

A EDUCAÇÃO VIRTUOSA COMO EXCELÊNCIA NA PÓLIS

[VIRTUOUS EDUCATION AS EXCELLENCE IN THE POLIS]

Wesley de Jesus Barbosa

wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

Licenciado em História e bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia e doutorando em Filosofia pelo PPGFIL-UFES. Doutorando em Psicologia pelo PPGP-UFF.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.2199](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2199)

Recebido em: 07 de agosto de 2020. Aprovado em: 15 de agosto de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 153-175

ISSN 1984-5561 – DOI: [10.25244/tf.v14i1.2199](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2199)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger – Fluxo Contínuo



Resumo: A virtude como excelência na pólis grega constituir-se-ia fundamento da educação segundo os pressupostos pedagógicos desenvolvidos por Sócrates. Assim, a poesia por sua característica inventiva e fantasiosa não serviria a uma educação dos cidadãos por corromper a alma, principalmente, dos mais jovens. E se a ação do indivíduo corresponderia a sua atuação no todo da pólis, a corrupção de sua alma seria extremamente perniciososa à cidade. Porém, apesar dos ataques à cultura poética grega, Sócrates/Platão utilizavam de elementos literários, poéticos, na sua forma de conduzir sua pedagogia virtuosa. Apesar da severa crítica à poesia nos livros II, III e X de *A República*, é de se supor que existia uma poesia útil aos desígnios da cidade, assim como uma forma do discurso que conseguisse penetrar nos interstícios da retórica dos sofistas e poetas, e desmascará-la a partir de seu âmago. O artigo procurará investigar como a crítica à poesia feita por Platão tem como pano de fundo para se desenvolver, a própria poesia, presente no uso de recursos poéticos bem intrigantes, como: mitos, alegorias, diálogos, metáforas, ironia, sarcasmo, etc.

Palavras-chave: Sócrates. Virtude. Pedagogia e poesia.

Abstract: Virtue as excellence in the Greek polis would constitute the foundation of education according to the pedagogical assumptions developed by Socrates. Thus, poetry, due to its inventive and fanciful characteristic, would not serve to educate citizens because it corrupts the soul, especially of the youngest. And if the individual's action would correspond to his performance in the whole of the polis, the corruption of his soul would be extremely harmful to the city. However, despite attacks on Greek poetic culture, Socrates / Plato used literary and poetic elements in their way of conducting their virtuous pedagogy. Despite the severe criticism of poetry in books II, III and X of *The Republic*, it is assumed that there was poetry useful to the city's designs, as well as a form of discourse that could penetrate the interstices of the rhetoric of the sophists and poets, and unmask it from its core. The article will seek to investigate how Plato's criticism of poetry has as a background to develop, poetry itself, present in the use of very intriguing poetic resources, such as: myths, allegories, dialogues, metaphors, irony, sarcasm, etc.

Keywords: Socrates. Virtue. Pedagogy and poetry.

INTRODUÇÃO

O artigo discutirá como a poesia pode ser perniciosa à educação dos jovens da cidade ateniense, assim como enveredará pelo imbróglio de se o poeta é um imitador, um falsário e deveria ser banido da cidade; e, ora, por que Platão buscou recursos estilísticos, no mínimo, ambíguos, imaginativos, metafóricos, como o mito e o diálogo? Pois, “é de se perguntar se em algum momento Platão quis mesmo expulsar da cidade perfeita a arte ou apenas a formação da alma baseada nela, ou seja, o costume de se ter a arte como leitura da realidade, como fonte de verdade.” (COELHO, 2005, p. 01). Para isto procuraremos discutir o conceito de virtude em Platão e buscaremos os sedimentos argumentativos no *Protágoras* e n’*A República*, em que explicaremos como o conceito de virtude se distânciava de uma noção moralizada para adentrar na concepção grega do termo, remetendo ao sentido original da palavra como excelência. Ou seja, virtuoso é aquele que se dedicou a ser aquilo que é, de forma a ser da melhor forma que possa ser para o bem da cidade. O indivíduo na pólis não é uma individualidade livre numa solidão egoística, ele é a própria cidade. O homem grego é a sua comunidade, não se distânciava dela, porque a felicidade é a alegria de ser os eventos desta grande alma que é Atenas. O que o constitui não é um eu, mas a própria coletividade do grupo cidadão. Assim, virtude é excelência, não para o louvor de um ego, mas para o bem conduzir da cidade. O soldado será aquele que desenvolverá essa forma de ser até o limite do extraordinário, do perfeito, do sublime, do belo, do útil, de maneira a ser lembrado e seus serviços convocados para a proteção da cidade.

Destarte, é curioso perceber pela leitura e reflexão do filósofo grego, que sua estratégia para expor suas questões é deveras peculiar. E, daí, avançamos para a segunda parte, de, se Platão seria um poeta, ou um filósofo-poeta. Isto porque para remeter-se aos seus grandes problemas, haja vista a alma, a verdade, o justo, o grego, usa de alegorias, metáforas, mitos; lança mão de uma série de recursos, que longe da dureza do cálculo, envolvem os partícipes dos diálogos, chamam atenção e reestruturam as bases argumentativas dando mais sustentação ao discurso, ao mesmo tempo, que, didatiza o saber ali elaborado. Esquemas ou imagens, distantes de uma realidade em si mesma verdadeira, como se fosse uma factualidade exímia, inventam novidades pedagógicas que se afastam do mundo para retomá-lo numa explicação. Há uma estética no texto platônico, há um belo que se joga, parece, propositalmente, como estilo e pedagogia.

A criatividade do professor Sócrates não deve ser tolhida, mas a contradição que se aponta é, pois, a de que a poesia não teria grande serventia à educação virtuosa da cidade, pois falseia a realidade, porque Homero não distingue realidade de poesia e envolve emocionalmente os ouvintes, e perigosamente, os mais jovens, pelo canto dramático dos Aedos e Rapsodos. “Na República, a poesia e a tragédia tradicionais são os principais culpados por coisas ruins, injustas, falsas e feias da cidade, porque desenham retratos que representam deuses, heróis e seres humanos como personificando personagens éticos diversos e conflitantes.” (BOTTER, 2018, p. 25).¹ Até Platão, a educação grega como transmissão cultural dos feitos dos grandes heróis, da História, do passado, vislumbrava-se atos encenados pela poesia e o teatro. E, tanto a poesia épica quanto a tragédia passam por uma severa crítica em *A República*. Não é intuito deste trabalho, colocar Platão de um lado, contra a poesia, e os poetas e filósofos da poesia do outro, contra Platão, como a fundar uma dicotomia e durante o percurso do texto acabar-se por advogar em favor de um dos pólos. Ao contrário, pretendemos sair do discurso que simplifica e reduz para enriquecer o debate levantando hipóteses que instiguem o pensamento e a investigação.

¹ In the R. traditional poetry and tragedy are the major culprits for bad, unjust, false, and ugly things in the city, because they draw portraits depicting gods, heroes, and humans as embodying diverse and conflicting ethical characters. (BOTTER, 2018, p. 25)

Ora, Sócrates, mesmo sabendo das distorções provocadas pela poesia na educação, não teria buscado, como recurso pedagógico para o seu educar, precisamente a linguagem que os gregos estavam acostumados ou habituados a ser educados, ou seja, a poesia? Por que, se não usasse das alegorias e metáforas e referências aos deuses, teria conseguido ser tão persuasivo? Foi poeta na necessidade de ser pedagogo, para na sua empreitada, conseguir explicar sobre os perigos da poesia? Como adverte Coelho, a alma ateniense estava profundamente envolvida com a poesia numa tradição que se repetia já há milênios.

A Grécia clássica ainda não disseminava o conhecimento, seja qual fosse, através dos escritos, dos livros. A poesia era a maior ferramenta de propagação do saber filosófico ou mesmo das coisas mais simples do cotidiano daquele povo. [...] A poesia assume uma função tida indispensável na Grécia Clássica, já incorporada na cultura e maneira de ensinar do povo. [...] Platão é cuidadoso em não apenas dizer que a filosofia haveria de ocupar a função da poesia, mas tenta paulatinamente, no livro X, provar a inutilidade da poesia ou, melhor ainda, que essa produz patologias na alma humana. (COELHO, 2005, p. 02).

Nesse sentido, a terceira parte do artigo perseguirá o problema da poesia para a educação virtuosa. Exporéi, primeiramente, a crítica contumaz presente nos livros II, III e X de *A República*, principalmente. Em seguida, retomarei o conceito de virtude anunciado na primeira parte para discutir como os valores elencados pela poesia contribuiriam para níveis elementares de excelência, problemáticos, pois se o poeta constrói suas estrofes sobre como o ferreiro fabrica a espada, o faz porque lhe contaram sobre o processo ou leu sobre o assunto, mas nada, efetivamente, sabe sobre a fabricação de armas, não é virtuoso portanto, aliás, sua virtude é esta mesma de falar de tudo sem ser virtuoso em nada! Logo, este imitador não poderia ser útil à cidade porque o que faz de forma excelente é uma deturpação ou um distanciamento da realidade que não serve aos preceitos maiores da cidade.

VIRTUDE

O termo virtude, na sua significação mais original em grego, *Arété*, é excelência. Ou seja, aquilo que é possível ao homem desenvolver-fazendo para o bem da cidade. E aqui, homem não está dissociado da *polis*, ele é a cidade. A cidade é a sua casa, o seu lar, por isso fora domesticado (*domus*), humanizado. Tais pressupostos culturais e existenciais são necessários para o entendimento de *A República* porque Platão se remeterá a cidade para explicar o homem. Pensar a cidade é vislumbrar a mesma alma que compõe a pessoa, em dimensões maiores. Portanto, se não se distingue homem e cidade, então como analisar a justiça política se, no mundo grego, ela é um reflexo da justiça psicológica! No debate sobre a justiça, Sócrates descreve como método para o seu entendimento a dimensão da cidade e do indivíduo corroborando para o argumento de sua indissociabilidade nos seguintes termos:

- Mas que semelhança vês tu, ó Sócrates, com a investigação sobre a justiça?
 — Vou dizer-to - 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.
 — Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. 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 do menor. (PLATÃO, 1949, p. 71)

Ser virtuoso é superar a si mesmo, autossuperar até o último dia, cultivar a si mesmo, desenvolver suas próprias atitudes, não como uma relação individualista ou meritocrática, mas como uma condição sócio-psicossomática. A pólis dá identidade ao homem e o lugar do homem na pólis constitui a sua identidade. Se não há ninguém igual a nós mesmos, cabe a cada um cultivar a si mesmo para fazer de forma virtuosa na e para a cidade. Pois a cidade verifica-se o lugar da liberdade, onde a excelência deve ser potencializada ao extremo. Ou seja, na cidade, todos os cidadãos, portadores políticos da liberdade, teriam que desenvolver-se a si mesmos pelo acúmulo e uso dos conhecimentos, adquirindo para si a felicidade e contribuindo solidamente para a constituição do todo urbano como totalidade orgânica dos indivíduos. Em *Protágoras*, Platão legitima esse argumento, considerando o bem como artífices do homem e da cidade pela investigação do bom médico, escreve assim:

Qual é a prática do bem com relação às letras? Sua aprendizagem, evidentemente. E que espécie de ações boas faz de alguém um bom médico? Sem nenhuma dúvida, o conhecimento da arte de tratar bem os doentes. Mau, quando faz o mal. E agora, quem pode tornar-se mau médico? É evidente que a primeira condição para isso é ser médico; a segunda, ser bom médico, pois só esse pode tornar-se mau médico. Nós outros, que desconhecemos de todo a prática da medicina, por mais que nos comportemos mal, nunca chegaremos a ser médicos, nem carpinteiros, nem qualquer outro artífice da mesma espécie. E quem não pode virar médico, só porque procede mal nesse terreno, é claro que também não poderá tornar-se mau médico. Do mesmo modo, o homem de bem pode modificar-se para pior, ou por efeito do tempo, ou do cansaço, ou da doença, ou por qualquer outro acidente, pois o verdadeiro mal é ver-se alguém privado do conhecimento. (PLATÃO, 2002, p. 98).

Dito isso, três questões primordiais se impõem no *Protágoras*:

- I *Há uma unidade ou uma multiplicidade da virtude;*
 II *É possível ensinar a virtude;*
 III *A virtude pode ser ensinada porque é uma ciência!?*

Para Sócrates existem dois tipos de saber, o dos escravos e o dos homens livres. E “[...] ficará resolvida a questão a respeito da qual eu e tu nos estendemos em tão longa discussão, eu a

afirmar que a virtude não pode ser ensinada, e tu, que podia sê-lo.” (PLATÃO, 2002, p. 121). O primeiro saber constitui-se de uma série de informações enciclopédicas sem um valor em si mesmo, um conjunto de dados úteis ao discurso, ao poder do convencimento, o saber dos escravos ensina a trabalhar, é um saber impessoal, serve para qualquer pessoa. “— Concordemos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção.” (PLATÃO, 1949, p. 267). O segundo, diferentemente, detém um valor em si mesmo, pois é no *conhece-te a ti mesmo* que se transforma a filosofia numa prática de vida, por isso é intransmissível, o saber dos homens livres não pode ser vendido, pois é transformador e único. Ora, o que sou só pode ser conhecido por mim e enquanto aventureiro da descoberta de si mesmo que aprendo sobre o saber necessário para o desenvolvimento da cidade, isto não se ensina como tábula rasa. Na forma dialógica do homem-cidade que acontece o aperfeiçoamento deste mergulho no mais fundo de si como um salto mais longe no cerne da cidade. Na forma dialógica do debate que discípulos e mestres aprendem sobre si e sobre o mundo na sua permanente formação. *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em excesso* como máximas do processo formativo dos cidadãos, como resume Platão:

Reunidos do comum acordo (os lacedemônios), ofereceram a Apolo as primícias de sua sabedoria, fazendo gravar no templo de Delfos as máximas celebradas por toda a gente: “Conhece-te a ti mesmo”, e “Nada em excesso”. E por que refiro essa particularidade? Para mostrar a maneira de filosofar dos antigos: a concisão lacônica. Assim, correu mundo o dito de Pítaco, tão elogiado pelos sábios: é difícil ser virtuoso. (PLATÃO, 2002, p. 95).

O filósofo pensa na cidade numa condição inseparável, assim a virtude do filósofo é vislumbrar um saber que, sendo condição da cidadania, é um conhecimento político. Portanto, o pensador de Atenas pode ensinar aos atenienses, mas os sofistas (estrangeiros) não seriam capazes de ensinar a excelência, desconhecem a cidade, não avançaram no sentido de conquistar virtude para discutir a política cidadina. Se este saber não serve à cidade, não serve à vida, não conduz à liberdade, não instala a sintonia homem-cidade. Logo, Protágoras vende uma coisa que não é útil nem a ele, nem a Hipócrates. Ora, do que falam os sofistas? De sombras de sabedoria. Pois, o encontro com Protágoras, com o mestre, com o professor, com o pedagogo, deveria promover uma transformação da alma, ou seja, não acontece como uma transmissão de alguém que sabe para outro que não sabe, é uma vivência, uma prática existencial. “[...] E o que pretendes ser com os ensinamentos de Protágoras?” (PLATÃO, 2002, p.52), perguntava Sócrates a Hipócrates. A saúde e a harmonia da cidade dependem da educação, não de uma educação da técnica, mas de uma formação para a felicidade. Se estuda para ser feliz!

Todavia, é salutar indicar que a técnica não destoa de uma formação da alma que não pode ser ensinada. Se um determinado conhecimento pode ser ensinado ele é uma ciência (*technê*). Ensina-se a carpintaria, que tipos de madeira usar, quais ferramentas vão executar tal ou qual traçado para este ou aquele tipo de móvel, que verniz protegerá a madeira, que cor lhe dará o mais fantástico efeito. Este trabalho é transmitido de pai para filho, em escolas ou oficinas, entretanto, a excelência, o mais extraordinário na execução desta tarefa, com suas mais *sui generis* características, únicas no fazer desta ciência do todo, é do sujeito. Quem se desacorrenta da caverna e se levanta de sua escravidão e alcança a liberdade pelo caminho pedregoso e íngreme até a entrada, testificando as maravilhas do real mesmo das coisas, é o indivíduo. O pedagogo, precisamente, instiga o discípulo, com perguntas, indagações capazes de mobilizar o aprendiz a reverberar nele

isto que o possibilita ser virtuoso. Sem o mestre e suas perguntas infantis (as crianças são capazes indagar sobre a “trivialidade” do mundo, depois, gradativamente, o mundo lhes deixa de ser extraordinário para se tornar corriqueiro, não exigindo mais perguntas, daí a importância do mestre, tanto na Atenas Antiga quanto nos dias atuais); sem o mestre, os cidadãos poderiam estar condenados à travessia dos dias na sua massacrante rotina, destruindo suas virtudes em vidas banais, mundo e homem, cidadão e cidade, dados de uma vez por todas sem mais nada de maravilhoso e fantástico. Daí a advertência de Platão:

[...] Ainda que existisse dentro da sua alma qualquer desejo de aprender, uma vez que não toma o gosto a ciência alguma, nem investigação, nem participa em nenhuma discussão ou em qualquer outra exercitação da música, toma-se débil, surdo e cego, em vista de não ser despertado nem acalentado nem purificado no acervo das suas sensações. (PLATÃO, 1949, p.150).

A educação humaniza o homem libertando-o da banalidade do comportamento de rebanho realocando-o numa existência virtuosa, feliz. “Sustentas, Pítaco, que é difícil ser virtuoso; em verdade, porém, o que é difícil, ainda que possível, é tornar-se alguém virtuoso; ser virtuoso é que não é possível.” (PLATÃO, 2002, p.97). E se a virtude do homem leva a sua felicidade, não é de se espantar que nestas condições, a cidade seja magnânima e esplêndida. Ora, mas o pedagogo ensina múltiplas virtudes ou apenas uma? Veja que o que se ensina é ciência (*techné*), e disto se caminha para a excelência e, se somente o sujeito é o portador desta História, a virtude, assim, é única. É única porque não é cimentada na multiplicidade de trabalhos e tarefas que se é possível realizar numa cidade, mas em como cada pessoa usa destas técnicas para buscar a virtude para a pólis, ou seja, ser a unidade da multiplicidade. Em forma de pergunta, sugere Platão:

[...] a sabedoria, a temperança, a coragem, a justiça e a santidade, sendo cinco nomes diferentes, aplicam-se a uma só coisa, ou cada uma em separado corresponde uma essência subjacente, dotada cada uma de uma propriedade peculiar, que se distingue de todo em todo das demais? (PLATÃO, 2002, p. 104).

Se a virtude do homem é a felicidade e a alma do grego é a cidade, então a política é uma ciência (tema educacional) que precisa avançar para uma Filosofia Política (excelência). A política como ciência compõe-se de uma série de informações, em muitos aspectos, narrativas históricas dos movimentos políticos dos grandes sistemas (Oikonomia, Oligarquia, Democracia, Tirania), dos líderes (Pérides, Clístenes, Drácon, Sólon), da legislação (Direito Consuetudinário ao Direito Formal escrito), das guerras (Guerra de Tróia, Guerra do Peloponeso, Invasões Persas e Macedônicas), dos debates inflamados nas instituições e na *Ágora* (Bulé, Eclésia, Areópago). Mas isto, apenas, não torna o cidadão virtuoso e feliz. Esse conhecimento bancário não assume o caráter revolucionário de uma cidade justa. Por isso, o filósofo é convocado a formar os cidadãos, não para enchê-los de bugigangas históricas, mas para conduzi-los, pela maiêutica, a um conceito de justiça para o bom governo da cidade. Outrossim, governar significa conhecer-te. Conhecendo a si mesmo e conhecendo a cidade, como ações pedagógicas, emanariam cidadãos virtuosos

politicamente, portanto justos, o que dirimiria prováveis desarmonias provenientes de um só indivíduo pernicioso. Como elucida Platão:

— E, se existir num só indivíduo (a injustiça do Estado), produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, tomá-lo-á incapaz de actuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos. (PLATÃO, 1949, p.46).

É curioso pensar que o homem está condenado à História porque para sobreviver precisou aliar-se a seus iguais, desenvolvendo seus poderes cognitivos de pensamento, introspecção e abstração, assim como criando a técnica, o fogo, a agricultura, as armas. O homem é um fraco, que solitário, seria uma fácil presa, é sempre inferior aos outros animais, e por isso precisa da sociedade. Estudar o homem grego, em especial os pressupostos platônicos, subentende ir ao indivíduo para remeter-se a cidade, explicar a cidade para retornar ao indivíduo, não porque sejam duas coisas diferentes, mas porque são a mesma coisa numa unidade múltipla, indissociável, inquebrantável.

A política é a vida dos gregos e se o que o homem faz de forma melhor é pensar, a virtude política é uma e se identifica com o conhecimento, logo, o pensar, reflexo da educação, contraporá a *episteme* à *techné* arruinando a *doxa*, elevando das sombras o conhecimento verdadeiro o qual é a política, ou seja, o agir bem como justiça no sentido de atingir a felicidade. Assim, no livro *A República*, Platão expõe nos diálogos, três teses fundamentais para discussão do conceito de justiça.

A primeira, na disputa com Trasímaco, consiste em afirmar que (I) *ninguém age mal voluntariamente, pois se o faz, averigua-se que não sabe*. Para o sujeito perceber o erro deve ser educado, por isso quem age mal é uma pessoa doente, se todos foram educados para a excelência. O tirano age mal porque desconhece, pois, faz um governo bom para si mesmo, usa da conveniência do mais forte. A tese de Trasímaco sustenta-se no argumento de que quem pratica a injustiça é feliz. Entretanto, estar a comando de Eros é ser escravo porque o prazer tiraniza as outras dimensões da alma. A fase tirânica corresponde à dimensão concupiscível da alma e, portanto, deve ser educada para que obtenha temperança. Na letra platônica:

— E também estabeleceu, ó Clitofonte, que a justiça é a conveniência do mais poderoso. Depois de ter proposto ambos estes princípios, concordou, por outro lado, que por vezes os mais poderosos dão ordens para os que lhes são inferiores e súditos executarem, que a eles mesmos são prejudiciais. Destas concessões resulta que a justiça em nada é mais o que convém ao mais forte do que o que não lhe convém. (PLATÃO, 1949, p.26).

Com Céfalo (II) *cada desejo é em vista do vantajoso, do útil, bom para si mesmo e em vista das suas conseqüências*. Aqui se pretende não ficar em dívida com ninguém, dar a cada um, o que lhe é devido. A natureza (*physis*) bárbara e selvagem do homem tem que ser domesticada e controlada pela norma (*nomos*), caso contrário a dimensão concupiscente atuará eroticamente na prática da injustiça trazendo infelicidade e dor, tanto para o tirano quanto para a comunidade. O racional impõe-se como necessário para formular as leis para o bem gerir da pólis. A razão impõe-se como dispositivo

indispensável à contenção aos impulsos incontrolláveis da fera humana na intenção de realizar as melhores ações, levando o homem à felicidade, *ipsis litteris*:

Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exactamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o carácter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for. (PLATÃO, 1949, p.05.)

Por fim, Polemarco sustenta que (III) *o vantajoso é o bem/bom para o homem, bom para si mesmo pelas consequências*. Ou seja, fazer o bem ao amigo e o mal ao inimigo o que constituiria a justiça como excelência humana, incapaz de fazer o mal. Se o faz, é ao inimigo, inimigo da cidade. Justiça como exata medida das consequências, como predicativa relevância da razão do agir correto para a harmonia da pólis. Como enuncia Platão em suas indagações dialógicas sobre os debates socráticos, - perguntas, muitas vezes, que carregam no seu bojo os conteúdos da solução do problema, levando o interlocutor a uma ordenação do pensamento a partir das assertivas do mestre -, sugere justiça como *sophrosyne*:

— Queres que acrescentemos à definição de justiça, tal como a formulamos primeiro — de que é justo fazer bem ao amigo e mal ao inimigo — que acrescentemos agora que é justo fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau? (PLATÃO, 1949, p.17).

Contudo, os valores de uma sociedade podem ser ensinados, como a justiça e o respeito? Por que viver seguindo a justiça? Qual a utilidade da justiça para o homem e para a sua própria vida? O justo age bem e é feliz. A felicidade é um caminho, uma atividade que se consubstancia na sabedoria (*sophia*), na coragem (*andreya*) e na temperança (*sophrosyne*). “- E quando os homens se conduzem com acerto e sobriedade, és de opinião que sejam temperantes quando procedem desse modo, ou o serão quando fazem o oposto disso?” (PLATÃO, 2002, p.79). Na ação dinâmica da vida que a justiça se efetiva como governo de si. Tanto a cidade quanto a alma estão dispostas numa multiplicidade, as três dimensões da cidade: o governante, o guardião e os comerciantes/agricultores; e as três dimensões da alma: o amor pela sabedoria (racional), o irascível (emoção, força) e o concupiscível (prazer corpóreo). Governá-las significa deixar cada parte ser a sua unidade dentro do seu próprio limite, um não tiranizando o outro, este não se sobrepondo àquele, isto não escravizando aquilo, a multiplicidade não anulando a unidade, a unidade não individualizando o múltiplo num eu egoísta e despótico, pois o homem grego é o equilíbrio instável de diversas forças. A justiça dá-se na harmonia das forças que se jogam em disputa no múltiplo cósmico. É pela observação do cosmos que o homem produzirá suas leis para dirigir a sua própria alma e cidade.

— Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade. (PLATÃO, 1949, p.323)

A função da educação é conduzir o homem àquilo que ele é tornando-o virtuoso. Porque aquilo que se sabe é aquilo que se é. O homem pensa e para este desígnio deve servir a educação dos cidadãos. A harmonia da cidade em termos de justiça, logo de felicidade, depende da educação. Afinal, o homem é o microcosmo da cidade. Como o homem não se perde na multiplicidade da cidade, então o saber é sempre coletivo, não existe uma educação privada, particular, ela é da comunidade, da pólis. A alma como microcosmos da cidade tem que ser educada para que aprenda a temperança, ajustando os limites do múltiplo, tateando o racional e o Eros, buscando um equilíbrio dinâmico no sentido de ser uma existência una e singular. Se no aspecto humano se conquista esta sabedoria, no âmbito da cidade será concomitante. Logo, a educação é o embrião da harmonia e da justiça e o seu bem conduzir fará da cidade livre ou escrava. Sócrates vê com certa desconfiança o trato com que os sofistas têm com a educação, pois como pode um estrangeiro construir uma educação virtuosa se não sabe nada sobre a cidade? E, o pior, seu banco de dados informacional abrilhanta seu discurso, arranca aplausos da plateia, encanta os mais jovens, porém não sendo ações de uma experiência de vida soam superficiais e não conduzem a felicidade. Se a alma se alimenta de discursos, não se deve brincar com eles como se fossem dados, isto é leviano! Natrielli explora o caráter fugaz dos retóricos e poetas, e sua atividade despreocupada:

Tanto a técnica poética quanto a retórica utilizada pelos sofistas requerem a habilidade de falar bem o que quer que seja dito e, tendo como objetivo principal impressionar, ou seja, causar um *pathos* nos ouvintes, deixam em segundo plano aquilo que Sócrates demonstra mais prezar e o que é mais importante para a noção de filosofia proposta pelo diálogo: a nobre verdade. (NATRIELLI, 2008, p. 16).

O grande corte epistemológico promovido por Sócrates foi diferenciar a filosofia do sofisma, aludindo que a filosofia não é uma disciplina, uma *techné*, uma ciência, é algo a ser vivido. Só o filósofo conhece a justiça, só ele pode estar no poder, só ele é capaz de educar. Platão (Sócrates) ama o homem, com ele nasceu a filantropia. O cidadão entrega a alma ao seu mestre, o filósofo, que o educará pelas veredas da excelência. A tarefa da alma é fazer o homem viver, a do pedagogo é cultivar na alma os valores do agir bem. A educação dialética retirará o sujeito da caverna, abrirá os seus olhos, olhos que deverão aprender a ver, pois enxergar não é uma função, apenas, fisiológica, de reações neurofísico-químicas e de interpretação de imagens; ver é uma atitude nobre da alma que quando bem educada acessa a realidade do real de forma mais absoluta e/ou consistente. Ser livre das sombras da caverna pela solidez da razão não fecunda no homem a felicidade, o homem existe na cidade e se a cidade ainda está acorrentada, é missão do aprendiz transformar a sua vida para retornar a caverna para cultivar valores em outras almas. O filósofo aprende para ensinar, ensina aprendendo, volta à escuridão para retornar à luz. Mas o professor

não liberta ninguém, ele indaga, coloca em dúvida, contra-argumenta, elabora artimanhas didáticas para inverter o olhar do aprendiz fazendo-o virar os olhos para dentro de si para depois posicioná-los em direção ao mundo. Para alguns homens conhecer-se é uma tarefa de imenso esforço, algo que se efetua no nível do insuportável. O professor não obriga ninguém a nada, mas insiste numa dialética que convoie o escravo a destruir seus próprios grilhões.

Assim, se educa para aprender a utilizar sua própria razão. Nesse sentido, a educação para o bem agir planejada por Platão consistia no contato com a Música e a Ginástica,

— Para estas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra, retesando-se ou afrouxando até onde lhes convier. (PLATÃO, 1949, p.150).

Compreendendo-se que música e dança, no mundo grego, não são distintos, equivalem-se numa necessidade, numa harmonia sinfônica de uma unidade intrincada. Aspectos da felicidade assumem forma aqui, há um cheio que preenche todos os vazios. A educação do corpo é primordial à saúde da alma.

A Matemática é, também, parte deste formar-se, com sua coesão fria da ordem numérica, sem excessos ou faltas. A exatidão e precisão dos sistemas matemáticos aprofundam o aprendizado do corpo, pois se a dança é a sua coesão à música, esta é a sua coesão à matemática. Todavia, música, dança e matemática não se distanciam da dialética, muito pelo contrário, contribuem para a investigação da cidade e da alma, treinam as paixões, habitam o pensamento a percorrer estradas lógicas e seguras, conduzem ao perfeito das coisas. “— Aquela modesta ciência — [...] — que distingue o um do dois e do três. Refiro-me, em resumo, à ciência dos números e do cálculo. Ou não é ela de tal modo que toda a arte e ciência é forçada a ter parte nela?” (PLATÃO, 1949, p.328). A educação que se forma pela maiêutica é trabalhosa, longa e difícil, trinta anos segundo Platão.

SE PLATÃO SERIA POETA

Sócrates em sua missão pedagógica usava de diversos recursos didáticos para empreender sua busca pelo conhecimento. A estratégia do diálogo, em si, já se diferencia deveras do sistema de cátedra o qual o professor dissemina pela aula o saber e os educandos o absorvem passivamente. Os diálogos partem de uma discussão dialética que nos processos, em disputa, em ataques, contra-ataques, consensos, se arrumam os argumentos, produzindo novas ideias. Mas, como refutar o interlocutor, se este está grudado demais nas suas convicções, e pouco disposto a mudar sua posição? A força nunca foi um método eficiente nesse sentido. A tortura, o domínio pela espada não ensinam nada a ninguém, não transformam o sujeito melhorando sua posição com relação ao mundo e a cidade.

Se a força não transforma a pessoa, melhor método seria partir das certezas do outro, com os recursos estilísticos dele, para conduzi-lo aos trechos sinuosos, às paisagens disformes, às ciladas

programadas, induzindo-o a se desvencilhar do mundo falso que estava imerso. O desconforto do novo construído pelo que já é conhecido pelo conversador tem um profundo efeito educacional, porque da verdade dura e inabalável que se fundava suas premissas se conseguiu provar a sua insuficiência lógica, epistemológica e racional; e sem condições de refutar o argumento socrático, temendo entrar em contradição profunda com seu próprio método original, acaba-se por aceitá-lo. Veja que não é uma aceitação qualquer, como se derrotados não pudessemos reagir de nenhuma maneira, o que ocorreu fora um aprendizado, o sujeito do início do diálogo já não é mais o mesmo do término da conversa. “Assim, podemos avançar a hipótese de que a ordenação dos diálogos de acordo com a temporalidade dramática foi algo planejado por Platão, que, dessa forma, teria dado as pistas sobre o caminho de sua reflexão.” (MOURA, 1998, p. 203).

É bastante intrigante na leitura de o *Protágoras* que em muitos momentos parece que Sócrates assumiu o lugar do sofista e Protágoras o do filósofo. E a confusão permanece e, soa até divertido, porém o que se evidencia, ponto a ponto, é que o mestre não está errando ou se perdendo no calor do debate. O que se configura é uma estratégia pedagógica, dramática. Como escreve a professora Bárbara Botter:

Outro artifício é evidente em *Protágoras*, que geralmente é considerado um drama muito teatral. Neste trabalho, Sócrates interrompe as trocas dialéticas com suas próprias observações filosóficas para garantir que as pessoas mantenham a distância entre a realidade e a mimese que estão ouvindo. Finalmente, todo personagem nas obras de Platão desempenha um desempenho próprio: o número de partículas que Platão usa para recriar a maneira típica de falar de cada personagem é bastante surpreendente do ponto de vista dramático. (BOTTER, 2018, p. 33).²

Sócrates está indo no coração da alma sofista, para de lá soprar as palavras capazes de promover fissuras, de causar dúvidas, levantar incertezas. O abalo precisa ser sentido no alicerce que funda o sofista, nas suas convicções específicas. O professor parte da realidade do estudante, de seus saberes, a relação pedagógica não tem que ser passiva, em uma única direção vetorial, professor → estudante; se for assim não haverá transformação psicológica do aprendiz.

Ora, se Sócrates recupera do outro os sedimentos formuladores do argumento para efetivar seu processo educativo e, se a educação grega, produto cultural de séculos, foi realizada pelo canto poético e a tragédia (o teatro), o que Platão faz ao narrar os diálogos é demonstrar, a partir da poesia, como a poesia pode ser perniciososa para a educação na cidade. “Isto é quase uma afronta ao senso comum dos gregos, que cultuavam seus poetas como os mais sábios dentre os homens, porta-vozes de seu panteão tradicional e do conhecimento das virtudes.” (SANTORO, 2008, p. 20). Bom, de saída, duas questões se apresentam, nenhuma delas solucionável facilmente: primeiramente, não é fácil diferenciar Sócrates de Platão e em que medida a condenação de Sócrates à poesia corresponderia *ipsis litteris* às ideias de Platão sobre o mesmo tema; segundo, se uma cidade

² Another artifice is evident in the *Protagoras*, which is usually considered to be a very theatrical drama. In this work Socrates interrupts the dialectical exchanges with his own philosophical remarks in order to make sure that people keep the distance between reality and the mimesis they are listening to. Finally, every character in Plato's works plays out a performance of his or her own: the number of particles Plato uses to re-create the typical way of speaking of each of his character is quite amazing from a strict dramatic standpoint. (BOTTER, 2018, p. 33)

sem os poetas seria uma cidade grega e que, talvez, Platão estivesse desejando uma outra poesia, útil a educação.

Contudo, devemos tomar cuidado para não fazer das ideias discutidas nos textos de Platão, as ideias do próprio filósofo, do mesmo modo que não pretendemos confundir as personagens dos *Diálogos* com personagens históricas. (NATRIELLI, 2008, p. 10).

De qualquer maneira, os textos platônicos estão permeados, recheados de recursos estéticos. Ao som da palavra Platão, se lembra, quase que imediatamente, do Mito ou Alegoria da Caverna. Os mitos são recursos bastante curiosos e eficientes, entretanto cheios de imagens enigmáticas, de não ditos, de entrelinhas, de magia; assim como, também, ricos em beleza, em encanto, em pensamento. A estrutura dos diálogos constitui uma ferramenta, inegavelmente eficaz no desdobramento das vicissitudes do real, porém infestadas das dissonâncias da linguagem cotidiana, com seus trejeitos regionais, seus sotaques bairristas, seu cheiro de gente de feira, seus costumes de barcos de pesca e suas algazarras de bêbados das tavernas, com frases metafóricas, ironia azeda, às vezes, tons sutis de alegria, sacarmos, deboche, metonímia, ou mesmo, literalmente estrofes em cânticos sonoros. Os diálogos concentram-se numa investigação filosófica séria sendo uma catarse de recursos estéticos. Platão poderia ter resolvido este problema escrevendo tratados a partir das anotações destes diálogos, ao invés de expô-los assim, na sua crueza poética e extraordinária. Por que preferiu, Platão, os diálogos?

Ora, a poesia constituía um dos pilares fundamentais da educação grega, e era a depositária de grande parte das tradições dos helenos. A filosofia, no seu surgimento, coloca-se como uma nova alternativa de formação intelectual, e não é surpreendente que questione muito do que os poetas veiculavam e representavam. (MOURA, 1998, p. 207).

Mesmo que fosse uma estratégia pedagógica, é só isto, não há nada da poesia na alma destes dois (Platão e/ou Sócrates)? Se Platão estivesse usando a poesia como recurso retórico para combatê-la, não estaria se comportando como um fingidor, um imitador?

A perplexidade com que os cidadãos comuns recebem esta teoria, a ponto de acolherem as acusações de impiedade contra Sócrates por este ter tentado contra a sacralidade da poesia tradicional e seus deuses, demonstra o quanto, para os gregos antigos, o valor da arte poética era divinizado e diferenciado do valor das artes plásticas em geral, as quais sequer eram distintas das demais atividades produtivas; de modo que não havia o pintor em abstrato, mas o oleiro que pinta seus vasos; não havia o escultor, mas uma equipe de mestres, pedreiros e carpinteiros que edifica o templo, e assim por diante. E o poeta é uma classe totalmente outra, próxima a dos inspirados e possuídos, profetas e sacerdotes: os sábios tradicionais. (SANTORO, 2008, p. 20).

Ora, segundo a pesquisadora Bárbara Botter, uma série de noções, até então bastante consolidadas, acerca de Platão, deveriam ser reconsideradas no debate posto e analisadas a partir de outros prismas. Ou seja, a construção milenar da divisão dualista do pensamento, assim como a separação forçada de corpo-alma, e por que não, a intransigente condenação da poesia por Sócrates/Platão, devem ser revisitadas. Ela insere-se na discussão reposicionando algumas proposições, colocando novos ingredientes, inclusive afirmando o reconhecimento de Platão pela poesia. “Na verdade, o filósofo não propõe banir a poesia *tout court*, como se a poesia fosse prejudicial em si mesma. Pelo contrário, Platão reconhece mesmo em Parmênides e o Sofista a importância de dramatizar a linguagem.(PETRAKI, 2012, p.86)”³. (BOTTER, 2015, p. 39.) Além de recuperar trechos do texto do filósofo grego na tentativa de inaugurar novas perspectivas no sentido de lembrar que se a poesia operar para o bem da cidade, que seja bem-vinda. “Se os poetas pudessem compor poemas e peças respeitando a verdade, poderiam reconquistar seu lugar na cidade.”⁴ (BOTTER, 2015, p. 41). Na letra platônica:

— Concederemos certamente aos seus defensores, que não forem poetas, mas forem amadores de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida humana. E escutá-los-emos favoravelmente, porquanto só teremos vantagem, se se vir que ela é não só agradável, como também útil. (PLATÃO, 1949, p. 463)

A contradição entre a condição perniciosa da poesia para os cidadãos e a cidade e o uso sistemático de recursos literários por Platão é evidente. Neste último tópico pretendemos discutir os prejuízos da poesia para a educação virtuosa e apresentar, a partir de aberturas hermenêuticas deixadas pelos filósofos gregos e comentadores, a intenção platônica da criação e uso de uma outra poesia.

O PROBLEMA DA POESIA PARA A EDUCAÇÃO NA CIDADE

A perniciosa poesia a qual se refere Platão n’*A República* não é *in toto* tão desprezível. Primeiro, porque em si mesma apresenta-se como recurso educacional. Segundo porque o próprio Platão usava do recurso sendo, inclusive, atacado, ao longo da história por uma suposta hipocrisia. Como recorda Botter:

³ *In verità, il filosofo non propone di mettere al bando la poesia tout court, come se la poesia fosse di per sé dannosa. Al contrario, Platone riconosce persino nel Parmenide e nel Sofista, l'importanza di drammatizzare il linguaggio* (PETRAKI, 2012, p. 86). (BOTTER, 2015, p. 39.)

⁴ *Se i poeti fossero capaci di comporre poemi e drammi rispettando la verità, potrebbero riacquistare il loro posto all'interno della città.* (BOTTER, 2015, p. 41)

O gosto de Platão pela beleza da arte literária é testemunhado por Diógenes Laércio, segundo o qual Platão foi poeta e escritor de tragédias antes de se tornar filósofo. O epicurista Colote, citado por Proclo, sublinha a hipocrisia de Platão, que critica os poetas, mas também é poeta (Capra, 2001, 17). Aristóteles fala dos diálogos platônicos como composições a meio caminho entre a poesia e a prosa (frag. 73 Rose = Diog. Lert. 3,47) e Dionísio de Halicarnasso (De Comp. Verb. 25, 32-33) faz uma avaliação interessante do estilo de Platão e observa que o filósofo gostava de embelezar algumas partes de suas obras.⁵ (BOTTER, 2015, p. 42)

Em trechos da obra, ainda, verifica-se a necessidade de uma multiplicidade para encher a cidade. A cidade deveria ser habitada de pessoas diversas, úteis ao desenvolvimento do território. Uma cidade com população reduzida teria sérias dificuldades para constituir-se. Assim, dentre os homens dos quais se almejavam compor a cidadela não se rechaçavam, em absoluto, os poetas.

Portanto, temos de tornar a cidade maior. A que era sã não é bastante, mas temos de a encher de uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores [...] (PLATÃO, 1949, p.79).

Entretanto, o problema colocado por Platão remete-se aos alicerces dos quais a educação deve se consolidar para o bem seguir da cidade. Se os preceitos pedagógicos não estiverem bem consolidados no exame da verdade e da lógica para a aquisição da justiça enquanto valor necessário à felicidade, então toda a organicidade da cidade poderá ser colocada em risco. Neste sentido, a educação se distanciará da poesia e do teatro, porque estas criariam falsificações das quais adoeceriam tanto os guardiões quanto os cidadãos e, primordialmente, as crianças, “é que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é.” (PLATÃO, 1949, p.90): o poeta não conduziria à virtude.

Platão, portanto, formaliza que a educação deve prover de música e ginástica, o cuidado com a mente e o corpo. Todavia, no que concerne a música haver-se-ia de incluir a literatura na qual se subdividiria em uma literatura falsa e outra verdadeira. Sobre os cantos mentirosos se adverte que às crianças não cabe tais conhecimentos, porque sendo muito jovens não saberiam distinguir verdade de falsidade.

— Não compreendes — [...] — que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E

⁵ Il gusto di Platone per la bellezza dell'arte letteraria è testimoniato da Diogene Laerzio, secondo il quale Platone prima di diventare un filosofo era poeta e scrittore di tragedie. L'epicureo Colote, citato da Proclo, sottolinea l'ipocrisia di Platone che critica i poeti ma è poeta egli stesso (Capra, 2001, 17). Aristotele parla dei dialoghi platonici come di composizioni a metà strada tra poesia e prosa (fr. 73 Rose = Diog. Lert. 3,47) e Dioniso di Alicarnasso (De Comp. Verb. 25, 32-33) fa una interessante valutazione dello stile di Platone e osserva che il filosofo amava impreziosire alcune parti delle sue opere. (BOTTER, 2015, p. 42)

servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (PLATÃO, 1949, p.86).

Diante do perigo dos ensinamentos ambientados no erro, prescreve Platão que os autores de fábulas devam ser selecionados para que as histórias importantes na formação das crianças sejam contadas pelas amas e mães, enquanto as outras, completamente díspares da realidade, sejam rejeitadas como inúteis e perniciosas.

Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e seleccionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as amas e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se. (PLATÃO, 1949, p.87).

Vigiar a criação poética, assim como sua disseminação no âmbito da cultura corresponderia a evitar que valores equivocados formassem o cidadão. Assim, referir-se aos deuses como vilões, que vivem a sabotar uns aos outros numa eterna guerra, além de serem falsificações, servem de péssimo exemplo aos jovens. Sendo, por isso, que se contem histórias nobres às crianças, não mesquinhas e artimanhas dos deuses. “Não se lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus.” (PLATÃO, 1949, p.89). Ora, a angústia de Platão relacionava-se a não diferenciação entre falso e verdadeiro n’*A Ilíada* e n’*A Odisseia* de Homero e a mistura que se faz entre deuses e homens. Porém, a cultura religiosa grega não pressupõe um deus ou deuses moralmente superiores aos humanos, separados deles, ou deuses distintos dos homens, sem forma, corpo, paixões, razões, os deuses gregos eram humanizados e/ou os homens eram divinizados. As intrigas dos humanos vislumbravam-se na narrativa homérica e aspectos decadentes exibiam-se nos deuses. Para Platão, representar os deuses com este rigor humanístico denunciando sua torpeza e vilania, não fecundariam preceitos ricos para o desenvolvimento da excelência. Ou os deuses não seriam tão humanos e fossem dotados de um elevado bem, logo anunciá-los nestas picuinhas formalizaria uma contradição absurda, uma mentira, que os educadores rechaçariam veementemente; ou, se os deuses são tão humanos, o exemplo de que narrariam os tutores corresponderiam aos seus valores mais nobres. Platão observa tais contradições do seguinte modo:

Que o poeta diga que quem expia a pena é desgraçado, e que o autor da desgraça foi a divindade, não devemos consenti-lo. Mas devemos consentir, sim, se disserem que precisavam de castigo os maus, por serem desgraçados, e que, expiando o seu crime, estavam a receber um benefício de deus. (PLATÃO, 1949, p.93).

Portanto, como nos poetas não fica evidentemente explícito o que é fantasia e o que é realidade, acaba-se por verificar, pelo menos preliminarmente, que a poesia não seria útil à

formação dos cidadãos da pólis. Como não tem critério para separar as coisas acaba enganando intencionalmente. E práticas de enganação e escamoteio não levam à virtude, menos ainda à felicidade, por isso tem-se que ter cuidado com o que elaboram os poetas e tragediógrafos para não conduzir os jovens a concupiscência afastando-os da temperança e dos valores nobres.

- Sabes, portanto, que até este ponto da epopeia,

*E dirigiu súplicas a todos os Aqueus,
especialmente aos dois Atridas, comandantes
dos povos, (Ilíada I15-16)*

é o próprio poeta que fala e não tenta voltar o nosso pensamento para outro lado, como se fosse outra pessoa que dissesse, e não ele. E depois disto, fala como se Crises fosse ele mesmo e tenta o mais possível fazer-nos supor que não é Homero que fala, mas o sacerdote, que é um ancião. E quase todo o resto da narrativa está feito deste modo, sobre os acontecimentos em Ilion, em Itaca e as provações em toda a *Odisseia*. (PLATÃO, 1949, p.116).

Portanto, o poeta é um imitador, que não contribui para o jovem desvencilhar-se dos grilhões que possibilitariam ao homem sair da caverna e ter acesso à verdade das coisas. O papel do educador tem que nortear-se pelo caminho reto, não pela sinuosidade da poesia que inventa mundos falsos e aparentes. Ora, oferecer os meios para ver, desde a mais tenra idade, para Platão, refere-se a ensinar a pensar, não pela palavra do professor que se diz sabedor, mas pelo hábito, pelo costume, pela excelência. Se a excelência do filósofo é pensar, é por este exercício dialético que se superará as sombras da caverna.

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso. (PLATÃO, 1949, p.321).

Assim, estimula-se pelo pensamento, a sair da caverna, para depois retornar a ela para comparar o falso e o verdadeiro. A poesia é posterior, antes o homem tem que conhecer a verdade pelo cálculo, o conhecimento primordial, em seguida habituar-se às disposições dos contraditórios no debate filosófico, à dialética e, somente depois deste longo aprendizado, habilitar-se a comparar esta formação voltada para o bem da cidade e da felicidade.

Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. (PLATÃO, 1949, p.324).

O poeta nada faz além de imitar. “Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las [...]” (PLATÃO, 1949, p.461). Distância as coisas da sua forma original, falsificando-a, retirando-lhe sua essência, distorcendo a verdade. A espada que fala já não é a espada real e se, corta cabeças de minotauros, exprime-se como um artefato completamente delirante. A falta de compromisso do poeta com a realidade distorce o mundo sendo inútil gastar tanta energia neste aprendizado que não faculta elementos virtuosos. O poeta é comparado ao pintor que quando pinta a cama, imita a cama feita pelo marceneiro, que já é uma imitação da cama real feita por Deus.

— Acaso não existem três formas de cama? Uma que é a forma natural, e da qual diremos, segundo entendo, que Deus a confeccionou. Ou que outro Ser poderia fazê-lo?

— Nenhum outro, julgo eu.

— Outra, a que executou o marceneiro.

— Sim.

— Outra, feita pelo pintor. Ou não?

— Seja.

— Logo, pintor, marceneiro, Deus, esses três seres presidem aos tipos de leito.

— São três.

— Ora Deus, ou porque não quis, ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que Deus não criou nem criará. (PLATÃO, 1949, p.453).

Os malefícios da poesia à educação virtuosa da cidade são tais que esses discursadores tinham que ser banidos da cidade. Para que deixem de corromper a alma dos mais jovens e não comprometam de maneira indelével o desenvolvimento posterior destes homens e o concomitante bem estar da comunidade. Sendo a cidade o lugar onde se deve praticar a justiça com a temperança dos educados na doutrina do pensamento e da verdade, a poesia como atributo da fantasia e do erro, portanto, esfacelariam os alicerces fortes da cidade. O poeta deveria ser expulso, porque como o pintor, transfigurariam o real, pois “relativamente a cada objecto, 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.” (PLATÃO, 1949, p.455).

— Por conseguinte, temos razão em nos atirmos a ele desde já, e em o colocar em simetria com o pintor. De facto, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no facto de conviver com a outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deixa a perder a razão, tal como acontece num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte

irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade. (PLATÃO, 1949, p.469).

Destarte, o banimento do poeta parece entrar em contradição com o trecho no qual abrimos essa sessão. Num primeiro momento sugeria-se que o poeta deveria fazer parte da multidão que compõe a cidade, que sua poesia poderia dedicar-se a fenômenos mais realísticos ou que o compositor tomasse o cuidado de separar o eu lírico daquele que escreve esclarecendo que se trata de uma narração, nada vinculado ao real, porque “a imitação introduz no homem uma imagem imperfeita, e esta entra em conflito com a compreensão racional da realidade.” (MOURA, 1998, p. 207). Porém, Platão, a título de conclusão do Livro X de *A República*, deriva todas as incongruências pedagógicas da poesia como um conjunto pernicioso de palavras mentirosas que deveriam ser extirpadas da cidade. “A poesia alimenta as piores facetas da natureza humana.” (MOURA, 1998, p. 207). Além do fato, inequívoco e bastante curioso, de utilizar de recursos poéticos para entrelaçar seus argumentos nos quais, se o poeta como o pintor, imitam a cama, que já é uma imitação da cama real, o filósofo buscando a poesia como recurso didático para denunciar o seu afastamento da cama num terceiro grau, não estaria distante num quarto grau, simulacro do simulacro do simulacro! E que se o poeta é pernicioso por suas falsificações, usar de falsificações para combater as falsificações, conduziria a educação a uma verdade? Do falso se chega à verdade ou somente da verdade se pode vislumbrar a verdade!? Ao que tudo indica Platão amava a poesia e a utilizava deliberadamente em seu projeto educacional.

Desse modo, penso que é inadequado atribuir à *República* uma condenação à poesia em geral, seja qual for a sua modalidade, embora a crítica acabe por abranger a maior parte da produção literária da época, e, sem dúvida, como Havelock (HAVELOCK, 1996, p. 24-5) observa, não poupe nem Homero nem Hesíodo. (MOURA, 1998, p. 208).

Importante salientar que existe uma discussão sobre erros de tradução que poderiam ter gerado interpretações distantes das verdadeiras intenções de Platão. A palavra mimesis, por exemplo, fora traduzida por alguns por imitação e, por outros, como representação, o que aproximaria a análise de uma compreensão mais próxima do teatro grego. Como sugere Botter:

A correta tradução do termo em questão suscitou longos debates, especialmente na França e nos países anglo-saxões. Agora, as traduções italianas permaneceram preferencialmente ligadas à tradução tradicional de mimesis com "imitação", enquanto as traduções francesa e anglo-saxônica preferem "representação".⁶ (BOTTER, 2015, p. 44)

⁶ *La corretta traduzione del termine in questione ha suscitato lunghi dibattiti soprattutto in Francia e nei paesi anglosassoni. Ora, le traduzioni italiane sono rimaste preferibilmente legate alla resa tradizionale di mimesis con "imitazione", mentre le traduzioni francesi e anglosassoni preferiscono "rappresenatazione".* (BOTTER, 2015, p. 44)

Além disso, a poesia tradicional narrava os grandes feitos heroicos de modo direto, sem advertir o leitor ou o ouvinte, de que se trata de uma ficção, algo da dimensão, talvez, do entretenimento e que nenhuma relação tinha com a realidade ou a verdade. “A poesia tradicional é narrada de forma direta, de forma a ocultar a diferença ontológica entre realidade e representação.”⁷ (BOTTER, 2015, p.45) Este estilo de narrar constituía-se um problema para Platão, pois induziria a uma certa confusão. Entretanto, o projeto poético de Platão traça um outro caminho. Ao invés de uma alusão direta, sem contextualização e sem separação entre o falso e o verdadeiro, ele enuncia suas alegorias e modelos dialógicos de forma indireta advertindo o leitor da utilidade do recurso que está usando na sua produção textual, permitindo um discernimento crítico entre poesia e filosofia.

Ao contrário da poesia tradicional, os diálogos platônicos são escritos indiretamente. Platão usa verbos conjugados no presente perfeito, para que fique claro que a cena não é descrita ao vivo. A República, por exemplo, foi elaborada por volta de 376 a.c., mas a conversa que ganha vida no Pireu data por volta de 422 a.c., com um intervalo de cinquenta anos entre a data do evento e sua história. Como explica Franco Ferrari (Ferrari, 2000, 53), esse é um expediente comum aos diálogos platônicos para evidenciar o caráter artificial da escrita.⁸ (BOTTER, 2015, p. 46)

Seguindo estes pressupostos interpretativos, Platão/Sócrates não só não condenava, veementemente, a poesia, como a utilizava como meio para envolver seus interlocutores turbinando a sua atuação na formação do cidadão ateniense. Pelo uso dos afetos, das paixões, da dramatização, conseguia acessar uma dimensão do aprendiz que o fazia mais estimulado e atento aos ensinamentos. Aliás, outro elemento interessante, as paixões, desprezado por muitos, durante séculos, aparece como estruturante do pensamento racional, nesta análise, a nosso ver, mais honesta, e menos reducionista de um falacioso dualismo ontológico, do pensador grego. Assim,

Sem dúvida, o envolvimento emocional do público continua sendo um fator determinante para Platão, pois produz a sensação de prazer típica de qualquer manifestação artística. No entanto, o pathos a que o leitor platônico é estimulado não é um *sympathein*, uma partilha imediata dos sofrimentos do herói trágico, mas uma espécie de piedade objetiva por ele.⁹ (BOTTER, 2015, p. 47)

⁷ *La poesia tradizionale è narrata in un modo diretto, in modo da occultare la differenza ontologica tra realtà e rappresentazione.* (BOTTER, 2015, p.45)

⁸ *Contrariamente alla poesia tradizionale, i dialoghi platonici sono scritti in modo indiretto. Platone usa verbi coniugati al passato prossimo, in modo che appaia chiaro che la scena non è descritta dal vivo. La Repubblica, per esempio, è stata redatta attorno al 376 a.C., ma la conversazione che si anima nel Pireo è datata intorno al 422 circa a.C., con uno scarto di cinquant'anni tra la data dell'avvenimento e il suo racconto. Come spiega Franco Ferrari (Ferrari, 2000, 53), questo è un expediente comune ai dialoghi platonici per rendere evidente il carattere artificioso dello scritto.* (BOTTER, 2015, p. 46)

⁹ *Senza dubbio il coinvolgimento emotivo da parte del pubblico rimane un fattore determinante per Platone, perché esso produce la tipica sensazione di piacere propria di qualsiasi manifestazione artistica. Tuttavia, il pathos a cui il lettore platonico è stimolato non è un *sympathein*, una immediata condivisione delle sofferenze dell'eroe tragico, ma una specie di pietà oggettiva per lui.* (BOTTER, 2015, p. 47)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cidade grega e os seus cidadãos não existiam separados como em disputa, *a sociedade contra o Estado*. O ser cidadão constituía-se ser a pólis numa atuação política. A unidade do homem se efetivava na multiplicidade da cidade e a multiplicidade na unidade. Neste sentido, a melhor educação, educação para excelência, produziria um cidadão entusiasmado no agir bem. Essa prática do governo cidadão conduziria à perfeição da pólis traduzindo o existir humano em felicidade. Por isso, o problema primordial de Platão/Sócrates seria como realizar uma educação que não fosse uma mera transmissibilidade de técnicas, ou um exercício retórico da argumentação (sofistas), mas uma formação do indivíduo vinculada à realidade da cidade. Daí toda a discussão do texto *Protágoras* e *A República* no sentido de evidenciar uma educação virtuosa. E, desde já, a poesia foi acusada de falsificar a realidade e, portanto, ser pernicioso a juventude sendo contumaz a sua expulsão imediata dos limites da cidade.

O poeta banido da cidade vagava solitário em seu cavalo alado pelas estepes e penhascos da sombria Europa. O frio, a fome, o completo desamparo não o fizeram triste. Como saltimbancos, perambulava por aqui e acolá, com sua arte proibida, cantando ao vento, sempre alegre, sorriso nos lábios. À noite, a solidão mais perturbadora vinha assolar-lhe, mas as estrelas o acompanhavam, ainda que distantes. Ao relento, lembrava a época grega de quando todos se reuniam para ouvir o canto dos poetas e orgulhar-se dos feitos dos grandes heróis. Um bem-estar lhe consumia como uma saudade imponderável. Ia levando os dias, com seus meses e anos, seus altos e baixos, suas chagas e dores, sua vida e morte. Mas algo faltava! Faltava a cidade, o ser parte daquela totalidade dinâmica, daquela multiplicidade única, dos cidadãos na praça falando sobre política, dos comerciantes vendendo seus peixes, do teatro, da maiêutica, dos *aedos*. Não ser a cidade era sua morte em vida.

Porém, o método platônico-socrático, preocupado com a verdade e como alcançar tal verdugo, apesar de condenar a poesia, acabava por se utilizar dela para se fazer entender na sua pedagogia da virtude. Porque a Atenas Antiga era o território dos poetas, que a transmissão da cultura e educação eram realizadas pelos *Aedos* e *Rapsodos*. Que a cultura dos helenos heroicos se agitava nos encontros das pessoas na *Ágora* para os recitais poéticos dos grandes feitos mágicos e reais (no mito existe realidade histórica escondida no lirismo dos cantos); nas arenas do teatro. Toda essa dimensão cultural não poderia estar desvinculada de qualquer método educacional que se objetivasse eficaz. E Sócrates sabia disso e, inclusive, utilizava em seus diálogos, de alegorias e noções fantasiosas como mecanismos de abstração teórica para sustentar seus argumentos. Na sua investida contra a poesia no sentido de decantar o falso do verdadeiro acabou por ser poeta, não negando em absoluto o mundo que estava inserido, mas assumindo-o e reproduzindo-o na sua dimensão cultural mais visceral. Poesia e filosofia encontram-se nesta unidade da multiplicidade do todo grego. Se a acusação da dualidade se aplica a Platão/Sócrates, de algum modo o método pedagógico de Platão parece dizer mais coisas que esta mera simplificação, pois se mostrou muito mais potente na sua unidade da multiplicidade, não negando a poesia com um absoluto *não* ou uma intransigente impossibilidade, mas misturou-se a ela para efetivar o seu exercício educacional. Porém, a escolha de uma razão pedagógica em detrimento de uma poesia filosófica expulsou o poeta da cidade, o que não redundou no fortalecimento da filosofia, mas no seu enfraquecimento e solidão. Séculos se passaram numa longa *História da Filosofia*, que se carecia da poesia porque sustinha sua razão infalível desde os gregos, com a modernidade sofrera o seu ataque mais brutal, quando da denúncia de sua inutilidade epistemológica por sua inerente carência estrutural de método. Nesta pólis metafórica deste artigo filosófico, os filósofos, últimos herdeiros e guardiões da pedagogia da cidade, também foram banidos. Mas se o modo como um artigo deve seguir-se

para ser uma produção filosófica é uma mecânica fundamental, então não se afigura nem enredo de filósofo, nem de poeta, porque na sua intrincada formatação, a dureza das causas e dos efeitos são tão tirânicas, que impedem as metáforas e os saltos semânticas que estão para além das eras, de se verbalizarem como pensamento, parecendo escandaloso demais um Cervantes com o seu Quixote delirante encontrar-se com o filósofo grego, ainda que platônico. Os filósofos antigos eram menos inimigos da poesia que os filósofos modernos.

Certo dia, lá pelos idos dos ventos que sopravam aventuras sobre as velas colossais das Grandes Navegações, sobre seu monociclo de palhaço, na alcunha da cidade burguesa, recitando poemas de cavalaria, Miguel de Cervantes e sua ironia, percebeu entre os poucos espectadores, um ilustre visitante, que ao final lhe aplaudiu com entusiasmo. Não lembrava de que algures rebento encontrou-se com aquele enfático olhar. Todavia, iniciado o diálogo, logo se soube que o filósofo também fora expulso da cidade. A ciência o havia aniquilado de vez, a filosofia não é útil, completa perda de tempo! Ambos, agora, corriam os campos, exultantes e felizes pelo encontro, naquelas vastas regiões silenciosas daquele velho continente.

Talvez, esse abismo de afetos, aberto entre a poesia e a filosofia, não fosse um problema para os gregos, mas fosse para os Modernos. - *Kant, quem saberia ao certo!* - Poetas e filósofos, poesias e filosofias, talvez não angariassem tanto ódio um pelo outro, por uma se achar mais porta-voz da verdade que outra. Como a história não é a história do que realmente aconteceu, mas a história do que narraram sobre os acontecidos, e esses narradores não estão à mostra por razões triviais, eles são os vencedores, então a hipótese de um olhar sobre a Grécia que seja Moderno, ou mais próximo do nosso tempo que do tempo deles, seja até salutar. Como se dessa Grécia “Moderna” já não houvesse nem poetas, nem filósofos, talvez nem gregos, porém alguns alemães sisudos e circunspectos.

O poeta e o filósofo voltaram a ser amigos e caminharam juntos, muito tempo, um mais extravagante e exagerado, o outro um pouco mais carrancudo e sério. Aprenderam um com o outro a ser companhia um do outro, como Dom Quixote de La Mancha e seu fiel escudeiro Sancho Pança. A solidão desaparecera, as noites passaram a ser mais alegres e as estrelas mais brilhantes.

Até o dia em que o filósofo, orgulhoso, agora cheio de voluntarismo e moral, decidiu que mesmo fora da cidade ainda seria possível filosofar. A filosofia perdeu a graça da poesia e retornou ao fundo dos castelos gelados, de livros empoeirados e escritores mortos, para ser séria demais, severa em demasia, afirmando axiomas e tautologias, sem o calor das pessoas na praça, sem o afeto das disputas maiêuticas, sem o sorriso do discípulo que agradece pela ótima tarde de aprendizado.

Se o filósofo precisava persuadir os gregos da perniciosidade da poesia e para isto poetou, talvez, hoje, o poeta tenha que filosofar para mostrar ao filósofo que da tática de ocupação de territórios, - a filosofia tinha que se consolidar como algo distinto do sofisma e da poesia -, todos foram derrotados, porque todos foram expulsos da cidade. E se já não há cidade nem para poetas nem para filósofos, ambos quedam desamparados! Que a poesia seja filosofia, na mesma medida que a filosofia esteja poesia, para sem a cidade, construirmos uma posição independente, alegre e flexível, que seja uma dança capaz de convidar o cientista da cidade a bailar pelas nuvens de sonho da música inútil dos poetas-filósofos compositores. Para que o pensamento seja uma festa.

REFERÊNCIAS

BOTTER, Barbara. **Condanna e Assoluzione della Poesia nella Repubblica di Platone.** Éndoxa: Series Filosóficas, n.o 36, 2015, pp. 31-52. UNED, Madrid.

BOTTER, Barbara. The Influence of the ‘Honeyed Muse’ (ἡδυσμένη Μοῦσα) Over the Soul in Plato’s Republic. Chapter 2. In: M. D. BOERI et al. (eds.), **Soul and Mind in Greek Thought**. Psychological Issues in Plato and Aristotle, Studies in the History of Philosophy of Mind 20. Springer International Publishing AG, part of Springer Nature 2018.

CAPRA, A. **Agôn Logôn**. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia. Milano: LED, 2001.

COELHO, Leandro Anésio. **A poesia no livro x da república de Platão**. “Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano I - Número I – janeiro a dezembro de 2005.

FERRARI, G. (2000) “Conoscenza e opinione. Il filosofo e la città”. In VEGETTI, M. **Repubblica**. Vol. 4. Napoli: Bibliopolis, pp. 365-391 e 393-419.

JAEGER, W. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. 6ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF).

MARROU, Henri-Irénée. **História da educação na antiguidade grega**. Tadução de Mario Leonidas Casanova. Campinas, SP:Kirion, 2017.

MOURA, Alessandro Rolim de. **A poesia em platão: a república e as leis**. letras clássicas, n. 2, p. 201-217, 1998.

NATRIELLI, Adriana. **Considerações sobre a música e a poesia nos diálogos de Platão**. Revista de E. F. e H. da Antiguidade, Campinas, n° 24, jul. 2007/jun. 2008.

PETRAKI, Z. **The Poetics of Philosophical Language**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Críton**. Trad. Manoel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

PLATÃO. **A República**. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1949.

PLATÃO. **Banquete; Fédon**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

PLATÃO. **Sofista**. 2ª ed. Rio de Janeiro: ed. Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Timeu**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1977.

SANTORO, Fernando. **Como Anistiar o Poeta Exilado por Sócrates?** Anais de Filosofia Clássica, vol. 2 n° 4, 2008 ISSN 1982-5323.