

Mito e Verdade

Admar Almeida da Costa

Introdução

Recortado por mitos, diálogos, discursos retóricos e prece, o *Fedro* de Platão foi considerado, na antiguidade, uma obra de juventude¹, por causa de suas imperfeições, como a mistura de estilos e a ausência de unidade temática. Ultimamente, apesar de todas as dificuldades referentes à datação² do diálogo no conjunto do *corpus* platônico, o *Fedro* tem sido situado entre as obras da maturidade, após *Banquete* e *República* e antes do *Timeu*.³

Para nós, o diálogo que pergunta “o que é um belo discurso?”, compromete-se inicialmente com a afirmação de que “a força essencial do discurso está na condução de almas (*psichagogía*)” - *Fedro*, 271c-d. Como tal força ou poder se realiza por meios variados, através da verdade, do mito, da persuasão, do encantamento, da ilusão, da eloquência e da estratégia, o diálogo percorre vários gêneros, guiado pelo interesse relativo àquilo que, presente ou ausente em um discurso, lhe confere superioridade, em casa do comparação.

É neste ponto que encontramos Sócrates e Fedro a discutir qual discurso é o melhor dentre os três apresentados na primeira parte do diálogo. Enquanto Sócrates atribui à inspiração divina a troca da mentira pela verdade, marca da *palinódia*, isto é, do terceiro discurso; Fedro foca o efeito alcançado: a admiração, o fascínio e a persuasão

¹ Segundo Diógenes: “De acordo com a tradição, a primeira obra composta por Platão foi o *Fedro*. Realmente, o assunto constante dele tem algo de juvenil, (*meirakiw=de/j ti to\ pro/blhma*). Dicáiarcos, por seu turno, critica todo o seu estilo, julgando-o vulgar”. (Cf. DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, III, 38. Tradução de KURY, 1988, p. 94).

² Segundo Rowe a data do *Fedro* só pode ser estabelecida através de referências cronológicas a outros diálogos. Como o estilo do diálogo é muito variado, conclui, o método da estilometria proposto, por exemplo, por Ledger, (LEDGER, 1990) para a datação dos diálogos platônicos, situa o *Fedro* depois do *Parmênides* e do *Timeu* e não parece muito crível à maior parte dos comentadores. (Cf. ROWE, 1992, p.33).

³ Cf. BRISSON, 2000, p. 33 e ROWE, 2000, p. 14).

produzidos pelo orador, o que impõe a seguinte interrogação: “O que caracteriza o escrever ou não escrever de belo modo?” (*Ibid.*, 258d).

Antes de ouvir a resposta de Fedro, Sócrates reelabora a questão de modo a que ela passe a conter uma exigência bastante embaraçosa, a saber: “Para falar bem e belamente, não será necessário haver no pensamento de quem fala o conhecimento da verdade sobre aquilo a ser desenvolvido?” (*Ibid.*, 259e).

Um tanto surpreso, Fedro responde negativamente:

A esse respeito, meu caro Sócrates, ouvi dizer que quem quer ser orador não precisa saber o que é, de fato, justo, mas apenas o que sobre isso opina a maioria, que é de quem, afinal, depende o julgamento, nem o que é, realmente, bom e belo, mas apenas o que parece ser. Nisso é que se funda a persuasão, não na verdade. (*Ibid.*, 260a)

Ao afirmar que o fundamento do discurso é a persuasão, Fedro recusa o vínculo entre “falar bem” e “conhecer a verdade” e acaba por tocar o grande problema que permeará toda a segunda parte do diálogo. Aberto o debate entre filosofia e retórica, vemos Sócrates empenhado, não em negar a relação entre discurso e persuasão, mas em nos fazer crer que a retórica – caso esteja fundada na opinião e não no conhecimento – não pode ser a verdadeira arte da persuasão. Uma tal arte, cuja função seria conduzir as almas por meio da palavra, quando se trata de assuntos públicos e privados (*Ibid.*, 261a), só deveria ter “licença” para agir quando estivesse condicionada ao prévio conhecimento da verdade.

Porventura, meu caro, não tratamos a arte do discurso (*lógon téchne*) com mais rudeza do que fora necessário? Ela poderia objetar-nos: Que mentirada, amigos, estais aí a desfiar? Eu não forço a aprender a falar quem, primeiro, não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade. Só vos digo uma coisa: sem mim, aquele que conhece a verdade não teria a arte da persuasão (*peithein téchne*). (*Ibid.*, 260d)

O texto sugere, de modo irônico, que aquele que “conhece a verdade” não possui, automaticamente, a arte da persuasão e, portanto, a verdade nem sempre é por si mesma persuasiva. Por outro lado,

aquele que não possui a verdade e se guia pela aparência, como defendeu Fedro, pode ser persuasivo e, nesse caso, a persuasão poderia operar afastada da verdade. Essa hipótese, distante daquela defendida por Aristóteles em sua *Retórica*⁴, implica que nem a persuasão seja exclusividade da verdade, nem a verdade seja exclusividade da dialética, razão de Sócrates e Fedro concordarem com a superioridade da palinódia – um discurso mítico – em relação à peça de Lísias e à primeira réplica socrática. Essa declarada preferência pela palinódia, aliada à afirmação de que esse mito alcançou, às vezes, a verdade e foi persuasivo (*Ibid.*, 265b-c) leva-nos aqui a investigar o papel e a função do mito, no que tange a verdade e a persuasão, frente à retórica e à dialética. Antes de abordarmos tal problema, faremos uma breve apresentação da dialética e da retórica no diálogo a fim de facilitarmos possíveis comparações.

A Dialética: a força persuasiva da verdade e da ideia

Antes de tudo, afirma Sócrates, a dialética nos ensinaria algo fundamental em relação aos discursos – algo que sempre fora negligenciado pelos retóricos e sofistas –, a saber, que todo discurso deve ser tal como um “organismo vivo” (*Ibid.*, 264c), isto é, precisa ser construído com corpo, cabeça e pés, com todas as partes resguardando uma boa relação proporcional entre si. Sem isso, todo discurso não passa de um “jogo” ou de uma “brincadeira” (*Ibid.*, 265c), porque o orador não observou as regras que lhe são necessárias, quais sejam:

Primeiro: reunir em uma ideia única, por meio de uma visão de conjunto, aquilo que está disperso, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. (*Ibid.*, 265d)

Já a segunda razão consiste

em [poder] dividir as ideias pelas articulações naturais, sem decepar nenhum dos seus elementos,

⁴ *Retórica*, 1355a: “A retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários. De sorte que, se os juízos se não fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e isso é digno de censura”. Cf.: ARISTÓTELES. *Rhetorique*. Edição e tradução de Médéric Dufour e André Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

como quem procede à maneira de açougueiro desajeitado. (*Ibid.*, 265e)

Por esse processo de divisões e de reuniões (*Ibid.*, 266b) Sócrates declara-se apaixonado, e àquele que tem o poder de praticar tal arte, ele concede o nome de “dialético” (*Ibid.*, 266c). A dialética implica em reunir e dividir algo de modo conceitual, quer se trate de particulares, conjunto de particulares e ideias. O aspecto conceitual, aqui, prevalece sobre o processo perceptivo e deixa manifesto: i) que o saber real é superior ao aparente; ii) que o seu conhecimento é necessário também no caso da produção do engano, pois permite ao orador produzir, infalivelmente e sem enganar-se a si próprio, a semelhança e a dessemelhança entre opostos e iii) que a boa e bela constituição do discurso depende da visão da ideia e não da magia do verbo e da força da eloquência.

A Retórica: o fascínio do verbo

A discussão a respeito da retórica ser ou não a arte do bem falar começa com a vinculação, feita por Sócrates e desfeita por Fedro, entre falar bem e ter conhecimento do que se fala. Para convencer Fedro da importância do conhecimento verdadeiro, a estratégia de Sócrates é acentuar a falibilidade da retórica em face da infalibilidade proporcionada pelo conhecimento verdadeiro, fruto da arte dialética. O argumento apresentado é que a retórica parte da opinião da maioria e da aparência, o que pode gerar engano e confusão, pois aquele que não se pauta pelo conhecimento do que é, acaba por enganar a si mesmo, ainda quando o objetivo era enganar aos outros. Se isso acontecer, ele obterá o contrário daquilo que esperava, ou seja, pode contentar-se com um asno quando o que desejava era um cavalo para combater na guerra (*Ibid.*, 260b).

Longe das distinções claras e precisas e valendo-se da ignorância dos ouvintes, o retórico exerce, com brilho, a pseudo-arte da controvérsia em tribunais e assembleias populares, como afirma Sócrates:

Ao que parece, a arte é uma só – se é que realmente existe semelhante arte – de aplicação genérica para tudo o que se fala, com a qual fica apta qualquer pessoa para deixar tudo igual para todos em todas as circunstâncias imagináveis, e o oposto disso:

desmascarar e deixar manifestas as aproximações de quem recorrer aos mesmos expedientes. (*Ibid.*, 261e)

Essa prática, conferi a quem dela se vale o poder de fazer com que a mesma coisa ora pareça justa ora pareça injusta, igual e diferente, sempre em conformidade com os interesses do momento e com o fim que se deseja atingir. Abandonando completamente o interesse da verdade e confundindo totalmente aqueles que estão submetidos a tais estratégias, o retórico alcança grande sucesso, mas pode, mais uma vez, confundir-se a si próprio, porque ele não conhece bem a natureza das coisas. O mal causado pelo engano, permite a Sócrates pensar a retórica a partir do efeito causado, não somente aos outros, como também a si mesmo, aspecto ignorado por Fedro.

Ainda que a intenção de Sócrates seja vincular a força da retórica ao conhecimento e à infalibilidade da arte, Fedro o convence de que a retórica não se vale dos mesmo meios que a dialética (*Ibid.*, 266c) e obriga Sócrates a enumerar várias regras relativas, mais à composição do discurso, que ao seu conteúdo, mostrando-se favorável a que um discurso seja medido apenas pelo alcance do seu efeito, nas multidões.

Nessa perspectiva, a verossimilhança (*eikóta*) descoberta por Tísias e Górgias (*Ibid.*, 267a), as máximas, o vocabulário, a eloquência, e as imagens (*eikonologían*) descobertas por Polo, bem como a magia e o encanto do verbo (*epádon keleîn*, *Ibid.*, 267d)⁵ atribuídos a Trasímaco, o poderoso da Calcedônia, levam Fedro a ratificar “a grande força da retórica, pelo menos nas assembleias populares” (*Ibid.*, 268a).

Fora do contexto das multidões, porém, as exigências para aquele quem deseja adquirir a “verdadeira arte de falar e persuadir” continuam a ser o conhecimento da natureza da alma e das espécies de discursos ou, simplesmente, o conhecimento da parte e da natureza do todo (*hólou phýseos*, 270c), mas esse caminho é longo e difícil, afirma Sócrates, que passa a especular a respeito da existência de outra via, mais fácil e rápida. Lembrando-se desses atalhos, Sócrates invoca o nome de Tísias e de outros, que ensinam que “toda a arte da oratória

⁵ Platão, na *República*, faz uso do mesmo verbo em 358b, na fala de Gláuco: “Afigura-se-me, na verdade, que Trasímaco ficou ‘fascinado’ (*kelethenai*) por ti, mais cedo do que devia, como se fosse uma serpente.”

consiste em conservar a verossimilhança (*tò eikòs*, 273a) do começo ao fim do discurso”. Feito isso, alcança-se a persuasão, finalidade última do discurso. Com a verossimilhança e com opiniões fundadas na aparência, ao menos nos tribunais, pode-se dar adeus à própria verdade. Será esse, também, o caso do mito?

Mito, encanto e verdade

Essas poderosas armas de persuasão, a retórica e a dialética, parecem evitar-se. A magia ilusionista de uma parece não admitir a transparência da outra. Como vimos, a retórica fora acusada de “não conhecer a verdade”, ao passo que a dialética, que conhece a verdade, desconheceria “a arte da persuasão”. Na fronteira aberta entre dialética e retórica encontramos o mito, de natureza ambígua e capaz de aderir tanto à verdade quanto ao encanto da fala e produzir persuasão. Com efeito, no *Fedro* e também na *República*, encontramos várias passagens em que Platão confirma essa característica.

Sobre o encanto exercido sobre a alma, vejamos o mito das cigarras, narrativa provavelmente inventada ⁶ por Platão, e absolutamente notável na exposição da relação entre mito e persuasão. Esse curtíssimo mito, segundo Ferrari,⁷ marca a passagem da primeira para a segunda parte do diálogo, isto é, da longa palinódia para a conversa dialética, quando aparece o problema do critério sobre escrever e falar bem. Se a palinódia, um discurso inspirado por Eros alcançou, às vezes, a verdade, não podemos perder de horizonte a relação entre Eros e discurso e, para além dela, a partir do mito das cigarras, como esse longo discurso sobre Eros deve ser entendido. De modo paradoxal, Platão parece apresentar o filósofo, aqui, como um amante que, por padecer exemplarmente da *manía* ofertada por Eros, pode ver-se livre de todas as outras seduções e tornar-se apto para um vida verdadeiramente filosófica. Um estado apaixonado apresenta-se, então, como o principal motivo para uma ação ou atitude investigativa incansável e alheia aos diversos desvios impostos por toda sorte de seduções e paixões de outra ordem. É preciso estar firmemente

⁶ Para Frutiger, o *Fedro* compreende os únicos mitos platônicos que são inteiramente originais: “la fable des cigales et de Theuth”. (Cf. FRUTIGER, P. *Mythes de Platon*. New York: Arno Press, 1976, p.233 [reimpressão]. apud DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. de Rogério Costa. 2a. ed. São Paulo: Iluminuras, 1997, p.12).

⁷ FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge, Nova York: Cambridge University Press, 1987, p. 26.

apaixonado para não mais se apaixonar, é preciso estar firmemente seduzido para tornar-se imune à sedução.

Se essa perspectiva é válida, o mito das cigarras parece advertir ao bom leitor – amante de discursos – quão poderoso e perigoso é o encanto presente no canto. Com a palavra, Sócrates:

Porém, se se certificarem que conversamos (*dialegoménous*) e que nosso barco passa ao largo sem nos deixarmos encantar (*akelétous*) pelo seu canto de sereia, talvez, de satisfeitas, nos concedam a dádiva que dos deuses soem conferir aos homens. (*Ibid.*, 259b)

Bem sabemos que o *encanto*⁸ próprio ao canto da sereia é o mesmo já referido para caracterizar a retórica e a pessoa de Trasímaco, respectivamente, no *Fedro* e na *República*. Sobre as dádivas que os inflexíveis – aqueles que resistem ao encanto do canto – recebem dos deuses, Sócrates nos conta outro mito.

Diz ele que, quando nasceram as Musas, os homens teriam ficado tão extasiados pelo prazer (*exoplágesan hedonês*)⁹ do canto que delas provinha, que, uma vez esquecidos dos alimentos e das bebidas, morreram sem se darem conta disso. Desses homens nasceram as cigarras, que receberam, em troca de tamanha dedicação, o privilégio de se ocuparem exclusivamente do canto, sem a necessidade de comida e de bebida. Elas são responsáveis também por informar às Musas, o nome daqueles homens que lhes prestam homenagens, aqui na terra, para com quem elas se tornam benevolentes, cada uma na modalidade que dirige.

À mais antiga delas, Calíope, e à que se lhe segue, Urânia, identificam quem passa a vida a filosofar e aprecia a música que lhe é própria. São essas as Musas que se ocupam particularmente com os discursos divinos e humanos e as de voz mais agradável. (*Ibid.*, 259d)¹⁰

⁸ kh/lhsij: ação de encantar/khle\w: encantar, seduzir – cf. BAILLY, A., 1989. Ocorrências importantes: *Rep.*: 358b, 411b, 413c, 601b, 607c7e8; *Fedro*: 259a, 259b, 267d.

⁹ Aoristo passivo de *ekpléssomai* = ficar atônito, perder a razão; do verbo verbo *ekplêo*. Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1989.

¹⁰ Tal como se dera em 248d, repete-se aqui a aproximação entre culto à sabedoria e culto às Musas e ao amor.

Por essa razão, conclui Sócrates, devemos conversar e não relaxar o discernimento (*argian tês dianoiás*, 259a3) ao meio dia. O tipo de resistência oferecida ao deleite e à preguiça, diferencia o nobre do servo, ou seja, enquanto o homem de natureza servil dorme ao meio dia ao canto das cigarras, o de natureza nobre conversa e permanece em vigília. Aquele que não apresenta resistência ao encanto e à sedução da música torna-se servil, não alcança os prazeres do diálogo e não pode servir à musa da filosofia. Aos outros, pois, cabe o prazer da conversa, em relação ao qual devem continuar atentos para não submergir ao encantamento das palavras pelas palavras, tal como Odisseu frente ao canto das sereias, na *Odisséia*. Mas, o que cantam as sereias?

Vem para perto, famoso Odisseu, dos
Aquivos orgulho,
traz para cá teu navio, que possas o canto
escutar-nos.
Em nenhum tempo ninguém por aqui
navegou em nau negra,
sem nossa voz inefável ouvir, qual dos
lábios nos soa.
Bem mais instruído prossegue, depois de se
haver deleitado.
Todas as coisas sabemos, que em Tróia de
vastas campinas,
pela vontade de deuses, Troianos e Aquivos
sofreram,
como, também, quanto passa no dorso da
terra fecunda.
Dessa maneira cantavam, belíssima. Mui
desejoso
de as escutar, fiz sinal com os olhos aos
sócios que as cordas
me relaxassem; mas eles remaram bem
mais ardorosos.¹¹

O mito das sereias, tal como o mito das cigarras, reforça o encanto, a sedução e o êxtase, provocados pelo canto na alma humana. Em ambos os casos é a ausência de limite que se deve temer. Segundo as advertências que Circe dirige a Odisseu, as Sereias fascinam

¹¹ *Odisséia*, XII, 184-194 (Cf. HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos A. Nunes. São Paulo: Tecnoprint, s/d.

(*thélgousin*),¹² iludem e aprisionam, com o canto mágico, todo e qualquer mortal. A imagem de montanhas de ossos e cadáveres em putrefação não é suficiente para afastar os transeuntes da ilha terrível, pois o canto entorpece a visão e perturba, profundamente, a percepção daqueles que se tornaram encantados. Ao som do canto das sereias tudo de mal, violento, terrível e arriscado desaparece sob um véu tênue, fantástico e sedutor. A perturbação, fruto do encantamento, leva à destruição.

Conhecedoras daquilo que o outro mais deseja, as sereias prometem a Odisseu “quanto passa no dorso da terra fecunda”¹³ inclusive, é claro, o caminho para Ítaca e, por esse motivo, elas se tornam irresistíveis e perigosas. O perigo está tanto no fato de elas cumprirem a promessa, quanto no contrário, ou seja, sabendo tudo, esses seres imortais podem desfiar um discurso infundável,¹⁴ que consumirá toda a vida de um ser mortal, motivo de ninguém, a exceção de Odisseu, ter voltado da companhia das sereias. Nas palavras de Adorno e Horkheimer:¹⁵ “Se as sereias nada ignoram do que aconteceu, o preço que cobram por esse conhecimento é o futuro, e a promessa do alegre retorno é um embuste com que o passado captura o saudoso”. Por outro lado, se a promessa de tudo ensinar não se cumprir, só o poder que o canto exerce sobre as almas dos navegantes é capaz de atraí-los e mantê-los aprisionados até que morram. O encadeamento entre canto, encantamento, engano e destruição, que se abate sobre todos aqueles que não possuem antídoto para esse feitiço é o que norteia toda a discussão sobre o poder do discurso no *Fedro* e sobre a “censura” à poesia, encontrada na *República*.

Nessa perspectiva, ao driblar a fatalidade do destino ao encontrar as sereias, Odisseu impõe um limite ao poder e às consequências do canto em sua vida. Ainda que através de recursos externos, como as fortíssimas cordas que o mantiveram preso ao mastro do navio, Odisseu representa aquele que, primeiro, uniu-se do antídoto e, depois, bebeu do veneno. Portanto, a lição ensinada

¹² *Ibid.*, XII, 40.

¹³ *Ibid.*, XII, 191.

¹⁴ Sobre o discurso ilimitado das musas: cf. BRANDÃO, Jacyntho. As musas ensinam a mentir. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, N° 2, 2000, p. 7-20.

¹⁵ Adorno/Horkheimer, p. 44. (Cf. ADORNO/HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985).

pelo episódio das sereias e pelo mito das cigarras refere-se ao tipo de comportamento que devemos adotar frente ao grande poder do discurso, capaz de agir, seja através da bela forma¹⁶ do discurso, seja através do seu conteúdo argumentativo.

Na *República*, limitando os tipos de mitos contados pelas amas às crianças, o filósofo antecipa-se à condução das almas pelo poeta e dá o primeiro passo para a construção de uma nova ordem política na cidade. A ação prévia do filósofo, ao prescrever e proscreever mitos e ao propor moldes,¹⁷ remete à ação preventiva de Odisseu, e visa à mesma coisa: produzir um tipo de *phármakon* capaz de evitar que venhamos a sucumbir ao prazer de alguns cantos, fora da hora oportuna. Conhecedor da natureza das almas e do efeito encantatório (*Rep.*, 607a-c) que o mito exerce sobre nossas almas, Sócrates vale-se deles, na *República*, para modelar almas jovens e, no *Fedro*, para preservar a memória de almas velhas. Nas duas situações, não encontramos oposição entre mito e dialética, mas complementaridade, isto é, a excessiva velhice e juventude parece produzir um relaxamento natural na capacidade da alma discernir e investigar, mas não em ser afetada e modelada pelos prazeres e dores do mito. Para preservar o jogo de palavras do diálogo, o mito é um tipo de atalho a alma, quando comparado ao longo caminho dialético das divisões e reuniões. Bons guias da alma, palavras e imagens atuam de modo diferente, ecoando origens distintas.

Por esta razão, o mito, ao resguardar o encantamento da poesia, prestar-se-ia a várias funções importantes na obra platônica: educar, modelar almas, incutir valores morais ou religiosos, expor conteúdos especulativos e expor opiniões sobre o mundo do devir... Todos esses usos, diga-se de passagem, são sustentados em última análise pelo acesso privilegiado do mito à alma humana, razão pela qual concordamos com Frutiger¹⁸, quando este afirma que os mitos platônicos não são um simples ornamento do diálogo, ou uma ficção popular usada para divertir o leitor. A forte presença dos mitos nos diálogos impõe uma estreita relação entre esses e a doutrina

¹⁶ O poder persuasivo da beleza vale-se, na *Teogonia*, da aproximação entre a deusa da beleza, Afrodite, e Persuasão, que compõe o séquito da deusa, tão logo ela nasce. Em Homero, por sua vez, a deusa “rapta o pensamento” (*Ilíada*, XIV, 214-217), tal como as cigarras no *Fedro* afrouxa o pensamento (*argían tês dianoías*, 259a3).

¹⁷ Cf. *República* 377b a 379a.

¹⁸ Cf. Frutiger, p. 147.

propriamente dita. Em outras palavras, Platão não se vale do mito para “mascarar” sua incredulidade religiosa ou facilitar, ao vulgo, a compreensão de suas teorias; tampouco ele quer fundar uma seita ou religião, logo, é preciso admitir que Platão crê – não simplesmente como um iniciado – no valor de algumas narrativas, especialmente aquelas que falam da imortalidade da alma e de punições depois da morte, e que esses mitos estão intimamente intrincados com sua filosofia.

Mito e memória

Quando trata dos mitos platônicos, Cassirer aponta a liberdade de Platão, ao lidar com o mito sem está subjogado ao seu poder. Tal liberdade advém, exatamente, do distanciamento em relação à imagem, “porque as imagens sobre as quais ele vive não são *conhecidas como imagens*”.¹⁹ Esta tese, ainda que revele um aspecto importante do mito em Platão, parece não atentar para a relação entre mito e verdade, de que tratamos aqui, por um motivo simples, se o mito relaciona-se com a verdade, conseqüentemente, não é simples emancipar-se dele.

Todavia, como os mitos abordam os mais variados temas, isso nos obriga a separá-los e a reagrupá-los em vista de sua importância no contexto de cada diálogo, algo que dificulta uma teoria geral acerca dos mitos em Platão. Algumas generalizações e algumas classificações²⁰, portanto, devem ser vistas com cuidado, porque elas já estão sempre fundadas em uma compreensão mais ampla do pensamento platônico. Nesse campo controverso, o *Fedro* destaca dois “preceitos” fundamentais no que se refere ao mitos: i) os mitos não devem nos “abarrotar com uma multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis” e, assim, nos desviar da busca pelo conhecimento de si mesmo (229e-230a) e ii) os mitos são remédios para o esquecimento.

Esses dois pontos, estão em sintonia com o modelo de educação do guardião da *República*, pois é da música e do mito o privilégio de moldar (*pláttein, Rep., 377c*) almas e, conseqüentemente,

¹⁹ Ernst Cassirer. *O mito do Estado*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1961.

²⁰ Frutiger, após analisar rigorosamente várias classificações existentes, nos apresenta a seguinte proposta de divisão: i) Mitos alegóricos, ii) Mitos genéticos e iii) Mitos paracientíficos. Cf. p. 181.

alterar a própria natureza humana.²¹ Nessa perspectiva, o mito não se relaciona com a memória apenas porque trata do passado, mas ele é a própria construção da memória viva através de imagens, a ser impressa e conservada na alma de cada um, em um momento oportuno. A qualidade dessa impressão – nítida ainda na velhice – se faz notar através de sua resistência ao tempo e às mudanças.²² Mais que isso, no contexto do *Fedro*, o discurso mítico não só possibilita a narrativa sobre “a natureza da alma” (*Fedro*, 246a), como alcança, em certa medida, a verdade sobre o assunto narrado, guardando, no que tange ao resultado, grande proximidade com a dialética, como sugere o próprio Sócrates:

E não sei de que jeito, Fedro, ao nos representarmos a paixão erótica (*erôtikon páthos*), atingimos, em parte, a verdade, como também nos afastando dela, compomos um discurso não de todo carente de persuasão, celebrando, com um hino mítico, pleno de medida e devoção, o seu e o meu mestre, Eros... (*Ibid.*, 265b-c)

Um hino mítico, pleno de medida, sobre a paixão erótica, atingi a verdade, conjugando-a com a persuasão. A expressão *ephaptómenoi*, atingir, tocar, deriva do verbo *apto/ephapto*, e diz, na filosofia platônica, o momento exato em que mais nos aproximamos da verdade ou da ideia. Na *República*, porém, este momento relaciona-se diretamente com o poder do diálogo em fazer a alma mover-se na direção da ideia, como na famosa passagem do livro VI: “Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o pensamento atinge pela força do diálogo (*dialégesthai dynámei*) fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo”.²³ Aqui, no entanto, a aproximação foi alcançada, não através do diálogo, mas de uma narrativa longa e inspirado sobre Eros, manifestando que o *mythos* é

²¹ “Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?” (*Rep.*, 395d).

²² “Ora tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa?” (*Rep.*, 377a-b)

²³ PLATÃO, *República*, 511b, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

diferente do *lógos*, mas igualmente necessário ao propósito da filosofia de Platão.

Em que consiste a diferença e importância do mito? Quanto à educação de jovens e a preservação da memória dos velhos, os argumentos apresentados até aqui são suficientes, mas o problema permanece quando se trata de conhecimento. Por que Platão troca, em momentos precisos, a dialética pelo mito quando o interesse é dizer o que é algo, Eros ou a ideia de Bem?

A primeira coisa a dizer é que Platão não fala para jovens ou para incautos, quando narra o mito de Eros ou o mito da caverna. O mito produz crença nos jovens (cf. *Rep.* 415c) não em adultos capazes de pensar. É para Fedro, Gláuco e Adimanto que Sócrates narra alguns mitos e sua intenção não é produzir crença mas reflexão. O mito, então, parece ser um tipo de argumento visual, cujo efeito é diferente da definição proposicional.

Quando trata da proximidade entre filosofia e teatro/espetáculo, Nightingale²⁴ acentua, sobretudo, a importância do termo grego *theatro* e *theoria* (lugar para ver ou contemplar). Segundo ela, os filósofos do século IV a.C. tomaram emprestado a noção de “contemplação do espetáculo da verdade”, não da tradição pré-socrática, mas de uma instituição cívica específica: a da *theoria*: “Na Grécia antiga, *theoria* era uma venerável prática cultural caracterizada pela viagem ao exterior para testemunhar um evento ou espetáculo. [...] sendo os mais proeminentes, a visita a centros oraculares, as peregrinações religiosas e as viagens ao exterior em busca de aprendizagem”.

Ora, o que Platão visa com alguns mitos é aprendizagem e especulação, o que não se confunde com uma simplificação de conceitos, mas como uma forma diferente e eficiente de investigação filosófica. Deste modo, uma tradição filosófica guiada pelo ouvir e falar, parece conviver com uma tradição pautado pelo ver. Mesmo quando trata de assuntos que não são dados à percepção visível, Platão não abre mão de imagens, isto é, de mitos, o que consiste em compor em imagens seres que são invisíveis, estratégia anunciada logo no começo da narrativa sobre a alma invisível. A carruagem alada puxada por dois cavalos permite que, de modo imediato, o interlocutor

²⁴ NIGHTINGALE, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 40.

compreenda/aprenda o que ela é e, conseqüentemente, possibilita a análise pormenorizada desta imagem, em seus variados aspectos, de forma compartilhada, ou seja, através do diálogo.

O lugar espacial que o mito ocupa no diálogo platônico permite-nos entender a mudança radical do papel do mito em Platão. Ora, mito enseja crença e pensamento, preservação e mudança da ordem instituída. Aliado à fragilidade do *lógos*, às vezes anunciada por Platão, o mito define e faz falar por imagens, o que de resto permaneceria silenciado sem seu auxílio.

Conclusão

Por essa razão é que o lavrador inteligente não irá perder suas sementes no jardim de Adônis (*Ibid.*, 276b), pois “o homem que dispuser do conhecimento do justo, do belo e do bom”, “não escreverá na água discursos incapazes de se defender por meio da palavra e de ensinar suficientemente a verdade (*Ibid.*, 276c)”. Longe de ser uma inútil brincadeira, concordam Sócrates e Fedro, os discursos são remédios para o esquecimento que acomete a velhice; são um verdadeiro “tesouro de reminiscências (*hypomnémata thesaurizómenos*, 276d) para quando chegar a velhice esquecida (*léthes geras*), para si próprio e todos os que lhe vierem no rastro”. “Eis uma admirável distração”, confirma Fedro, “a composição de mitos (*mythologônta*) sobre a justiça (*dikaíosýnes*, 276e).”

Aquele que ocupou a existência com tais interesses – o conhecimento do justo, do belo e do bom – quando escolhe, segundo as regras dialéticas, a alma em que se deve depositar as sementes de tais ensinamentos, torna possível a felicidade no seu mais alto grau, pois quando cultivados na alma, as sementes desses mitos sobre justiça darão bons frutos: ações justas e belas. Tais mitos, que harmonizam verdades e mentiras com a finalidade de “fabricar” almas cuja natureza é nobre e bela, são poderosos instrumentos persuasivos e especulativos e por isso devem ser mantidos sob forte cuidado, por parte daqueles que governam a cidade. Em outras palavras, será que a própria cidade pintada e edificada em palavras constitui um mito, um mito a ser semeado na alma daqueles que, quando crescidos, defenderão essa cidade de toda sorte de perigo?

