

O *lógos* dialético da *poíesis* platônica

Jovelina Maria Ramos de Souza
jovelinaramos@uol.com.br
Departamento de Filosofia, UEPA

No *Tratado do Sublime* (XIII, 1), Longino¹ retoma a *Politéia*, na intenção de mostrar que Platão concebe a noção de sublime como um prazer puramente intelectual. Ao distinguir o prazer intelectual do prazer do corpo, o filósofo concede ao primeiro o caráter de verdadeiro prazer (*hedonê aletheî*), enquanto concebe o segundo como incapaz de alimentar a alma dos homens de tudo o quanto eles necessitam para atingir a parte melhor de si mesmos². Além do prazer intelectual, haveria um outro caminho capaz de levar ao sublime: “a imitação dos grandes escritores e poetas do passado e com eles o espírito de emulação” (XIII, 2). Na Grécia, os grandes pensadores, diz Longino, foram influenciados pelo pensamento de Homero, porém o mais homérico de todos os escritores teria sido Platão, “que dessa fonte homérica fez derivar para si milhares de riachos” (XIII, 3).

¹ LONGINO. *Do sublime*. Trad. F. Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

² Em XIII, 1, Longino cita literalmente *Politéia*, IX, 586a1-b4, no sentido de marcar a diferença entre o *lógos* apaixonado do retórico romano Demóstenes e o *lógos* sério e majestoso do filósofo grego Platão, mostrando ao mesmo tempo que, a noção de sublime platônica, em nada é inferior a do sublime demostênico, cujo prazer é sensitivo e não intelectual. A passagem em questão é a seguinte: “Os homens, que não têm experiência nem de reflexão (*phronéseos*), nem de virtude (*aretês*), mas que freqüentam sem cessar os banquetes e outros lugares dessa espécie, são, a meu ver, levados para baixo e assim erram pela vida. Para o verdadeiro, para o alto, eles jamais levantaram os olhos, nem foram levados a isso. Eles não experimentaram um prazer seguro e puro (*oudè bebaïou te kai katharês hedonês egeúsanto*); mas, como bestas de pastagem, o olhar sempre para baixo, curvados para a terra e as mesas do festim, eles pastam empanturrando-se de alimentos e copulando; e para gozar mais, dando coices e empurrando uns contra os outros com chifres e cascos de ferro, eles se matam por causa de seu insaciável desejo”.

Nessa imagem do filósofo nos deparamos com a mesma impressão que nós, leitores modernos de Platão, temos diante de seus diálogos, a de tratar-se de um profundo conhecedor das epopeias de Homero. Mas, o estar entranhado pelo espírito da poesia homérica não significa, para Platão, aceitá-la simplesmente. Como já o reconhece Longino, o filósofo passa a

disputar o primeiro lugar, com toda coragem, contra Homero, como um jovem rival contra um homem já admirado, talvez com mais ardor e como um lutador de lanças, mas não sem proveito! (XIII, 4).

A disputa aqui, evidentemente, é pelo posto de educador da cidade. Contenda própria da época, na qual poetas, sofistas, políticos, retóricos e filósofos, disputavam entre si o saber e o poder na *pólis*³. Mas a querela entre a poesia praticada pelos poetas e a poesia pensada dialeticamente⁴ por Platão não é tão simples como se poderia pensar. A oposição não ocorre entre a filosofia de um lado e a poesia de outro, nem se trata de uma condenação de aspectos formais da poesia, que fora do contexto grego classificaríamos como “artísticos”, “estéticos” ou “da ordem do belo”. O problema surge no espaço em que a matéria de ambas de algum modo se confunde, melhor, se choca. Ao criticar a poesia homérica, na *Politéia*⁵, Platão, a nosso ver, está focado no *lógos* que ela contém, não no canto, no ritmo, na métrica⁶, ou qualquer outra forma

³ Acerca dessa questão, ver: SOUZA, J. M. R. “Platão e Isócrates: entre filosofia e retórica”. *Kriterion* 102. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia/FAFICH, 2000, p. 97-110.

⁴ Contrariamente ao que pensa Nietzsche, para quem a querela de Platão contra Homero significa “o completo, o genuíno antagonismo” (NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, 25, 34-35. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002), acreditamos que seu confronto com os poetas faz parte de um projeto pedagógico maior que inclui pensar a poesia submetendo-a aos critérios discursivos de questionamento e reflexão.

⁵ Edição de referência: PLATON. *La République*. Traduction par G. Leroux. Paris: GF Flammarion, 2002.

⁶ A preocupação do filósofo em mostrar que a poesia é puro *lógos*, leva Sócrates a argumentar do seguinte modo com Cálicles, em *Górgias*, 502c6-8: “Se alguém retirasse do conjunto da poesia (*poiéseos*) o canto (*mélos*), o ritmo (*rhuthmòn*) e o metro (*métron*) restariam alguma outra coisa senão palavras (*lógoi*)?”

exterior de defini-la⁷. É isso que significa considerar que a poesia não se reduz a um prazer meramente sensitivo, pois ela contém uma discursividade, expressa um pensamento (idéia), e é isso que nela é permanente enquanto alimento da alma.

A partir dessa constatação, a de que o foco é o conteúdo, não a forma poética, nós nos propomos a refletir sobre o aparente paradoxo de mostrar um Platão, ao mesmo tempo, leitor atento da obra de Homero e crítico veemente de sua poesia.

Se pensarmos na estrutura dialógica dos escritos platônicos, podemos afirmar que, dada a oralidade que marca o modo como seus diálogos são compostos, de uma certa maneira, as citações platônicas de Homero, estão ainda muito próximas “do período onde os rapsodos eram os únicos depositários da *Iliada* e da *Odisséia*” (Labarbe, 1987, p. 22). A tessitura da *Politéia*, diálogo onde o filósofo tematiza a poesia, é, ela mesma, poética, tanto nas inúmeras referências aos poetas como nos elementos dramáticos que compõem a estrutura de seus diálogos⁸. Platão se dá a prerrogativa de refletir sobre a poesia (sobre o *lógos* dela) da forma mais poética possível e isso marca o seu estilo, diante dos pensadores de sua época⁹.

⁷ Embora, em Platão, a poesia atinja sua plena racionalidade, no entanto, é Górgias, o sofista, o primeiro a pensar a poesia como *lógos*, como discurso ordenado. No *Elogio de Helena*, ele afirma: “toda a poesia (*poiesin*) considero e nomeio um discurso que tem métrica (*lógon ekhónta métron*)” (9, 21). A poesia, para Górgias, é um discurso com uma forma exterior ajustada às regras de composição de seu produtor, o *poietés*. GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. M. C. M. N. Coelho. In: *Cadernos de Tradução 4*. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, 1999.

⁸ A nosso ver, Platão é um *poietés* que emprega com a maior desenvoltura em seus diálogos as técnicas da poesia. Como os poetas empíricos, Platão cria personagens, estabelece uma trama, marca os movimentos em cena, recorre a imagens, fabrica mitos, inventa palavras, inaugura modos diferenciados de pensar, permite-se retomar um diálogo do mesmo ponto onde o interrompeu (*Sofista – Teeteto*), reforça a retórica de seus personagens, utiliza-se das mais variadas formas de narrativas em um jogo que é ao mesmo tempo o do poeta e o do dialético. Ao escrever sob a forma de diálogo, Platão pensa interrogativamente, dá forma ao pensamento, torna possível o exercício da dialética através dos elementos dramáticos da poesia.

⁹ A exemplo do *Sobre a natureza*, de Parmênides, escrito sob a forma de poesia épica. Mas apesar da linguagem metafórica e do uso abundante de figuras míticas, sobretudo no Proêmio, seu raciocínio é rigoroso, permitindo essa mescla que há no filósofo-poeta, e que falta no poeta “empírico”, segundo os critérios platônico e parmenídico, entre o processo do pensar, do conteúdo, da formulação e da explicitação. Como Parmênides, Platão insere na sua prosa poético-filosófica, a experiência especulativo-

O surpreendente na crítica de Platão a Homero, observa Labarbe¹⁰, é o modo diferenciado como o filósofo cita o poeta ao longo de sua obra. Uma de suas técnicas consiste em retomar, freqüentemente, em diferentes diálogos, trechos de versos e de fragmentos de versos já utilizados anteriormente para reforçar um outro argumento. O mais interessante nas citações homéricas de Platão é que, embora elas se encontrem em diálogos de fases diferenciadas, continuam recebendo o mesmo tratamento. Ao retomar um trecho já citado, o filósofo se permite resgatá-lo do mesmo ponto onde o abandonou anteriormente. As transformações ocorridas de um diálogo a outro, acompanham as exigências de seu método e as variações de suas teorias, não alterando a estrutura dos trechos mencionados. Outra técnica empregada nas citações platônicas consiste em voltar-se para as mesmas passagens, sem repetir os mesmos trechos, mas fazendo contínuas referências aos episódios contidos neles.

Interessa-nos, no presente estudo, observar o conteúdo dessa crítica na *Politéia*, diálogo onde Platão emprega fragmentos da *Iliada* e da *Odisséia* para reforçar sua crítica a poesia. Sabemos que, nessa obra, Homero ocupa uma posição de destaque, “mestre da educação, pólo da vida intelectual, ele representa o inimigo mais sério que o filósofo deve dominar para fazer aceitar suas visões revolucionárias” (Labarbe, 1987, p. 137). Ao dirigir sua crítica especificamente à poesia homérica e não à dos trágicos em geral, Platão parece querer atingir a imagem do ideal do poeta-educador que Homero

argumentativa, permitindo um elo de continuidade entre as duas tradições, a do *múthos* e a do *lógos*, ao mesmo tempo em que realiza, na escrita de seus diálogos, a imbricação entre a natureza conceitual da filosofia e a imagética da poesia.

¹⁰ LABARBE, J. L. *L'Homère de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

representa em toda a Grécia, assim como questionar a *paideia* transmitida pelos poetas e reivindicar para a filosofia o primado na formação ético-política dos cidadãos¹¹.

A *Politéia* seria o resultado dessa tentativa de apontar, na *Iliada* e na *Odisséia*, sobretudo na *Iliada*, tudo o quanto considera nocivo para a educação dos futuros guardiães da cidade. Nas inúmeras citações e alusões a Homero nesse diálogo, Platão parece apontar “as diferenças fundamentais que existem entre o mundo de Homero, poético por excelência, e esse, fruto da razão, que ele sente se agitar nele” (Labarbe, 1987, p. 404).

Ao se afastar de Homero, Platão teoriza a possibilidade de uma poesia, cujo *lógos*, discursividade, palavra, seja filosófico, e não que ela siga, necessariamente, o paradigma da filosofia. Ao pensar a poesia como algo a ser buscado através da dialética, da atitude crítica e elucidativa, ele critica não a beleza dos versos homéricos, aos quais se rende com o maior entusiasmo, mas os valores e as concepções (idéias) neles implícitos, por temer seus efeitos no espírito dos jovens. O filósofo jamais fica indiferente aos versos do poeta, mas se dá o direito de avaliá-los, enquanto matéria para a *paideia*, como negativos ou positivos para a formação do caráter ético-político dos atenienses.

¹¹ Colli defende que Platão, ao dar à dialética e à retórica uma aparência não mais articulada, mas escrita, inventa o diálogo como gênero “literário”. Esse novo modo de exposição escrita, que Platão chama de “filosofia”, trata “de temas abstratos e racionais, *eventualmente* estendidos, após a confluência com a retórica, a conteúdos morais e políticos” (p. 92) (grifo nosso). O argumento seria perfeito, se Colli não cometesse o equívoco de afirmar a *práxis* ético-política do filósofo em Platão, como uma *eventualidade*. Mas acerta ao considerar a obra escrita de Platão como um *lógos* “vertido em obra literária” (p. 71). Resultante da dialética viva, concreta, puramente oral de Sócrates, a dialética escrita platônica traz o diferencial de ser um discurso pensado por um único homem, que “diz” através do *agon* entre seus personagens, o que é diferente, antagônico, e nem por isso incompatível, entre o *lógos* do filósofo e o de seus adversários (COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Trad. F. Carotti. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1996).

Mesmo no Livro X, onde é explícita a regulação da poesia por valores ético-políticos, o mesmo reconhece a Glaucón que, “esse poeta [Homero] foi o educador (*pepaídeuken*) da Grécia” (X, 606e2-3). Platão considera louvável a atitude dos encomiastas do poeta, ao tomarem seus ensinamentos como modelo para a administração e a educação da vida humana. Afinal, “Homero é o maior dos poetas (*poietikótaton*) e o primeiro dos tragediógrafos (*prôton tôn tragodopoiôn*)” (X, 607a2-3).

Mas Platão não é de todo condescendente com o poeta. Em momento algum de sua investigação este deixa de levar em consideração a prescrição determinada anteriormente, no Livro III, 398a1-b5, acerca do tipo de poesia a ser mantida na cidade idealizada. Segundo esses preceitos, apenas os hinos aos deuses e os elogios dos homens de bem serão aceitos, caso contrário, prazer (*hedoné*) e dor (*lúpe*) reinarão na cidade e não lei (*nómos*) e argumento coletivo (*koiné dóxantos*). Para o filósofo, não basta sentir-se seduzido pela poesia de Homero, mas, antes, é necessário provar sua utilidade para a cidade e para a vida humana (X, 607d9).

Não é toda a poesia que é refutada por Platão, mas somente aquela cujo criador acolhe a Musa dedicada apenas ao prazer, na lírica ou na epopéia (X, 607a5-6). O filósofo sistematiza as antigas críticas de cunho religioso e moral aos mitos homéricos e funda seu julgamento sobre uma reflexão profunda no tocante à própria essência da poesia, com o objetivo de mostrar que, “a poesia é *lógos*, é expressão e pensamento, e é como tal que nós devemos julgá-la” (Duchemin, 1955, p. 18)¹².

¹² DUCHEMIN, J. Platon et l'héritage de la poésie. *Revue des Études Grecques* (1955) p. 12-37.

Por trás da crítica platônica, esconde-se a preocupação em avaliar com precisão o conteúdo do discurso de Homero e dos demais poetas trágicos que “conhecem todas as artes (*tékhnas*), todas as coisas humanas em relação com a excelência (*aretèn*) e o vício (*kakían*) e, evidentemente, todas as coisas divinas” (X, 598e1-3). Fazer da poesia objeto de reflexão é, para o filósofo, reconhecer sua dignidade e sua função na formação do espírito grego.

Para o modo como as coisas são aqui consideradas, em que a tensão entre filosofia e poesia está circunscrita aos elementos que em ambas teriam uma função formadora, é fácil perceber em que sentido Platão concede ao *lógos* filosófico um posto superior na hierarquia de saberes que essa discussão gerou. É o método de pensar filosófico, a maneira como este se organiza tendo em vista a rigorosa exposição da verdade que o torna mais propício à definição das coisas. A favor de seu argumento, Platão defende que a retórica filosófica tem, por seu caráter demonstrativo, clareza e solidez, elementos necessários para quem quer ensinar e não apenas persuadir, como a pura poesia.

O submeter a poesia ao seu desejo de torná-la filosófica (*Fedro*, 278b3-4), em Platão, é dar ao discurso racional, *no* e somente *no* espaço acima determinado, o poder de legislar sobre o discurso poético¹³. É claro que isso é válido para o filósofo (educador) que faz poesia (educa por meio dessa forma de expressão). Platão reforça os fundamentos de sua defesa de uma poesia filosófica, no Livro X da *Politéia*, através da crítica aos discursos do poeta Homero de um lado, e dos sofistas Protágoras e Pródico,

¹³ Platão só concebe uma arte da palavra, seja ela poesia ou retórica, se for conduzida por um princípio dialético: o da verdade como um valor a ser buscado além do aspecto formal do próprio discurso, nas suas entrelinhas, naquilo que ele tem a dizer, na coerência de seu conteúdo. Tornar o discurso da poesia filosófico, é, para ele, a única maneira capaz de “influenciar as almas pela palavra (*psukhagogía tis dia lógon*)” (*Fedro*, 261a9).

de outro. Nesse trecho do diálogo, Platão, critica a arte da mimética (*mimetiké*)¹⁴, pelo fato de a mesma encontrar-se afastada da verdade, o que supõe, na argumentação do filósofo, um recorte lógico do *lógos* poético. Nesse horizonte, tanto faz Homero ou sofistas, a *mímesis* não passaria de uma imagem (*eídolon*).

A Homero faltariam os mesmos atributos exigidos por Platão aos sofistas, o conhecimento necessário (suposto que sejam todos educadores) para atingir a verdade, apegando-se unicamente ao aparente, à imagem. Ao mimetizar a imagem da virtude (*eidólon aretês*) e dos demais temas de suas composições, Homero afasta-se da verdade, por dar uma aparência real, através das palavras, a cada uma das artes descritas em seus cantos (X, 600e5-601b6).

É diante da divergência entre as exigências de seu projeto filosófico-político e uma poesia aplicada a finalidades pragmáticas e desprovida da reflexão prévia, que nosso filósofo passa a pensar em uma poesia, cujo conteúdo (não exatamente a forma) seja norteado a partir de princípios¹⁵. Abandonando o fim imediatista que a nortearia então, a poesia, tal como Platão a pensa, deixaria de ser mero objeto de encantamento e persuasão para tornar-se reflexão, o que significa aqui, apenas, que ela veicula pensamentos.

A filosofia é, pois, o meio encontrado pelo filósofo para realizar a passagem de uma poesia puramente mimética, quase “empírica”, descritiva, para um estágio superior em termos de busca da representação da verdade. Submetida a esta perspectiva filosófica, esta seria, finalmente, aceita na cidade, pois estaria apta a mostrar sua

¹⁴ Pensando a *mímesis* sob o domínio da *práxis*, Platão exige que, ao tornar-se discurso, argumentação (*lógos*), a poesia de natureza mimética, voltada unicamente para o prazer, deva provar a necessidade de sua existência em uma cidade dirigida pelas boas leis (X, 607c4-5).

¹⁵ Não esqueçamos que, para qualquer época, a forma poética é e sempre será livre. Aqui a filosofia jamais poderá interferir.

utilidade, como *paideia* que se pretende que ela seja, tanto na vida pública, como na vida privada (X, 606d6-e1). Efetuada essa mudança “material” (ontológica) de orientação no processo do fazer poético, Platão bane da cidade, não todos os poetas, mas mais especificamente, aqueles cujas produções são feitas exclusivamente com *mimesis* reprodutiva, logo, um desvio do sentido autêntico da *poiesis* (produção).

Essa questão é a que aparece no temor de Platão quanto à influência da poesia sobre a alma dos ouvintes. Ele se preocupa com o modo como a *dynamis* persuasiva do discurso poético afeta a alma, fazendo-a tomar o verossímil pelo verdadeiro. Nessa distância entre o verossímil e o verdadeiro, entre a ficção e o real desenvolve-se a preocupação platônica em propor à poesia de sua época, a dialética como parâmetro, tanto para a pesquisa intelectual como para a conduta ético-política; princípios, valores, modos de pensar, falar e agir que, norteados pela perspectiva dialética, passariam a ter consistência teórica, filosófica.

Retornando ao Livro III da *Politéia*, observamos que nele, Platão privilegia a *mimesis* exercida como *praxis*, e cuja influência leva os homens, desde a infância, a um tipo determinado de mimetização, voltada para “a coragem (*andreious*), a prudência (*sóphronas*), a piedade (*hosious*), a liberdade (*eleuthérous*) e todas as qualidades dessa espécie” (III, 395c5-6), afastando-se de tudo o quanto é desonroso e vil. Embora a mimese que atua na formação ético-política do cidadão, seja mais importante para Platão, a *mimesis* entendida como *poiesis* é um fator decisivo para demarcar os gêneros de expressão narrativa utilizados pelos poetas e, posteriormente, pelos retóricos, sofistas, historiadores e, até mesmo, os dialéticos, que modelam suas condutas, sustentados na prática das virtudes. Ao criticar a mimese, nesse diálogo, Platão está

mais preocupado com a formação psicológica, ética e política dos cidadãos do que com a recusa de uma modalidade de composição da narrativa.

Sem dúvida, o que Platão recusa no gênero poético, assim como nas demais artes que utilizam a mimese em sua produção, é o fato de elas serem potencialmente reprodutivas e geradora de imagens, ao invés de representarem a realidade. O que Platão realmente questiona e reivindica no discurso do poeta é que o mesmo adote uma perspectiva em que o pensamento se mostre mais, não só como elemento partícipe no processo que a *poíesis* envolve, mas que ele emergja como o seu hegemônico. Platão reconhece que escapa ao alcance de suas próprias teorias, o fato de essa arte trabalhar com imagens. Isso mostra nele a consciência das diferenças específicas contidas nas formas de expressão filosófica e poética. Diante dessa aporia, ele propõe a expressão do racional (*lógos*) na imagem poética. Suas críticas aos gêneros narrativos, na verdade, significam um procedimento de defesa, o de buscar plenas possibilidades para a poesia, o que só é possível, para ele, por meio de uma produção, no mínimo, análoga à filosófica.

Ao aproximar-se da filosofia, a poesia alteraria a matéria do seu discurso, tornando-o pleno de significações e não mais uma rede de simbolismos vazios. Isso levaria seu produtor, o poeta, a praticar um gênero de mimese superior, o que deve poder repercutir na própria escolha de suas produções. Um bom poeta, por exemplo, não se ocuparia com a reprodução de ações infames, zelando para que seus personagens transmitam, através do discurso e das ações, um caráter e uma conduta exemplares. O poeta ofereceria, então, a imagem de uma poesia cujo modelo reproduz “atos de firmeza

e bom senso” (III, 396c6-7), identificando-se, portanto, com o ideal de poesia traçado por Platão na *Politéia*.

Ao cobrar uma postura filosófica dos poetas, Platão parece querer levá-los a refletir a respeito da validade de seus próprios ensinamentos. Ao se voltarem para suas práticas, eles passariam a questioná-las e a cobrar com mais precisão e rigor o que podem extrair de si mesmos e de sua arte, o que daria a elas uma dignidade que, até então, não teriam gozado.

Platão procura marcar sua oposição ao *lógos* dos poetas por os considerar, a um só tempo, criadores de narrativas fabulosas e educadores, aliás os mais tradicionais na Grécia. O antagonismo do filósofo frente aos poetas é resumido por meio de Sócrates no *Fédon*¹⁶, quando Platão distingue, na verdade, dois *lógos* possíveis para a poesia. Diz Sócrates: “O poeta (*poietèn*) para ser verdadeiramente poeta (*poietès*) deve criar ficções (*poieîn múthous*) e não argumentos (*lógous*)¹⁷ (61b3-4). A atividade do poeta é, como já nos referimos acima, produtiva e não reprodutiva. Ele não é um copista de grandes obras, mas produtor (*poietés*) das mesmas.

O mais relevante nesse trecho do diálogo é o fato de nele, Platão distinguir com clareza o que considera a *poíesis* irrefletida do poeta e a que surge da crítica filosófica.

¹⁶ A edição de referência do diálogo utilizada por nós é a da GF Flammarion, traduzida por M. Dixsaut, cotejada com a editada pela UnB, traduzida por M. T. S. Azevedo.

¹⁷ Azevedo destaca, na *nota 9* do *Fédon*, que esse trecho do diálogo é muito importante para compreendermos a teoria estética dos gregos, pois nele Sócrates ressalta literalmente que: “o essencial da poesia não é ‘fazer versos’ (*lógoi*) mas sim ‘criar ficções’ (*múthoi*)” (PLATÃO. *Fédon*. Trad. M. T. S. Azevedo. Brasília: UnB, 2000, p. 120). Já Dixsaut, na *nota 45* do *Fédon*, observa que a distinção entre *múthos*: narrativa, ficção, história e *lógos*: discurso racional e verdadeiro, torna-se precisa com Platão, como podemos encontrar no *Timeu*, 26e, onde a oposição ocorre entre a narrativa forjada (*plasthénteis múthos*) e o discurso verdadeiro (*alethinòs lógos*). Para reforçar seu argumento, ela mostra, por exemplo, que na palavra de Verdade, da deusa de Parmênides, é indistinto o uso de *múthos* e *lógos*. Já em Platão, a distinção é muito clara, e sem nenhuma sinonímia, como no *Fédon*, onde Sócrates chama de *múthoi* (61b), e não de *lógoi* (60d), como Cebes, as fábulas de Esopo, por considerá-las uma ficção. A mesma contraposição encontramos no *Górgias*, 523a, onde Sócrates conta um mito, que para ele é um *lógos*, e que para Cálicles é um *múthos*.

Segundo essa ótica, Sócrates mesmo seria um *poietés*¹⁸ que, recorrendo às fábulas de Esopo para ilustrar as suas composições (*poiémata*), não se deixa contaminar pelo perfil de um tradicional contador de mitos (*muthologikós*) (61b5)¹⁹. Sócrates utiliza o *múthos* como um meio de expressão para dar sustentação ao seu *lógos*. Nesse ajuste entre o *múthos* e o *lógos*²⁰, o mito torna-se o mais verossímil possível, pois sustentado por um discurso racional e filosófico.

Deve estar claro que na crítica platônica à poesia, não existe, propriamente, uma negação categórica do fazer poético. Ao retomar as imagens contidas nos mitos poéticos e inseri-las na sua concepção particular de *poíesis*, Platão embeleza a filosofia e busca dar à poesia a consistência que ela necessitaria caso devesse merecer o posto de centro irradiador do saber na cultura helênica. A proposta de Platão não visa suprimir a narrativa mítica. Pelo contrário, o mito é parte constitutiva de seu método. Em seu projeto de formação do cidadão, por meio da dialética, na *Politéia*, ele defende “uma educação pela palavra (*lógo paideúomen*) como fazem as pessoas que contam uma história (*mútho muthologoúntés*)” (II, 376d11-e1).

A narrativa mitopoética é, para Platão, um recurso retórico legítimo na realização de seu “método”. A flexibilidade do mito propicia a aplicação da própria dialética. Mas

¹⁸ Sócrates é um tipo de *philósophos*, como posteriormente será Platão, que ao vê todos os seus recursos argumentativos se esgotarem não se acanha em oferecer a seus interlocutores uma imagem do que parece ser a verdade. Nesse sentido, ambos são *poietai*, cujos *múthoi* comportam um *lógos* filosófico e não puras ficções.

¹⁹ Nessa passagem do *Fédon*, Sócrates alega não ter dom para inventar histórias, ele não é um *muthologikós*, embora ao final do diálogo (108c6-115a8), ele conte aquele que é considerado o mais belo mito da obra de Platão, o mito sobre o destino das almas após a morte, realizando nesse relato, a conciliação entre os dois extremos: o do *múthos* e o do *lógos*. Contando um “mito verossímil” (*eikós múthos*) (29d, 59dc, 68d), sustentado algumas vezes por um “discurso verossímil” (*eikós lógos*) (30b, 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 90e), Sócrates consegue efetuar a intermediação entre a ficção enganosa do mito e o discurso verdadeiro, tal como encontramos no *Timeu*, 29d, ou na *Politéia*, II, 376d e III, 415c-d.

²⁰ Naquilo que Platão chama de *muthología* (narrativa fictícia, em *Politéia*, II, 382d1 e III, 394b10; *Hípias Maior*, 298a4; *Político*, 304d1; *Leis*, VI, 752a2; ou mais especificamente, estudo das narrativas alegóricas, em *Fedro*, 243a4; *Crítias*, 110a3; *Leis*, III, 680d3).

se Platão se mostra favorável ao uso do mito para sustentar os argumentos de suas proposições filosóficas, no entanto, não admite ser confundido com um contador de mitos (*muthólogos*) (III, 392d2; 398b1). Dixsaut, na Introdução ao *Fédon*, mostra que Platão não “se serve do *lógos* para contar uma história, um *múthos*, se passando pelo autor” (1991, p. 75)²¹. Pelo contrário, Platão emprega as imagens míticas como matéria do discurso racional e, nessa apreensão, o mito termina assumindo, no *Górgias*, por exemplo, a forma de um *lógos*, de uma história verdadeira (523a1-3). Para Canto-Sperber, ao reconstituir os relatos dos poetas na sua prosa filosófica, “Platão quer, sem dúvida, destacar a verdade simbólica e as conseqüências morais do mito que ele expõe” (Nota 249 à *Górgias*, 1987, p. 356)²². A crítica platônica à poesia é sustentada, principalmente, pela extrema preocupação com o papel representado pelo mito, na formação ético-política do homem grego²³.

Trazendo a filosofia para a poesia, Platão engrandece o discurso poético. Sua reflexão não visa desqualificar o pensamento poético, mitológico e fabulador, apresentando-o como sendo em si mesmo inferior ao pensar filosófico. Em Platão é possível notar, por sinal, mais uma aproximação que uma separação entre essas duas formas de engendrar discursos. Isso porque, por um lado, para o filósofo, que iniciou-se como poeta, o mito sempre foi parte integrante da estratégia de exposição de suas idéias. Por outro lado, foi o filósofo, e “ex”-poeta²⁴ o primeiro que, talvez por ter

²¹ PLATON. *Phédon*. Traduction par M. Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

²² PLATON. *Gorgias*. Traduction par M. Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1987.

²³ Para Canto-Sperber, Platão teme, tanto na poesia como na retórica, a pretensão educativa e política de ambas, visto o fato de as mesmas não se encontrarem “fundadas sobre um saber racional mas, todavia, pretenderem ser fontes de verdade e ter a mesma universalidade que a filosofia ou a ciência” (Nota 167 a *Górgias*, p. 343-344).

²⁴ Platão é, por formação, um poeta; concordamos com Nietzsche, que sustentado principalmente nos testemunhos de Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 5; 37), vê nele um misto de filósofo e artista (NIETZSCHE, F. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Traduit par O.

exercido a arte do *poietés*, soube tirar todas as conseqüências, boas e más, da expressão poética, explorando suas possibilidades e apontando sua limitações.

Poderíamos dizer, para encerrar, que, em Platão, convivem duas personalidades: a do poeta e a do filósofo. Ambas se ajudam mutuamente e dão equilíbrio ao seu pensamento. Graças a isso, o filósofo, como na alegoria da caverna (VII, 514a1-521b11), escolhe melhor as imagens sensíveis que simbolizam e tornam “visíveis” o que ele pensa em conceitos que não se deixam perceber para seres mundanos; e, enquanto poeta, cria imagens que deixam ver ao pensamento.

Berrichon-Sedeyn. Combas : L'éclat, 1991, p.18-23) que, bem antes de tornar-se um *philósophos*, já se mostrara um autêntico *philótekhnos*.