

A FUNÇÃO EDUCACIONAL DO MITO NO PROJETO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DE PLATÃO: *MYTHOS* E *PAIDÉIA* NOS LIVROS II E III D'A *REPÚBLICA*

THE EDUCATIONAL FUNCTION OF THE MYTH IN THE POLITICAL-PEDAGOGICAL PROJECT OF PLATO: MYTHOS AND PAIDÉIA IN THE BOOKS II AND III OF THE REPUBLIC

HANS PETER GERTSCH

RESUMO: Levando em consideração que o foco desta pesquisa é o problema da ambiguidade do mito em Platão, este trabalho analisa os livros II e III d'A *República*, no intuito de esclarecer o efeito educacional que o filósofo quer engendrar com sua concepção de uma *paidéia* assentada em uma base mítica. Na abordagem desse tema, nossa investigação averigua as razões pelas quais Platão se apoderou do mito em seus diálogos, perscrutando, assim, a função educacional do mito em seu projeto político-pedagógico. O ponto de partida da pesquisa é a constatação de uma ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito, ambivalência que deriva do fato de que há uma dupla abordagem do mito em Platão: uma de caráter positivo; outra de caráter negativo. Durante o trabalho, essa ambiguidade foi dirimida pela identificação de um fato hermenêutico fundamental, qual seja, o fato de que Platão desenvolve um ensinamento radicalmente complexo acerca do mito, que abarca, além de uma visão epistemológica, uma concepção de caráter político-utilitário. Em outras palavras, constatou-se que o mito, para Platão, apesar de pertencer, do ponto de vista epistemológico, ao domínio do falso e ser um tipo de linguagem inferior ao discurso racional e filosófico, constitui algo socialmente útil, na medida em que ele é um poderoso mecanismo discursivo para promover uma certa virtude ou justiça na alma da maior parte dos cidadãos, elemento fundamental, aos olhos de Platão, para a realização da cidade justa.

PALAVRAS-CHAVE: Educação, *Paidéia*, Platão, *Pólis*, *A República*.

ABSTRACT: Taking into consideration that the focus of this research is the problem of the ambiguity of the myth in Plato, this study analyses the books II and III of the Republic in order to clarify the educational effect which the philosopher wants to engender with his concept of a *paidéia* based on a mythical foundation. Approaching this topic, the investigation ascertains the reasons why Plato incorporated the myth in his dialogues, thus fathoming the educational function of the myth in his political-pedagogical project. The starting point of this research is the verification of a philosophical ambiguity in the platonic treatment of the

myth, which is originating from the fact that there is a double approach of the myth by Plato: one of a positive character and another one of a negative character. During this research, this ambiguity was redeemed by the identification of a fundamental hermeneutical fact, that is, the fact that Plato develops a radically complex teaching about the myth, which shelters, next to an epistemological vision, a concept of political-utilitarian character. In other words, it was ascertained that the myth, for Plato, although it is belonging, from an epistemological point of view, to the domain of the false and being a type of language inferior to the rational and philosophical discourse, constitutes something socially useful, once that it is a powerful discursive mechanism to promote a certain virtue or justice in the soul of the majority of the citizens, which is a fundamental element, from Plato's viewpoint, for the realization of the just city.

KEYWORDS: Education, *Paidéia*, Plato, *Polis*, *The Republic*.

INTRODUÇÃO

No contexto do surgimento da filosofia com seu pensamento racional na Grécia Antiga, no século VI a.C., é significativo observar como Platão, na contramão dessas novas tendências intelectuais, se apropriou do mito, recriando-o a partir de uma base filosófica, tanto para conferir-lhe uma função educacional em seu projeto político-pedagógico de reforma da *pólis*, quanto para veicular uma mensagem moral e religiosa na sociedade grega. Nesse sentido, observamos que Platão, n'A *República*, atribui ao mito um lugar fundamental no âmbito do programa educativo (*paidéia*) a ser implementado na cidade ideal, sublinhando que a formação dos guardiões e artesãos é crucial para realizar a justiça e a virtude do cidadão na *pólis*.

O problema fundamental que será apresentado neste trabalho é a questão: por que Platão, um filósofo racional, que criticava e condenava os mitos dos poetas, relegando-os ao terreno do falso (*pseûdos*), se apoderou do mito, recorrendo a ele de uma forma ostensiva em suas obras para veicular certos ensinamentos morais e políticos?

Destarte, o problema filosófico que se encontra na base desta investigação é a constatação da ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito. Para entendermos essa ambivalência, precisamos antes de mais nada compreender que Platão nos oferece, em sua obra, uma dupla abordagem da questão do mito: uma, de caráter negativo, que procede a partir de exigências epistemológicas, e outra, de caráter positivo, que procede a partir de parâmetros morais e político-sociais.

Reconhecendo essa importância incontestável do mito na sociedade em geral e em áreas definidas em particular, tais como a educação e o campo da moralidade, este trabalho se propõe a investigar as razões pelas quais Platão se apoderou do mito em seus textos dialéticos, com foco em sua obra *A República*. Com esse intuito, a investigação perscrutará a função educacional do mito no projeto político-pedagógico (*paidéia*) de Platão.

Uma de nossas preocupações básicas será compreender as relações entre *mythos* e *paidéia* nos livros II e III d'A *República*. Para atingir esse objetivo, procuraremos, inicialmente, delinear os traços fundamentais da educação platônica, isto é, descrever a relação entre a *mousikê* e a *paidéia* no sistema educacional platônico, assim como apresentar a educação dos artesãos e dos guardiões, de um lado, e a educação da alma para o Belo e o Bom, de outro lado.

Finalmente, será demonstrado e explicado por que Platão necessitava do mito em seu projeto político-educacional na *pólis*, ou seja, será reconhecida a função do mito como uma ferramenta de suma importância para a realização de seu projeto da *pólis* modelo.

Nossa hipótese fundamental de pesquisa é a de que, em Platão, o mito tem uma função educativa, vinculada à formação das crianças e à condução moral do comportamento da multidão, função que não pode ser cumprida pelo raciocínio puro, o que nos permite conjecturar que esse fato constituiu uma das razões cruciais pelas quais Platão se apoderou da palavra mítica em seus diálogos dialéticos.

O SURGIMENTO DA *PÓLIS* E DO PENSAMENTO RACIONAL NA GRÉCIA ANTIGA

Na Grécia Antiga, durante o Período Homérico dos séculos XII a IX a.C., os mitos narrados pelos poetas determinavam em considerável extensão o pensamento na sociedade grega, com grande influência sobre todas as esferas da comunidade, sobretudo a educacional. Os mitos explicavam a origem dos deuses (teogonia) e a origem e criação do mundo (cosmogonia), ou seja, desenvolviam relatos sobre as coisas de um passado remoto. Destarte, mesmo sendo um discurso inverificável, o mito e sua interpretação do mundo não foram contestados até o advento de uma nova era.

Sem dúvida, o surgimento da *pólis* (entre os séculos VIII e VII a.C.) no período arcaico (compreendido entre os séculos IX a VI a.C.) é de magna importância para o desenvolvimento do novo pensamento grego. Ora, pode-se dizer que a *pólis* produz uma nova forma de sociabilidade e, no interior dessa nova forma de sociabilidade, dois elementos devem ser ressaltados: por um lado, a primazia do debate e da palavra argumentada, do *lógos* em sua expressão oratória, como preeminente recurso de poder e instrumento político por excelência; por outro, o uso da escrita como mecanismo de codificação das leis e do Direito e, portanto, como ferramenta de publicização da justiça.

Vernant (2016) reconhece a importância decisiva da palavra argumentada e da linguagem como instrumentos de poder na *pólis* nos seguintes termos: “Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate (...)” (Vernant, 2016, p. 54). No contexto da *pólis*, a primazia da palavra significa, pois, o recurso ao debate contraditório, à discussão, à controvérsia, no processo de tomada de decisões coletivas.

Por outro lado, além da oratória, observa-se, como dissemos, no funcionamento da cidade, o uso da escrita como uma ferramenta para fixar e tornar públicas as normas de justiça, transformando o Direito em um ordenamento jurídico válido para todos e conhecido por todos. Com essa publicização efetuada por meio da escrita, a justiça, que antes estava subordinada aos reis, torna-se doravante um princípio realmente político. Temos, portanto, dois elementos distintos que, segundo Vernant (2016), contribuem para a consolidação do sistema da *pólis*: a prevalência do *lógos*, do debate e da oratória nas tomadas de decisão coletivas, de um lado e, de outro lado, o recurso à escrita para fixar, uniformizar e tornar público o Direito, o qual se torna, assim, “o bem comum de todos os cidadãos”.¹

Na *pólis*, verifica-se que os conhecimentos e os valores são expostos na praça pública (*ágora*), onde eles são debatidos e, portanto, sujeitos à crítica e à controvérsia. Nesse contexto político, a lei requer que as magistraturas estejam sujeitas a um processo dialético para mostrar a sua legitimação. Por outro lado, é a escrita que vai permitir a divulgação do conhecimento, tornando-se, assim, um bem comum de todos os cidadãos, além de formar o elemento básico da *paidéia* grega. E é a escrita que confere à *dike* (justiça) sua realização como um valor ideal de ordem sagrada.²

Outros dois aspectos fundamentais caracterizam a *pólis* grega, onde os semelhantes unem-se através da *phília*: a participação de todos os cidadãos no governo (*homonómia*) e o conceito

1 VERNANT, 2016, p. 56.

2 *ibid* p. 55-57.

da *isonomia*, ou seja, o ideal de que a atividade política e o poder compartilhado de todos os cidadãos estejam sob o governo de uma lei comum. Assim nasce a *isocratía*, isto é, um regime qualificado pela atuação igual de todos no poder, em contraste com a oligarquia e seus poucos aristocráticos no comando.³

Em síntese, é incontestável que foi em grande medida devido ao advento da *pólis* e ao predomínio da escrita dentro dela que foi possível uma cultura de debate público sobre os temas relevantes na sociedade, fato que viabilizou o surgimento de um pensamento racional em oposição à compreensão mítica tradicional do mundo.

AMBIGUIDADE PLATÔNICA NA ABORDAGEM DO MITO

O problema filosófico que se encontra na base desta investigação é a constatação da ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito. Para entendermos essa ambivalência, precisamos antes de mais nada compreender que Platão nos oferece, em sua obra, uma dupla abordagem da questão do mito: uma, de caráter negativo, que procede a partir de exigências epistemológicas, e outra, de caráter positivo, que procede a partir de parâmetros morais e político-sociais.

No âmbito da primeira abordagem, o pensamento platônico nos apresenta uma verdadeira desqualificação do mito a partir dos referenciais racionais e epistêmicos que caracterizam o conhecimento verdadeiro, relegando o discurso mítico, descrito por ele, como discurso meramente narrativo, inverificável e sem fundamento argumentativo, ao terreno do falso (*pseûdos*).⁴ Já no âmbito da segunda abordagem, porém, percebemos que Platão, apesar de condenar o mito como narrativa falsa e irracional, não hesita em recorrer ostensivamente a ele para veicular certos ensinamentos morais e políticos acerca da alma, da justiça, da virtude, do bem etc.⁵ Temos aí, sem dúvida, uma ambiguidade aparentemente paradoxal no tratamento da questão do mito.

Não obstante, é crucial sublinhar que essa ambiguidade ou tensão, que verificamos, em um primeiro momento, na obra de Platão, no tratamento do mito, pode começar a ser explicada e, portanto, dirimida se nos damos conta de um dado hermenêutico fundamental, a saber: o de que Platão nos apresenta, em seus textos, no que diz respeito ao mito, um ensinamento radicalmente complexo, que abarca, além de uma visão epistemológica, uma concepção de caráter político-utilitário. Ora, a partir da identificação desse dado hermenêutico, podemos então constatar que Platão percebeu realmente muito bem, em seus diálogos, que, embora a palavra mítica não se ajuste às exigências epistemológicas e racionais do *lógos*, ela é um tipo de discurso que possui um alcance coletivo ou comunitário inequívoco, evidenciando um grande poder de persuasão popular e uma notável influência sobre o comportamento das crianças e da multidão.

Pois bem, uma vez que Platão, esposando um rigoroso aristocratismo intelectual, considerava que a racionalidade filosófica não é algo universalizável, ou seja, algo que possa ser disseminado socialmente, é natural que ele visse o mito como um instrumento político precioso, julgando

3 *ibid*, p. 65.

4 Cf. *Rep.*, 386a-389b.

5 Cf. *Rep.*, 514a-519a; 532a-532c.

que o mito é a melhor ferramenta à disposição do legislador quando se trata de lidar com os afetos das crianças e da multidão, no intuito de educar e persuadir o povo acerca da necessidade de agir de maneira justa e virtuosa. Isso significa que o mito, em Platão, apesar de ser, via de regra, uma narrativa falsa, constitui algo socialmente útil, na medida em que ele é um poderoso mecanismo discursivo para promover uma certa virtude ou justiça na alma da maior parte dos cidadãos.

OS TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA EDUCAÇÃO PLATÔNICA: *MOUSIKÊ* E *PAIDÉIA*

Na *Paidéia*, Jaeger afirma que cada sociedade bem desenvolvida tem uma predisposição a praticar a educação no intuito de preservar e transmitir sua particularidade em termos físicos e espirituais. O autor realça que a educação não é uma propriedade individual, mas um bem comum:

(...) A educação participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu destino exterior como na sua estruturação interna e desenvolvimento espiritual; e, uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente condicionada pela transformação dos valores válidos para cada sociedade (JAEGER, 2013, p. 2).

É nesse âmbito que devemos considerar a importância que os Gregos antigos atribuíram à educação (*paidéia*) pela *mousikê*.

O termo grego *mousikê*, do qual deriva a palavra música, significa “a arte das musas”. Para os gregos da época de Platão, *mousikê* abrange a música e a poesia porque essas artes são vivenciadas em conjunto. Como disse Jaeger: “Para a cultura grega, a poesia e a música são irmãs inseparáveis, a ponto de uma única palavra grega abranger os dois conceitos” (*ibid*, p. 792).

É interessante notar que, de acordo com Aguiar (2013), existe uma relação intrínseca entre a filosofia e o conceito da música:

Em *A República*, o conceito de música está subordinado à concepção platônica de formação filosófica. Tal concepção é tradicionalmente relacionada à *paidéia*, uma noção de cultura intelectual que envolve a formação física e psíquica. Platão sustenta na *República* que a cultura musical adequada deve ser uma parte da *paidéia* da sociedade ideal. Para sermos mais precisos, devemos observar que Platão sustenta um vínculo entre a música e a formação do caráter. (AGUIAR, 2013, p. 126).

Para Platão, a educação deve acontecer nos planos físico e psíquico do indivíduo. Enquanto a ginástica serve para cuidar do corpo, a música, que abrange o canto e a dança, tem o papel de educar a alma. É importante realçar que o filósofo entende que a música e a ginástica são complementares, porque uma educação focada na ginástica conduz à aspereza do homem, e a educação musical, sem o complemento de uma cultura física, leva a uma excessiva delicadeza. Portanto, uma educação adequada deve abarcar as duas artes: “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” (*Rep.*, 412a). Nesse âmbito, a educação musical é efetivada na alma dos indivíduos através do mecanismo da habituação.

Contudo, é importante ressaltar que, embora a *paidéia* platônica opere simultaneamente nessas duas dimensões do homem – o corpo e a alma –, valendo-se desses dois recursos pedagógicos que são a ginástica e a música, para Platão, a *paidéia* corporal deve estar submetida, em última análise, à *paidéia* da alma, uma vez que a alma virtuosa pode tornar o corpo bom, mas o corpo bom, por si só, não pode produzir uma alma virtuosa (*ibid.*, 403c-d). Há, pois, uma hierarquia entre alma e corpo e essa hierarquia faz com que a ginástica deva estar estritamente subordinada à música, realizando-se em função do bem da alma.

O conceito platônico da *mousikê* prevê que a harmonia e o ritmo da música devem acompanhar a palavra (*lógos*): “Mas sem dúvida que és capaz de dizer que a melodia se compõe de três elementos: as palavras, a harmonia e o ritmo. (...) E certamente a harmonia e o ritmo devem acompanhar as palavras?” (*ibid.*, 398d). De todas as harmonias existentes, só as harmonias dória e frígia devem ser mantidas, sendo que elas “são associadas, respectivamente, à imagem de um guerreiro bravo e corajoso e à ação de um homem empenhado em uma ação pacífica e voluntária” (ROCHA JÚNIOR *apud* AGUIAR, 2013, p. 134). O nexos estreito entre a música e a filosofia que Aguiar (2013) descreve é uma relação que não coincidiu com o enfraquecimento do mito e o surgimento dos filósofos pré-socráticos, sendo que essa ligação já existia nos poemas homéricos.⁶

Sem dúvida, o sistema de educação platônico tem como intuito a formação dos guardiões e dos governantes filósofos. Nele, a ginástica e a *mousikê* são controladas pelo poder público e têm o papel principal de formar a alma para o Belo e o Bom. As crianças com vocação para guardiões precisam ser formadas a partir da mais tenra idade, quando a alma é mais predisposta a ser moldada: “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.*, 377b).

Na elaboração de seu modelo de *paidéia*, Platão defende o estabelecimento de um mecanismo de censura que permita aos magistrados escolher o conteúdo a ser ensinado às crianças e, desse modo, garantir uma formação adequada à alma delicada do jovem:

Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter? (...) Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. (...) Aquilo – disse eu – que se deve censurar antes e acima de tudo, que é sobretudo a mentira sem nobreza. (*ibid.*, 377b-c).

No entanto, a censura platônica não se aplica unicamente aos poetas, mas também aos demais artistas, como comprova a seguinte passagem d'A República:

Mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu mister entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do mal, como no meio das ervas daninhas, colhendo e pastando

6 Cf. AGUIAR, 2013, p. 127.

aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal na sua alma? (*ibid.*, 401b-c).

A pergunta de Platão é retórica, fato que pode ser deduzido da resposta afirmativa de Gláucon: “Seria essa, de longe, a melhor educação” (*ibid.*, 401d).

É incontestável que Platão critica abertamente os poetas tradicionais: “as que nos contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes poetas. Efectivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar” (*ibid.*, 377d). Dessa forma, o modelo platônico de educação tem como objetivo permitir ao indivíduo apreciar os assuntos corretos e se distanciar dos assuntos moralmente impróprios. Platão enfatiza a sua atitude crítica também no seguinte trecho:

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vénia a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte (*ibid.*, 387b).

Outro aspecto importante no conceito pedagógico platônico é destacado por Aguiar (2013): ela advoga que Platão identifica elementos falsos e verdadeiros entre os discursos e, portanto, ele aconselha que a educação das crianças deve conter os dois elementos, sendo que os discursos falsos, sob a forma de mitos, também têm um resultado pedagógico salutar, desde que eles contenham uma verdade. A criança, segundo Platão, não é capaz de distinguir verdade e falsidade, faculdade que só é atingida na idade adulta e maturada da alma.⁷

Enquanto em toda a Grécia o ideal de homem exaltava a coragem e a destreza no combate, existiam conceitos de educação distintos em Esparta e Atenas. De um lado, Esparta idolatrava um ideal militar com obsessão pela educação do corpo. Por outro lado, Atenas almejava o equilíbrio entre a formação do espírito e o treinamento do corpo. Assim, “a educação ateniense estava ligada ao desenvolvimento da personalidade com ênfase na formação espiritual” (AGUIAR, 2013, p. 129).

Apesar de os mitos platônicos serem, de um modo geral, alegóricos, é preciso lembrar que Platão, paradoxalmente, rechaçava que aqueles que seriam o principal alvo das narrativas míticas, isto é, as crianças e os jovens, se valessem da alegoria (*hypónoia*) na interpretação do significado dos mitos. Por que esse rechaço da alegoria? Porque Platão julgava que crianças e jovens não dispunham da necessária capacidade intelectual para discernir, de maneira satisfatória, o verdadeiro do falso nos mitos, razão pela qual eles deveriam tomar, portanto, os mitos da maneira mais literal possível (*Cf. Rep.*, 378d-e). Em outras palavras, o fundo de verdade presente nos mitos, e que é o seu elemento alegórico, é ininteligível para as crianças e os jovens e, por conseguinte, nocivo para eles. Assim sendo, não deve ser ensinado em hipótese alguma.

A EDUCAÇÃO DOS ARTESÃOS E DOS GUARDIÕES

Jaeger enfatiza a importância do modelo platônico de uma *paidéia* pública na Grécia antiga

⁷ Cf. AGUIAR, 2013, p. 130.

no seguinte trecho da *Paidéia*:

A educação dos “guardiões” de acordo com um sistema legalmente estabelecido pelo Estado é uma inovação revolucionária de alcance histórico incalculável. É a ela que em última instância remonta a exigência do Estado moderno sobre a regulamentação autoritária da educação dos cidadãos (...). É certo que também na Grécia e na democracia ateniense o espírito da constituição do Estado contribuía em grande medida para orientar a educação dos cidadãos, mas em nenhum lado, fora de Esparta, existia, segundo testemunha Aristóteles, uma educação organizada pelo próprio Estado e pelas autoridades (JAEGER, 2013 p. 773).

Portanto, na cidade ideal platônica, a educação dos futuros guardiões constitui uma questão política de eminente importância, uma vez que a virtude e o bem-estar da cidade dependem da boa formação dos guardiões. Aguiar afirma a relevância da poesia nesse sistema educacional: “Platão entende que a poesia deixa uma marca muito forte nas crianças porque elas estão numa fase de formação de identidade e ele tem em vista a formação das crianças para desempenharem a função de um guardião” (AGUIAR, 2013, p. 131).

O conceito platônico da educação dos guardiões é bastante rigoroso no que concerne o estilo de vida dos guardiões, como comprova a seguinte passagem do livro II d'A *República*:

Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. (...) As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha (*Rep.*, 416d-e).

Como advoga Platão, a seleção dos guardiões, responsáveis pelo bem-estar da cidade, é crucial:

Portanto, há que escolher, dentre os outros guardiões, homens tais que, depois de os examinarmos, nos pareçam, durante toda a vida, executar com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade, e, o que não for, não aceitem de modo algum fazê-lo. (...) É preciso observá-los em todas as idades, a ver se se mantêm firmes nesta doutrina, e se, levados pela impostura ou pela violência, não se esquecem e abandonam a opinião de que devem fazer o que há de melhor para a cidade” (*ibid.*, 412d-e).

Segundo o que Platão defende no seguinte trecho do livro II, cada cidadão deve exercer apenas uma função na cidade, pois é apenas quando o cidadão se dedica exclusivamente a uma função que ele pode, nela, se tornar excelente o que se refletirá na ordem da cidade:

Mas nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão, ou pedreiro, e só o deixámos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro resultasse perfeita; e, do mesmo modo, a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nasceu e que havia de exercitar toda a vida, com a exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito (*ibid.*, 374c).

Defendendo a necessidade de artesãos especializados, o sistema de educação platônico não admite na *pólis* os “poetas e artistas em geral”, fato esclarecido por Aguiar (2013): os guardiões como homens de bem precisam executar de forma excelente uma única função, devem falar uma

linguagem sem variações, a qual deve prezar o uso de uma certa uniformidade. Para Platão, essa propriedade é contrária àquelas dos poetas e artistas em geral, cuja linguagem se distingue pelo fato de ser acompanhada pela música, pelos ritmos e por muitas variações, recorrendo, também, à arte mimética. Dessa forma, esses artistas representam sujeitos que estão na contramão do princípio de especialização.⁸

A seguinte passagem d'A *República* confirma a posição de Aguiar (2013):

Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exhibir juntamente com os seus poemas, prosternávamo-nos diante dele, como de um ser sagrado, maravilhoso, encantador, mas dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de o termos coroado de grinaldas (*Rep.*, 398a).

Outro aspecto importante para Platão é o fato de o filósofo admitir a imitação, sendo que esta exerce uma proeminente influência no caráter do indivíduo. Porém, os guardiões devem imitar exclusivamente pessoas ou valores nobres e virtuosos, e os modelos imitados precisam estar em concordância com os conceitos pedagógicos:

Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade (*ibid.*, 395c-d).

E, finalmente, uma peculiaridade vanguardista em relação à *paidéia* platônica é destacada por Jaeger na *Paidéia*, concernente à educação feminina, apesar de o próprio Platão relativizar o seu enunciado em outro trecho d'A *República*, onde ele diz que “(...) a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem” (*ibid.*, 455d-e):

Platão (...) não partilha a opinião dominante no seu país, segundo a qual a mulher é destinada pela natureza exclusivamente a conceber e criar filhos e a governar a casa. É certo que reconhece que a mulher é em geral mais fraca do que o homem, mas não crê que isso seja obstáculo para ela participar nas funções e nos deveres de “guardiões”. E, se participa da profissão do homem, é indubitável que precisa da mesma alimentação e da mesma cultura que ele. Por conseguinte, a mulher da classe dominante deverá ser educada na música e na ginástica, tal como o homem, e como ele se deverá formar para a guerra (JAEGER, 2013, p. 822).

Como vimos, a educação dos guardiões ocupa um lugar central na *paidéia* platônica, sobretudo devido ao fato de que os guardiões são predestinados a cumprirem o papel de líderes na *pólis*. Nesse intuito, é imprescindível outorgar-lhes a melhor formação possível, a qual deve abranger a música e a poesia como elementos complementares.

8 Cf. AGUIAR, 2013, p. 133-134.

A EDUCAÇÃO DA ALMA PARA O BELO E O BOM

Para Platão, a ideia do supremo Belo existe no mundo das ideias, separado do mundo sensível, e independe do julgamento humano. O Belo é o Bem, a perfeição, a verdade. O Belo serve para levar o homem à perfeição moral. A alma é atraída pela beleza, pois sua pátria é o mundo das essências. Sendo eterna, a alma já contemplou a beleza absoluta, de natureza divina, assim como a verdade e o Bem.

Ou, no entendimento de Platão pela fala de Sócrates:

Ora, não costumamos também dizer que o artífice que executa cada um destes objetos olhando para a ideia, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefactos? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la (*Rep.*, 596b).

Nesse âmbito, segundo Aguiar (2013), a *mousikê* é um fator crucial porque ela está intrinsecamente ligada ao conceito de beleza, e a autora opina que esse conceito é fulcral n'A República. Nesse sentido: "(...) a educação musical deve antecipar o conhecimento filosófico. Isso justifica, no quadro d'A República, a proposta de vigiar a poesia e o conteúdo dos versos para que reflitam a imagem do que é bom e belo" (Aguiar, 2013, P. 136).

No livro III d'A República, Platão exprime a beleza na música e nas outras artes pela fala de Sócrates:

Em todas estas coisas há, com efeito, beleza e fealdade. E a fealdade, a arritmia, a desarmonia, são irmãs da linguagem perversa e do mau carácter, ao passo que as qualidades opostas são irmãs e imitações do inverso, que é o carácter sensato e bom (*Rep.*, 401a).

O filósofo sublinha que a educação pela música deve almejar a beleza: "(...) E porque aquele que foi educado nela, (...) honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito" (*ibid.*, 401e-402a).

Como defende Platão, "(...) a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição (...)". No mesmo livro, o filósofo afirma: "Pois a música deve acabar no amor do belo" (*ibid.*, 401d; 403c).

É importante ressaltar que, para Platão, a formação da alma para o Belo e o Bom é, verdadeiramente, crucial, haja vista que a alma é imortal e, como consequência da metempsicose, o homem reencarnado se comportará bem ou mal em função do estado intelectual e moral de sua alma.

A FUNÇÃO DO MITO: MYTHOS E PAIDÉIA N'A REPÚBLICA

No âmbito d'A República, Platão apodera-se do mito do anel de Gíges para mostrar que nenhum homem é justo por sua própria vontade, mas somente porque ele é obrigado a sê-lo mediante a coerção exercida pela sociedade e pelo Estado. Consequentemente, segundo o

filósofo, é preciso convencer o cidadão das vantagens de viver uma vida justa. Essa persuasão pode e deve ser feita pela educação dos jovens já a partir da mais tenra idade, momento em que é possível moldar a alma para que esta almeje somente o que é moralmente melhor na vida (sobretudo a justiça), e o instrumento discursivo por meio do qual isso se realiza é, na perspectiva platônica, o mito. Platão reconhece, assim, a existência de uma utilidade política e educacional dos mitos. Brisson (1994) chama nossa atenção para esse elemento importante do pensamento platônico, ao esclarecer que, nesse pensamento,

[...] o mito constitui um instrumento de persuasão que apresenta uma eficácia tanto maior quanto sua audiência é universal no quadro de uma comunidade dada. Tal fato permite ao mito cumprir um papel que, para a multidão, é similar àquele da forma inteligível para o filósofo, enquanto modelo ao qual se faz referência para determinar qual conduta se deve adotar em tal ou qual caso particular. Segue-se disso que em ética e política o mito pode servir de alternativa ao discurso filosófico (BRISSESON, 1994, p. 45).

É nessa linha de reflexão que Platão procura, por exemplo, se apropriar dos mitos escatológicos e relativos ao Hades, difundindo a crença de que vale a pena levar uma vida justa porque “(...) no Hades pagaremos a pena das injustiças aqui cometidas, nós ou os filhos dos nossos filhos” (*Rep.*, 366a). Para a educação na idade adolescente e adulta, em particular na formação dos guardiões, Platão chega mesmo a advogar a utilização das fábulas que louvam o Hades, para que os jovens guardiões não temam a morte em combate. Por outro lado, narrativas contrárias a esse propósito, que pintem a morte de forma aterradora, devem ser eliminadas. Nesse sentido, o filósofo nomeia explicitamente passagens da *Odisseia* e da *Ilíada* a serem banidas, criticando claramente o poeta Homero (*ibid.*, 386b–387a). Assim, fica claro o objetivo da censura de Platão:

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vénia a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte (*ibid.*, 387b).

A narrativa platônica ideal se caracteriza também pelo fato de ela enaltecer a verdade como uma virtude suprema, como veremos no seguinte trecho do livro III:

Mas é que, realmente, deve ter-se em alto apreço a verdade. (...) se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe mentir: Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso (*ibid.*, 389b-c).

A censura de Platão, com o escopo de proteger a juventude de um lado, e de resgatar o prestígio dos deuses e heróis, de outro lado, é abrangente e categórica, como prova outra passagem do mesmo livro III:

Portanto, não acreditemos nem consintamos que se diga que Teseu, filho de Poséidon, e Pirítoo, filho de Zeus, se entregaram a tão terríveis raptos, nem que qualquer outro filho de deus e herói ousaria cometer os feitos tremendos e ímpios de que agora os acusam. Pelo contrário, forcemos os poetas a dizer que não cometeram tais actos, ou

então que não eram filhos de deuses, mas que não afirmem as duas coisas a um tempo, nem tentem convencer os nossos jovens de que os deuses são causadores do mal, e de que os heróis não são em nada melhores do que os homens. Tal como anteriormente dissemos, isso é ímpio e falso, pois demonstrámos que é impossível que o mal venha dos deuses. (...) Além disso, é prejudicial a quem os ouve (*ibid*, 391c-e).

Qual é, enfim, a relevância d'A República no que se refere ao mito? Kris Jareski opina que “dentre os diálogos platônicos, A República ocupa lugar privilegiado para investigar o uso do mito na filosofia, e para conhecer sua função e estatuto na dialética platônica” (JARESKI, 2015, p. 77). Assim, no percurso da obra, encontram-se críticas esmiuçadas das poesias de Homero e Hesíodo. Os temas fundamentais do livro são: a alma humana e seus afetos, a justiça mítica e a justiça filosófica.

Sem dúvida, existe um vínculo estreito entre o mito e a alma em Platão, ou seja, segundo o filósofo, o mito tem um poder sobre a alma. N'A República, há o primeiro vestígio desse nexo do mito com a alma, formulado na pergunta de Sócrates: “(...) Ora, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem mitos fabricados ao acaso por quem calhar; e recolham na sua alma opiniões, na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter?” (*Rep.* 377a-377b). Sócrates considera que é preciso, por isso, controlar o conteúdo dos mitos, distinguindo o decente do condenável, uma vez que aquilo que é veiculado pelos mitos influencia diretamente as disposições psíquicas e morais dos cidadãos.

Segundo Jareski (2015), este pensamento é um afastamento significativo dos paradigmas da *paidéia*. Sócrates exige que a educação seja normatizada, em virtude do advento de uma nova estrutura ético-política, ou seja, a cidade justa, a qual se distancia dos alicerces mítico-poéticos tradicionais, afastando-se, assim, dos valores homéricos, inclusive no que diz respeito à compreensão do importante conceito de *psykhé*. Neste sentido, a concepção da alma é significativamente alterada e passa a ser o princípio de vida, motor de um movimento estruturado. Devido a essa nova teoria acerca da alma, torna-se imprescindível a transformação da educação e seus objetivos. É preciso vigiar o conteúdo do ensino, sendo que as matérias a serem passadas às crianças têm o efeito de um molde (*typos*) na alma delas, conforme a metáfora do ceramista e do escultor (JARESKI, 2015, p. 82-83).

Pinheiro (2003), em seu artigo sobre a interpretação do mito em Platão, confirma esse ponto de vista:

Assim, acredito que delineamos uma forma bastante clara de entender a função dos mitos nos diálogos platônicos: eles têm a função de moldar a alma de quem os lê ou ouve, para que a correta forma ou 'typos' seja impressa em sua alma e assim ajam apropriadamente (PINHEIRO, 2003, p. 131).

A formação da alma imortal pelos efeitos didáticos do mito é uma preocupação essencial de Platão. Nesse propósito, ele emprega o mito como instrumento pedagógico recorrente ao longo de sua obra, inclusive n'A República. O uso sistemático do mito platônico é um índice de como Platão tinha grande apreço pelas qualidades singulares do mito no que se refere à sua capacidade educacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa teve como primeiro objetivo específico investigar as razões pelas quais Platão se apoderou do mito em seus diálogos, especificamente nos livros II e III d'*A República*. Levando em conta o que foi apresentado nas páginas anteriores, assevera-se que este objetivo foi alcançado porque, efetivamente, o trabalho conseguiu demonstrar os motivos principais pelos quais o filósofo se apoderou do mito nesses trechos d'*A República*, integrando-o ao modelo educacional e político delineado pela obra.

O segundo objetivo específico consistiu em compreender as relações entre *mythos* e *paidéia* nos livros II e III d'*A República* e, nesse intuito, delinear os traços fundamentais da educação platônica, isto é, descrever a relação entre a *mousikê* e a *paidéia* no sistema educacional platônico. Atesta-se que esse objetivo foi atingido porque o trabalho mostrou uma relação estreita, na *paidéia* platônica, entre o mito e a educação.

O terceiro objetivo específico resumiu-se em demonstrar por que Platão necessitava do mito em seu projeto político-educacional na *pólis*, ou seja, comprovar a função do mito como uma ferramenta de suma importância para a realização de seu projeto da *pólis* modelo. Este objetivo foi consumado porque foi mostrada a relação entre o uso do mito n'*A República* e sua função político-educacional nesta obra.

A pesquisa baseou-se na hipótese de que Platão apoderou-se do mito em seus diálogos porque ele compreendeu o fato de que o mito, apesar de não ser um discurso totalmente verdadeiro, tem uma função educativa e política que não pode ser cumprida pelo raciocínio. Portanto, fez-se o teste da hipótese, a qual foi respondida positivamente.

Diante da metodologia proposta, percebe-se que o trabalho poderia ter sido realizado mediante uma pesquisa mais ampla da bibliografia para analisar os multifacetados aspectos do mito n'*A República* de Platão. Registra-se, porém, que não foi possível se fazer nessa pesquisa uma incursão mais exaustiva sobre esse tema, e que tampouco foi possível analisar todas as obras disponíveis acerca desse assunto. Tivemos que nos contentar, pois, através do recorte de algumas questões que possibilitaram a inserção no tema, com o desenvolvimento de uma reflexão que não esgotou, evidentemente, as questões propostas, as quais podem servir, assim, de base para futuros aprofundamentos.

Como esclarecemos na introdução, o ponto de partida de nossa investigação foi a constatação de que há uma ambivalência filosófica no tratamento platônico do mito, ambivalência que se mostra na dupla abordagem do mito proposta por Platão: uma de caráter positivo; outra de caráter negativo. Durante o trabalho, essa ambiguidade pode ser dirimida pela explicitação de um fato hermenêutico fundamental, a saber, o fato de que Platão nos apresenta um ensinamento radicalmente complexo sobre esse assunto, que abarca, além de uma visão epistemológica, uma concepção de caráter político-utilitário. Em outras palavras, constatou-se que o mito, para Platão, apesar de ser um tipo de palavra que se realiza aquém das exigências epistêmicas da razão e da filosofia, constitui algo socialmente útil, na medida em que ele é um poderoso mecanismo discursivo para promover uma certa virtude ou justiça na alma da maior parte dos cidadãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

AGUIAR, H.C.S. Mousikê e Paideía na República de Platão. *Pólemos*, Brasília, vol. 2, n.4, dez 2013.

BRISSON, L. *Les mots et les mythes*. Paris: Éditions la Découverte, 1994.

JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JARESKI, K. *Mito e lógos em Platão*. São Paulo: Paulus, 2015.

PINHEIRO, M, R. *Formas de interpretar 'mito' em Platão e na contemporaneidade*. Boletim do CPA, Campinas. n° 15. Jan/jun. 2003.

VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.