunto na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – São Luís – Maranhão. *E-mail:* jfakenaton@uol.com.br

*** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult) – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professor de Filosofia na Secretaria Municipal de Educação – São Luís – Maranhão. *E-mail:* hersophos@hotmail.com

artigo pode servir de auxílio nas pesquisas, cujo campo de análise se identifique especificamente com a educação, política, ética e estética, sem, contudo, pretender encerrar o debate concernente ao tema proposto.

Palavras-chave: Poetas. República. Justiça. Linguagem. Verdade.

Abstract: This article aims to identify first the unfolding of rationality in the myths of the time in which the cities arise as new forms of social grouping. Then, it also, the formulation of the concept of justice as an ideal structure for the consolidation of the Republic, whereas, in consequence, the demand for an educational reform that would occur from the philosophical critique of the poet's figure as Representative omniscient knowledge whose ambivalent language has been overlooked from the reference of truth according to Plato. This understanding, we turn to studies on authors such as Vernant (2009), Havelock (1996), Matos (2001) and other authors who may contribute to the understanding of the concepts of politics and aesthetics in Plato. This article may be a help in the research field of analysis which specifically identifies with education, politics, ethics and aesthetics, without aiming to end up, however, the debate concerning this subject.

Keywords: Poets. Republic. Justice. Language. True.

Resumen: Este texto tiene como objetivo identificar primeramente el despliegue de la racionalidad en los mitos a la vez cuando surgieran las ciudades como nuevas formas de agrupación social. Luego examinar la formulación del concepto de justicia como estructura ideal para la consolidación de la República, considerando que, en consecuencia, la demanda de una educación que llevaría desde la crítica filosófica a la figura del poeta como representante omnisciente de los conocimientos cuyo lenguaje ambivalente la distanciava del marco de referencia de verdad según Platón. En esta comprensión, hacemos un llamamiento a estudios de autores como Vernant (2009), Havelock (1996), Matos (2001) y otros autores que podrían contribuir a la comprensión de los conceptos de la política y la estética de Platón. Este artículo podría ayudar en la investigación cuyo campo de análisis es específicamente la educación, política, ética y estética, sin, sin embargo, desear cerrar el debate sobre el tema propuesto.

Palabras clave: Poetas. República. Justicia. Idioma. Verdad.

Introdução

Em *A República*, Platão (428-347 a. C.) estabelece uma crítica contundente ao padrão mítico de linguagem como referência educacional na sociedade grega. Nesta abordagem, a tradição nos estudos da respectiva obra direciona a um entendimento de sua concepção política. Entretanto, menciona-se que no Livro I da obra *Emílio ou da Educação*, de Rousseau (2004, p. 13), afirma: “Se quiserdes ter uma ideia da educação pública, lede *A República* de Platão. Não é uma obra de política, como pensam os que só julgam os livros pelo título: é o mais belo tratado de educação”. Embora Rousseau tenha afirmado que *A República* não era um tratado sobre política, devemos ter em mente que o respectivo filósofo não desfaz a inerente relação entre educação e política. É o que é sugerido quando Rousseau (2011, p. 530, 538), nas *Confissões*, escreve, em tom de lamento, os motivos de *O contrato social* ter sido publicado dois meses antes de *Emílio*.

Nesse sentido, a primeira obra trata diretamente de questões políticas, e a segunda traz novas teorias educacionais, prenunciando, de certo modo, *O contrato social*. Na visão de Rousseau, tal imbróglio, no ritmo das impressões entre uma obra e outra, inverteu a ordem das representações, ou seja, o *Emílio* deveria ter sido publicado antes, uma vez que a política sob qualquer forma ideológica ou doutrinária se desdobra a partir de determinada espécie de formação. Portanto, educação e política não se separam. Se *A República* é um tratado sobre educação, tal projeto deverá destinar-se à politização dos cidadãos.

Assim, *A República* pode ser considerada um tratado sobre educação, cuja finalidade não deixa de se constituir um direcionamento mais eficiente para o convívio humano, sobretudo para a cidade de Atenas, que se configurava como principal objeto das reflexões políticas propostas por Platão.

Nessa acepção, observamos que a ideia de política nos moldes de *A República*, tem implicações diretas com a ética, com a economia e com a educação. Nenhum agrupamento humano que chegue ao *status* de cidade se constitui sem o mínimo de riqueza; aspecto que corresponde ao plano da economia e da ordem social, que, por sua vez, compõe o plano político das leis, da ética e da justiça. Dentro de uma cidade, as respectivas temáticas decorrem necessariamente da educação. Nessa perspectiva, a educação é o resultado de um padrão epistêmico que serve de princípio norteador dos sentidos estético e ético da cidade.

Sobre o desdobramento subjacente da razão

Desde o aparecimento do *Homo Sapiens*, há cerca de 40 mil a.C., o anseio pela racionalidade, como forma de compreender a realidade, tem se mostrado um impulso involuntário do espírito humano. Sobre isso Aristóteles, afirma, no início da *Metafísica I*, que a visão é o sentido de maior importância, pois revela os primeiros conhecimentos e acrescenta:

Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais. Com efeito, não só para agir, mas até quando não nos propomos operar coisa alguma, preferimos por assim dizer, a vista dos demais. A razão é que ela é, de todos os sentidos o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças nos descobre. (1984, p. 11).

No período paleolítico, também conhecido como Era da Pedra Lascada, os fenômenos da natureza, além de se constituírem enfrentamentos rotineiros na vida dos primeiros grupos humanos, também estimularam questionamentos que implicavam as primeiras pretensões por conhecimentos e, através desses, garantir explicações acerca do mundo em que viviam.

Assim, conhecer e explicar a realidade indicava um desafio inerente ao objetivo de preservar a própria vida. Embora não houvesse teorizações epistêmicas sobre as possibilidades de conhecimento, já ocorriam as primeiras tentativas de se estabelecerem relações de causalidade sobre os fenômenos da natureza. Tais manifestações naturais, ao lado das tragédias decorrentes das ações humanas, apelavam por explicações que satisfizessem a necessidade de compreensão da natureza. Sem condições de conceber o conhecimento e a questão da verdade com os critérios de validade dos dias atuais, para os primeiros grupos humanos, bastava estabelecer um princípio de causa e efeito, para que cada grupo pudesse interpretar e definir suas respectivas cosmovisões.

Partindo desse prisma, é possível afirmar que as primeiras concepções de pensamento, calcadas em mitos e crenças nas forças divinas, já demonstravam uma inclinação natural ao conhecimento, cuja definição sustentasse explicações sobre os fenômenos naturais. Esse conhecimento que serve de embasamento às primeiras compreensões e explicações acerca da realidade, se constituiu em variados momentos da história do

pensamento naquilo que foi creditado como sendo a verdade naquele contexto.

Independentemente das inúmeras questões sobre sua existência, a ideia de um conhecimento verdadeiro é metodicamente necessária por servir de ponto de partida e direção na construção de teorizações cada vez mais avançadas. Com isso, os primeiros grupos humanos atribuíam aos fenômenos uma ou variadas causas sobrenaturais, situadas em uma realidade superior à do mundo material.

Muito antes da Era Pré-Socrática, o princípio do Caos (como realidade primeira), já se definia coerentemente como a essência do real, estabelecendo uma interpretação da realidade de modo que desse sentido às contingências e às vicissitudes humanas. Na *Teogonia*, de Hesíodo (2001, p. 111), “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também de amplo seio [...]. O Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias e Eros: o mais belo entre os Deuses imortais, [...] do Caos Érebo e Noite negra nasceram”. A cosmovisão estabelecida por intermédio do Caos como princípio é admitida por outras mitologias conhecidas.

Nos mitos judaicos, por exemplo, a narrativa da criação traz a ideia universal e primordial de uma concepção caótica da realidade. “No princípio criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, era sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo”. (Scofield, 1993, p. 1). Segundo esse autor, no hebraico antigo, a expressão *sem forma e vazia – tohu e bohü* – possibilita a interpretação do Caos original, porém considera tais palavras como descrição da matéria informe como o primeiro estágio da criação divina.

O Caos, como princípio no pensamento arcaico grego, não significava apenas a desordem, porém, identificava um conglomerado de forças primordiais que condicionava e antecedia o *ser*. E, esse, por sua vez, se estabelecia como a emergência do *não ser*. Não obstante constituísse apenas uma concepção dentre muitas outras, essa interpretação se propõe como explicação coerente acerca da realidade e, partindo desse ponto, ela não deixa de se apresentar como uma objetivação à racionalidade. Porém, o princípio do Caos (como compreensão de mundo) prosseguiria se revelando historicamente aos mortais através dos mitos e ainda a partir do fato de que a ordem da razão necessariamente superaria a concepção da realidade caótica.

Com a formação gradual das primeiras cidades e o aumento da complexidade nas relações sociais, surgiu a necessidade de gerir os

agrupamentos humanos. Aos poucos, o referencial humano que pairava apenas na concepção mítica do Caos – como sendo esse a origem de todas as coisas – passou a ter contornos de necessidades ético-sociais que desafiavam a superação do Caos pelo desdobramento de uma ordem universal.

Assim, o princípio de causalidade singular, para explicar todos os fenômenos do universo, ia se tornando numa concepção de mundo que seria menos caótica e cada vez mais organizada. Embora a visão mítica de leitura do mundo estivesse longe de ser equilibrada por uma interpretação laica e racional, a adequação do pensamento subjetivo ao objetivo do real passava por transformações cujas explicações eram cada vez mais lógicas e sistemáticas. Sobre isto Vernant, afirma:

Posidão cerrou aos Titãs as portas que fecham para sempre as moradas da Noite. *Chaos* não ocorre mais o risco de ressurgir à luz *para submergir* ao mundo visível [...]. Tifeu representa as forças de confusão e de desordem, o retorno ao informe ao Caos. O que teria acontecido ao mundo se o monstro de mil vozes, filho de *Ge* e de *Tártaros*, tivesse conseguido reinar no lugar de Zeus [...]. Derrotados os titãs, fulminado Tifeu, Zeus, coagido pelos deuses, toma para si a soberania e senta-se no trono dos Imortais; depois, reparte entre os Olímpicos os encargos e as honras. (2009, p. 117).

Toda essa convergência do pensamento mítico a uma causalidade apenas, além de indicar um universo perfeito e bem-ordenado, remete ainda à ideia de uma inteligência soberana, capaz não só de criar, mas também de comunicar, por meio de ritos e narrativas poéticas, as vontades de Zeus aos outros deuses e também aos homens. Assim, a vitória de Zeus sobre as potências primordiais – Gaia, Ouranós, Pontos, Okéanos, Tártaro, que antes constituíam o quadro referencial acerca da realidade –, coloca, finalmente, a nova ordem que identificava o predomínio da razão.

A perspectiva racional, por sua vez, objetivava a harmonia e o princípio organizacional cada vez mais rigoroso entre as forças divinas do Olimpo, do universo, da interioridade humana e, finalmente, da ordem na cidade. Vale ressaltar que as respectivas concepções referenciais de pensamento se desdobravam em simultaneidade com o desenrolar das transformações históricas e sociais. Segundo Vernant,

as teogonias e as cosmogonias gregas comportam, como as cosmologias que lhes sucederam relatos de gênese que expõem a emergência progressiva de um mundo ordenado. Mas são também, antes de tudo, outra coisa: mitos de soberania. Exaltam o poder de um deus que reina sobre todo o universo; falam de seu nascimento, suas lutas, seu triunfo. Em todos os domínios – natural, social, ritual –, a ordem é o produto dessa vitória do deus soberano. [...] A vitória de Zeus recoloca tudo no lugar. Os Titãs seres ctônicos, são enviados, carregados de cadeias, ao fundo do Tártaro ventoso. (2009, p. 115-116).

Com base nessa afirmação, percebemos que a racionalidade filosófica iniciou sua estruturação progressivamente, no seio das narrativas míticas, à medida que os agrupamentos tribais ganhavam novos contornos políticos e econômicos. O pensamento mítico, com seu apelo sobrenatural, gradualmente deixa de satisfazer as necessidades da nova organização social, agora mais preocupada com a realidade concreta, ou seja, com a atividade política mais intensa e com as trocas comerciais em expansão.

Nesse contexto, a filosofia surge na Grécia antiga por volta do século VI a. C., como uma necessidade da razão coletiva, cujos motivos não se reduzem apenas a uma genialidade racional. A filosofia, como característica de um pensamento laico e racional, tem sua origem a partir de um desdobramento histórico-social ocasionando, por sua vez, um clamor indeterminado pela racionalidade das coisas, ou ainda, por uma explicação que correspondesse ao critério de universalidade decorrente da natureza da razão humana.

A filosofia de Platão pode ser considerada um desdobramento em conformidade com as mudanças significativas ocorridas por volta dos séculos VII e VI quando se supõe o surgimento da filosofia. As transformações históricas ocorridas nesse período ainda estavam em fase de consolidação, impulsionando o padrão racional de pensamento. Assim, o surgimento das cidades, da moeda, do calendário, das viagens marítimas e da política ainda impulsionavam para um padrão de pensamento cada vez mais racional.

A justiça como estrutura da cidade

Observamos que, nas diversas áreas das ciências humanas, temas como *cidade* e *homem* sempre foram objetos recorrentes de investigação,

quer no campo da filosofia, quer no campo das ciências sociais. A importância dessas temáticas não é recente, ao contrário, desde a Antiguidade, já suscitavam grande interesse. Nesse sentido, podemos considerar Platão o primeiro a sistematizar questões sobre a cidade e o homem.

Nessa perspectiva, o filósofo grego infere o aparecimento das cidades a partir das necessidades dos sujeitos. Assim, segundo Platão, os motivos subjacentes para o surgimento das cidades seria a necessidade que cada indivíduo manifesta de complementar as suas potencialidades, agrupando-se entre si com a finalidade de suprir suas respectivas carências. Platão, em seu diálogo com Adimanto, afirma:

– Ora – disse eu – uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão? – Por nenhuma outra – respondeu. – Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. (2001, 369bc).

Mesmo diante de tais asseverações, Platão conseguiu antever que a relação de interdependência social não se daria sem conflito de interesses individuais ou coletivos, pois, na base de toda aglomeração humana, até mesmo nos agrupamentos que possuísem nível de cidade, permaneceria a exigência (ou necessidade) de uns para com os outros em termos de função. Assim, enquanto o agricultor produzia o alimento, este não seria produzido somente para si, mas para toda a cidade. Semelhantemente, aquele que construía casas trabalhava para o agricultor do qual provinha o alimento, e ambos comprariam roupas do fabricante, que, por sua vez, precisaria de alimento e moradia.

Nesse sentido, observamos uma relação interdependente, na qual os indivíduos que constituem a cidade se completam de forma econômica, social e ética. Assim, a mesma exigência que mantém a unidade da *polis* é também aquela que pode originar conflitos de ordem particular ou coletiva, caso ocorra um desequilíbrio ou quebra de direitos e deveres preestabelecidos.

A partir dessas relações, é possível notar o estabelecimento de conflitos que envolverão tanto os interesses individuais quanto os coletivos. Isto é, na tensão entre a vontade individual e a vontade coletiva, entre os direitos e os deveres preestabelecidos, a razão humana sempre será direcionada a um procedimento de análise numa perspectiva ética. Ou seja, um julgamento que deverá avaliar com equivalência ambos os lados para, então, prescrever os limites, os deveres e os direitos dos indivíduos inseridos na cidade.

Ora, nessa acepção, a justiça é um princípio de equação determinante dos direitos e deveres do cidadão, e ela constitui também a natureza conflitante da cidade. Desse modo, não haverá, segundo Platão, uma cidade sem conflitos e, portanto, sem a necessidade de justiça. É o que sugere Platão, quando diz:

– Absolutamente – disse Adimanto – Mas que semelhança vês tu, ó Sócrates, com a investigação sobre a justiça? – Vou dizer-te – respondi – Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade? – Também é – replicou. – Logo, a cidade é maior do que o indivíduo? – É maior. (2001, 368e).

Assim, o que podemos observar é que, na perspectiva inicial de *A República*, a cidade é um fenômeno necessário à preservação do gênero humano, porém, traz, em sua natureza, a possibilidade de conflitos. Tais conflitos sobrevêm em decorrência da existência de relação de interdependência entre os seus habitantes, sendo necessária, portanto, uma correta concepção de justiça, propícia à ordem e ao bem-estar social.

Os questionamentos sobre a justiça, nos Livros I e II de *A República*, impõem a ideia de correção do conceito de justiça e sua relação com a cidade e ainda propõe uma reformulação no padrão epistêmico e de pensamento nas representações educacionais da época, pois para Platão o pensar correto incidiria diretamente no agir correto efetivando a justiça na cidade. Numa esfera mais ampla dessas discussões, vale destacar o questionamento acerca da condição de pensamento que determinava o *ethos* e a educação da sociedade grega, contemporânea de Platão.

O padrão poético de linguagem e a educação

Dentre seus diálogos em *A República*, Platão concebe que a cidade era o âmbito da justiça e, por isso, dependia dela para manter a coesão de funcionalidade orgânica onde cada cidadão exerceria suas funções conforme suas aptidões naturais. Nesse contexto, fazia-se necessário percorrer um caminho epistemológico que ampliasse o conceito de justiça, propiciando uma aproximação prática com o modelo idealizado do mundo das ideias, o qual para Platão era o referencial que deveria ser reproduzido no mundo transitório da matéria.

A partir dessas afirmações, Platão sugere que se procedesse dialeticamente a partir da esfera social. Nessa acepção, numa representação ampliada, a justiça seria concebida como maior e mais fácil de ser estudada. Nessa perspectiva, Platão (2001, 369a), adverte: “Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma menor”.

Se Platão quisesse estabelecer, de fato, um modelo a ser reproduzido no convívio humano e objetivasse uma reforma nos modos de constituição da cidade, o mesmo não poderia apresentar apenas uma impressão do ideal de justiça na cidade, que possibilitasse somente o padrão de uma experiência aparente de justiça. Esta experiência já ocorria no mundo grego da Antiguidade e se dava pela linguagem poética, que determinava as condições do pensamento ao mesmo tempo que servia de referencial à conduta e à identidade cultural dos gregos.

A postura metódica de pensar a justiça a partir do âmbito da cidade já demonstrava que Platão percorria um caminho inverso ao padrão estabelecido milenarmente pela cultura oral. Segundo Havelock, a linguagem poética – cultura oral – constituía o *ethos* da sociedade grega.

O ponto de partida original está naquela época homérica quando a cultura grega fora de comunicação oral. Esse fato criou uma série de condições para a conservação e transmissão do *ethos* grego. [...] Por *ethos* entende-se, falando concretamente, um enunciado linguístico da lei pública e privada (incluindo a história e a tecnologia) comuns ao grupo e que exprimiam sua coerência com uma cultura. (1996, p. 249).

Nessa perspectiva, e, segundo as afirmações de Havelock, podemos inferir que os educadores da Antiguidade grega eram poetas da tradição mítica. Diferentemente dos dias atuais, os poetas na Antiguidade grega se eram como autoridades nos mais diversos campos do conhecimento. Homero, por exemplo, não apenas se constituía num manual ético e administrativo, como também se institucionalizara como referência educacional por excelência na cultura helênica. Consoante Platão, os poetas encarnavam um papel onisciente, cujo saber influenciava negativamente na medicina, na educação, nas artes da guerra, no comportamento moral e a política das cidades.

Quando alguém nos anunciar, a respeito de outrem, que encontrou um homem conhecedor de todos os ofícios e de tudo quanto cada um sabe no seu domínio, e com não menos exatidão do que qualquer especialista deve responder-se a uma pessoa dessas que é um ingênuo, e que, ao que parece, deu com um charlatão e um imitador, por quem foi iludido, de maneira que lhe pareceu um sábio universal, devido a ele não ser capaz de extremar a ciência da ignorância e da imitação. (2001, 598d).

Desse modo, é possível compreender que os educadores-poetas da época, por estarem sob os recursos das autoridades divinas quando recebiam das musas a palavra oracular, divinizavam-se no consenso coletivo. Dessa forma, os poetas se tornavam representantes dos deuses na terra dos mortais, garantindo um recurso de autoridade divina, favorável à credibilidade e à confiança nos conteúdos de suas narrativas poéticas.

As inúmeras referências e citações aos poetas que aparecem nos três primeiros livros de *A República* identificam como os gregos eram educados por meio da linguagem poética. Esse modelo tradicional de educação que Platão pretende superar em *A República*, aparece descrito num trecho do diálogo *Protágoras*.

Os mestres assim agem e quando as crianças aprendem a ler e escrever e passam a compreender a palavra escrita, além da linguagem falada que era somente a que compreendiam antes, recebem obras de bons poetas para lerem em classe, tendo também que aprender de cor. Nessas obras, fazem contato com muitas exortações e numerosos trechos que

descrevem de maneira elogiosa os bons homens de outrora, de forma que a criança, sem emulação, neles se inspire e anseie se tornar como eles. (2007, 326a).

Embora já houvesse o sistema de escrita à época de Platão, a mesma não havia se popularizado. Em grande escala, se utilizava a linguagem oral ou poética. Até mesmo os que podiam usufruir da escrita resistiam a ela por força da tradição, limitando o espaço da mesma ante a oralidade dos poetas que, por sua vez, transferiam para a escrita o seu estilo e a estética da oralidade quando escreviam suas narrativas.

Nesse sentido, a linguagem poética, bem como sua intrínseca ligação com o divino na concepção mitológica do pensamento grego, havia preservado a conotação de *mistérios* na forma enigmática de suas falas. Com isso, a noção de mistério das narrativas míticas direcionava os ouvintes das epopeias aos impactos contundentes das sensações de terror, do surpreendente e do maravilhoso.

Tais sensações determinavam a mesma experiência estética para a grande maioria dos gregos da Antiguidade e, com tal experiência, estabelecia-se a afirmação daquilo que, com os olhos atuais, podemos chamar de *inconsciente coletivo*. Além de tudo, o mistério demarcava a hierarquização entre o sagrado e o profano, garantindo a postura reverente dos ouvintes diante dos poetas detentores de conhecimentos ocultos. Em tom irônico, no diálogo com *Mênnon*, Platão critica a divinização do poeta.

E estaríamos certos em classificar também como divinos aqueles que acabamos de indicar, ou seja, os que profetizam por inspiração divina e os que proferem oráculos, bem como todos os poetas, devendo nós classificar como não menos divinos e arrebatados os políticos, os quais se encontram inspirados e possuídos pelo deus quando conseguem proferir muitos importantes discursos, ainda que desconhecendo completamente o que dizem. (2010, 99d).

É possível observar, nesse fragmento que, segundo Platão, o pretense conhecimento dos poetas constituía-se no grande trunfo dos deuses sobre as incertezas humanas e, por sua vez, geravam nesses temores ante as ameaças do presente e esperanças para um futuro melhor.

Os relatos míticos eram revelados pelas musas, e as narrativas eram aceitas pelos ouvintes por intermédio da crença que lhes permitia uma aproximação com o sagrado e com uma experiência com a realidade apenas verossímil. Assim, cada vez que determinada história era contada, ela se reelaborava tanto no enredo discursivo quanto na esfera empírica do inconsciente, tecendo traços comuns na memória coletiva e preservando a experiência estética como a única condição do intelecto.

A linguagem poética se internalizava empiricamente nos indivíduos, pois sua estrutura oral e enigmática não permitia que as narrativas se encerrassem em apenas um término, dificultando, com isso, definições exatas no campo da ética, da política e da justiça. Com isso, Havelock (1996, p. 63) é decisivo, quando, em sua crítica, o mesmo afirma a linguagem oral como um problema para o estabelecimento da *Paideia* platônica, uma vez que está comprometida com a verdade. “Aí está porque a disposição mental poética constitui para Platão o arqui-inimigo”. Nessa perspectiva, há de se deduzir que a palavra escrita seria um dos critérios imprescindíveis ao estabelecimento de novo padrão mental favorável à disseminação do pensar filosófico. Portanto, a ascendência da filosofia se tratava realmente de substituir a linguagem oral pela linguagem escrita.

Nesse viés, Matos (2001, p. 246) sugere que a interpretação de Havelock ignora certos fatores, no pensamento platônico, que vão além de *A República*, ou seja, ele “amarra indissolavelmente a obra de Platão ao texto escrito e sustenta que a origem da filosofia não deve ser pensada como a passagem do mito à razão, mas como substituição do oral pelo escrito”. De acordo com o respectivo autor, a crítica de Havelock não se refere especificamente à obra *A República*, mas a todo o universo do pensamento platônico, incidindo em uma precipitada generalização crítica: “O *prefácio* não alude nem sequer aos textos em que Platão faz a defesa do ensinamento oral.” (MATOS, 2001, p. 246). Possivelmente, Matos refere-se a um aspecto da filosofia de Platão, cuja ênfase são as “doutrinas não escritas” e vislumbradas no *Fedro*.

Assim, aquele que julga que legou instruções escritas com referência a qualquer arte, tanto quanto aquele que as herda alimentando a crença de que a escrita pode gerar resultados claros e certos, são pessoas inteiramente ingênuas e, ignorantes da profecia de Amon se pensam que as palavras escritas têm uma serventia que vai além de fazer lembrar [...]. A escrita, Fedro apresenta esse estranho aspecto, e nisso se assemelha à pintura. De fato, os rebentos da pintura se colocam como se fossem

seres vivos, mas se alguém lhes indaga alguma coisa, permanecem num solene silêncio. O mesmo ocorre com as palavras escritas. (PLATÃO, 2008, 275de).

É possível inferir que Havelock (1996) parece recair numa tautologia, uma vez que se reconhece que a escrita é um dos condicionantes históricos para o desdobramento da racionalidade, e essa, por sua vez, movida pelo desejo de verdade, dá origem à escrita como representação abstrata da realidade objetiva.

Logo, a crítica do respectivo autor talvez não seja tão contundente para nos direcionar a um debate decisivo quando se refere à representação poética em *A República*, pois, nessa obra, a crítica platônica tem como meta principal a verdade a partir do plano das ideias e, daí parte sua crítica aos poetas e às artes.

Pressupostos sobre educação na perspectiva de Platão

Nessa acepção, surge o questionamento sobre a incompatibilidade da linguagem poética com o padrão de pensamento proposto por Platão. Em *A República*, o respectivo filósofo pensa em uma cidade ideal onde a funcionalidade orgânica se dá nos moldes da perfeição contemplada no mundo das ideias. Nessa perspectiva, vale ressaltar que tal funcionalidade depende do conhecimento exato da realidade. A linguagem poética, segundo os diálogos platônicos, está repleta de incoerências e não diz claramente e nem define com precisão aquilo que afirma como verdade. Platão entende que a linguagem poética não configura o conhecimento e nem a ignorância, mas está entre esses dois extremos fazendo uso de ambos e os intercalando entre si, misturando-os e concebendo meras opiniões como sendo certezas das coisas.

Também estas coisas podem ter dois sentidos, e não é possível ter delas uma concepção fixa como sendo ou não sendo, nem como sendo as duas coisas, ou nenhuma delas. _ Que hás-de então fazer-lhes? – perguntei eu –. Ou poderás dar-lhes melhor colocação do que entre o Ser e o Não-ser? Porquanto não parecerão mais obscuras do que o Não-ser relativamente a terem mais existência que o Não-ser, nem mais claras do que o Ser relativamente a terem mais existência que o ser. [...] _ Descobrimos, portanto ao que parece, que as múltiplas noções da multidão acerca da beleza e das restantes coisas como que andam a rolar entre o Não-ser e o Ser absoluto. (2001, 479cd).

De acordo com a citação acima, Platão estabelece um referencial absoluto que denomina *O ser*. Para Platão, o *ser absoluto* vai para além da esfera dos sentidos com suas variações e ambiguidades, e ainda muito além da transitoriedade da matéria, cujo movimento é a degradação de uma forma existente para outra forma num processo incessante.

Nesse aspecto, no cerne de seu pensamento, esse referencial absoluto – *O ser* – pode ser tomado sob três aspectos: como o *Sumo Bem*, numa perspectiva ética; como *O Belo* na perspectiva da experiência estética por excelência; e como a *Verdade* numa perspectiva do conhecimento. Esses três aspectos do *Ser* podem ser bem-ilustrados na sustentação da fórmula trinitária da divindade cristã, que considera três elementos distintos entre si, mas consistentes numa só substância.

Dessa maneira, a aquisição do conhecimento na epistemologia de Platão implica, necessariamente, a suprema experiência com *O Belo*, com o *Sumo Bem* e com a *Verdade* a um só tempo. Essa experiência seria o ponto máximo que deveria se dar o conhecimento e a experiência estética. A beleza, na concepção de Platão (2010, 210e, 211b), é imutável e sem vestígios de contradição, contingências, enganos ou verossimilhanças. É o que sugere Sócrates, ao falar sobre a natureza do Belo em *O Banquete*.

Quando alguém foi encaminhado até aqui na arte do amor, transferindo-se de contemplação em contemplação das coisas belas, fazendo-o numa progressão correta e regular, à medida que aproximar-se da meta das coisas do amor, terá a si numa visão extraordinária, bela em sua natureza [...], mas existindo sempre numa forma única, a qual é independente e por si, enquanto todas as coisas belas dele participam de um tal modo que, enquanto todas estão submetidas ao processo do vir a ser e ao perecimento, ele não se torna maior ou menor, não sofrendo a ação de nada. (2010, 210e, 211b).

Sob esse prisma da beleza e da ordem, Platão identifica a justiça como a virtude principal para a constituição da cidade, pois a mesma, como afirmamos, é um princípio organizador das incoerências no mundo dos sentidos ou das opiniões. Nessa definição, uma concepção incorreta a respeito da justiça tiraria a estrutura que torna possível a configuração republicana da cidade ideal.

Com a perspectiva de romper com a estrutura educacional da linguagem poética, Platão assume em *A República* uma metodologia dialética de desconstrução dos ensinamentos propostos pelos poetas. No Livro I, por exemplo, Platão (2001, 332b), lança uma crítica à Simónides, sustentando que ele, como representante de um modelo educacional, fala de modo impreciso quanto à definição do que viria a ser a justiça. “– Por conseguinte, Simónides falou, ao que parece, enigmaticamente, à maneira dos poetas, ao dizer o que era a justiça.” Simónides, assim como os outros poetas, apresenta uma linguagem que, por sua natureza, aceita a contradição em sua estrutura.

Assim, dentro da metodologia de Platão (2001, 332c), o mesmo procura corrigir logicamente a afirmação de Simónides, dando a entender que, por força da coerência de raciocínio, o poeta em questão talvez tenha dito: “O pensamento dele era, aparentemente, que a justiça consistia em restituir a cada um o que lhe convém, e a isso chamou ele restituir o que é devido”.

Ora, a implicação de uma concepção contraditória de qualquer afirmativa que se pretendesse verdade a ser posta em prática na cidade, sobretudo quanto à justiça, comprometeria o projeto político exposto em *A República*. Como dito acima, uma cidade nos moldes de *A República* não subsistiria como uma reprodução fiel do que é estabelecido pelo mundo das ideias, sem um padrão ético coerente ou exato.

Nesse sentido, o que denota isso é a reação dos interlocutores de Sócrates quando eles se descobrem em contradição, isto é, alguns se surpreendem, outros se decepcionam, e outros ainda se desesperam por terem pautado sua conduta moral a partir de uma ética mal-elaborada e, acima de tudo, prejudicial a si e a toda a cidade. Dessa forma, na perspectiva de Platão, podemos inferir que a morte de Sócrates é uma prova contundente do que a imprecisão da linguagem poética pode fazer à cidade, isto é, ser injusta com os seus cidadãos.

Os poetas e os três graus do conhecimento

O Livro X de *A República* representa o ponto alto da crítica de Platão às artes e aos poetas. Objetivando aplicar um argumento decisivo e expulsá-los da cidade ideal, Platão retoma o conceito de imitação, de modo diferente de como fora tratado no Livro III, no qual admite a imitação parcial desde que seja a imitação das virtudes. Ao falar da educação dos guardiães da cidade, Platão (2001, 395c) afirma: “Se

imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie.” Assim, Platão no Livro X de *A República* estabelece uma hierarquia entre os diferentes graus do conhecimento. Para tanto, ele impõe o critério de ideia universal, que servirá de modelo às ideias particulares.

Tomando como exemplo a ideia de cama, Platão identifica três graus do conhecimento desse mesmo objeto. O primeiro grau corresponde à realidade desse objeto, ou seja, é a ideia universal de cama. Nesse nível de conhecimento, não ocorrem, dada a sua natureza absoluta, incertezas ou ambiguidades do conhecimento. Nesse âmbito, a ideia não é uma imitação, é, antes, um modelo a ser imitado. Já o segundo grau do conhecimento, considerado inferior, é a ideia particular. Assim, quando um marceneiro fabrica uma cama, ele imita por meio da sua arte-técnica a ideia universal do mesmo objeto. Para Platão, o campo das ideias particulares é permeado de incertezas e instabilidade do conhecimento. Vale considerar que Platão reconhecia a importância das ideias particulares na hierarquia do conhecimento, visto o seu caráter intermediário ao conhecimento universal.

Seguindo nesta ordem, Platão (2001, 598b) estabelece um terceiro grau de conhecimento, que pode ser considerado como a imitação daquilo que já é uma imitação. “Considera então o seguinte: relativamente a cada objeto, com que fim faz a pintura? Com o de imitar a realidade, como ela realmente é, ou a aparência, como ela aparece? É imitação da aparência ou da realidade? – Da aparência.” Segundo Platão, esse nível de conhecimento corresponde, na verdade, ao estado de total ignorância do indivíduo. Ao retratar uma cama em sua tela, o pintor apenas simula a realidade desse objeto.

Nessa perspectiva, tanto os pintores quanto os poetas são produtores de falsas verdades, o que seria um problema para se estabelecer a exatidão no campo da ética e da justiça na cidade. Entendemos, assim, que para Platão (2001, 597e) não há distinção entre pintores e poetas “logo, também tragediógrafo será assim (se na verdade é um imitador) como se fosse o terceiro, depois de rei e da verdade; e bem assim todos os outros imitadores. – É provável. – Quanto ao imitador, chegamos, então, a acordo”.

Platão (2001, 598bc) descredencia a classe dos poetas por estarem distantes da verdade ideal, “por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir

apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição”.

Portanto, na perspectiva de Platão, os poetas assumiram uma função imprópria no campo do saber, cujo parâmetro – da imitação da aparente verdade – prejudicaria o *ethos* da cidade. Com esse julgamento, o filósofo não mais admitiria que os poetas continuassem ocupando e representando o padrão de pensamento e do conhecimento de modo geral que se produzia na sua obra *A República*.

Considerações Finais

Nos dias atuais, é comum desferir críticas referentes ao pensamento de Platão, devido ao fato de ele excluir as artes, sobretudo a arte poética da constituição da cidade ideal. Nessa esfera, algumas afirmações casuais, quando da defesa da arte como disciplina integrante do currículo da Educação Básica, recorrem ao discurso de Platão, compreendendo-se que a respectiva censura às artes e aos artistas, no Livro X de *A República*, fora motivada por meros caprichos de uma insensibilidade estética.

Dessa forma, a oposição platônica estaria embasada apenas no sentimento de preconceito contra a esfera das sensações humanas, em razão de uma perspectiva asceta, desumana e matemática referente à realidade. Ver Platão apenas por esse prisma seria, no mínimo, reduzir a qualidade do debate entre a importância da razão e dos sentidos na constituição da experiência humana, inclusive com as artes.

Com a ressalva da ideia de censura das artes objetivando uma reforma social a partir da educação, consideramos, neste artigo, que a negativa de Platão não foi necessariamente contra as artes no modo como a concebemos atualmente. Conforme analisamos, diferentemente dos dias atuais, os poetas na Antiguidade grega se constituíam como autoridades nos mais diversos campos do conhecimento. Nessa perspectiva, é necessário que se observe, atentamente, que, pelo título da obra, *A República*, há um fator subjacente, anterior ao conteúdo da mesma, isto é, Platão não tinha como objetivo principal tratar da arte poética, quer defendendo-a, quer acusando-a, salvo se os poetas assumissem um papel de onisciência nas mais diversas áreas da experiência humana. Ao que tudo indica, é o que ocorre em *A República*.

Observamos que a reforma política incorria necessariamente numa reformulação de conceitos éticos existentes, oriundos da tradição mítica,

sobretudo no que se refere à justiça. *A República*, que já pelo título esboça uma perspectiva política, inicia os seus diálogos nos Livros I e II, indagando sobre a questão da justiça, esboçando, desse modo, uma abordagem inteiramente ética. Entretanto, como se pode observar, a reformulação de conceitos puramente éticos dependia de uma reforma educacional, ou seja, de uma mudança na condição estrutural de preservação do pensamento mítico que se assentava na linguagem poética. Na perspectiva de Platão, a arte poética, como padrão educacional, estaria ocupando um lugar incompatível com a sua natureza, a qual se destina a proporcionar a experiência estética com *O Belo*, sendo que essa experiência não se traduz de modo conceitual.

Segundo os instrumentos teóricos apontados neste artigo, podemos concluir que a arte e a linguagem dos poetas, como padrão educacional, sustentando toda tradição mítica, não correspondia à exatidão do conhecimento na perspectiva de Platão e, por isso também, não poderia conduzir a ação correta em termos de justiça e concretização da cidade ideal.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica: Ética a Nicômaco, Poética*. Trad. de Leonel Vallandro et al. São Paulo: Abril, 1984. livro I e II. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/07/aristoteles_-_metafisica_etica_a_nicomaco_politica.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2015.
- HAVELOCK, Eric. *Prefácio à Platão*. Trad. de Enid Abreu Dobransky. Campinas: Papirus, 1996.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. de Jaa Torrano. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.
- PLATÃO. *A República*. 9. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Diálogos I Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução, textos complementares e notas: Edson Bini. Bauru: Edipro. 2007.

_____. *Diálogos III Fedro (ou do Belo); Eutifron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

_____. *Diálogos V O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da educação*. 3. ed. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: M. Fontes, 2004.

_____. *As Confissões*. Trad. de Wilson Lousada. São Paulo: M. CLaret, 2011.

SCOFIELD, C. I. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Trad. de João Ferreira de Almeida. 4. ed. Wisconsin Ave: Publicações Espanholas, 1993.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Borges B. Fonseca. 18. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

Submetido em 10 de janeiro de 2016.
Aprovado em 13 de agosto de 2016,