

Distopia e o afeto por Homero na *República*

Dystopia and affection for Homer in the Republic

Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar como no Livro X da República o aspecto sedutor da poesia homérica aparece – no momento em que esta é banida da cidade ideal – como a razão de ser da sua existência e motivo para que seja trazida de volta do exílio. Com isso Platão sublinha, através do humor e da ironia socrática, o caráter ambivalente e distópico da proposta, e estabelece conexões com o que é apresentado em outro diálogo de aparente condenação da arte poética, o *Íon*.

Palavras-chave: Platão; República; Homero; Distopia.

Abstract

I wish to argue here that in Book X of the Republic the mesmerizing side of Homer's poetry is presented – precisely when it is expelled from the ideal city – as the very reason of its existence and for its returning from exile. Plato thus underlines, recurring to Socratic humor and irony, the ambivalent and dystopic core of the proposal and creates at the same time a connection with another dialogue where poetry seems to be criticized, the *Ion*.

Keywords: Plato; Republic; Homer; Dystopia.

* Professor de língua e literatura grega na FFLCH-USP. E-mail: andremal@uol.com.br

No seu livro *Between Ecstasy and Truth*, de 2011, Stephen Halliwell aborda num capítulo central a questão do banimento da poesia na *República*. Segundo ele, “a ortodoxia acadêmica moderna nessa área tem sido geralmente redutora e rígida”, com a formação de um “consenso – encontrável não só na literatura especializada em Platão, mas num conjunto bem mais amplo de discursos sobre história da filosofia, crítica/teoria literária, teoria da arte e estética – de que Platão era de modo consistente, sem concessões, ‘hostil’ à poesia *per se*”.¹ Toda essa seção do livro, no entanto, vai procurar mostrar que esse tipo de posição “ignora sinais cruciais da ambivalência platônica em relação à poesia”, e o fato de que “os diálogos traem uma recorrente tensão, incorporada acima de tudo pela persona de Sócrates, entre atração e resistência em relação à possibilidade da experiência poética”.² Quero aqui me apoiar no referido estudioso inglês e investigar, como ele fez, alguns elementos secundários do Livro X da *República* que favorecem essa leitura menos rígida e doutrinária. Concentro-me num dado mencionado por ele, mas não explorado completamente em seu capítulo: a ironia de Sócrates e seus desdobramentos, ou seja, o modo como essa personagem central é caracterizada por Platão em seu projeto literário-filosófico.

Antes, vale ressaltar que a heterodoxia em relação ao assunto, se ainda é, como o nome diz, a visão “alternativa” porque minoritária, não deixa de se manifestar de forma vigorosa não apenas na própria obra de uma figura como Halliwell, mas também na de vários outros platonistas. Nesse grupo destaque, do Brasil, as posições cautelosas e nuançadas, não necessariamente coincidentes com as de Halliwell, de Fernando Muniz e Maura Iglésias, presentes na coletânea que traz o sugestivo título de *A República de Platão: Outros Olhares*, de 2011;³ de Jaa Torrano em *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*, de 2013;⁴ e, do exterior, a do italiano Fabio Massimo Giuliano e dos norte-americanos Gerald Press e Stanley Rosen, ambos a explorar, em

1 S. Halliwell, *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford: OUP, 2011, p. 158. O capítulo é o 4, “To banish or not to banish? Plato’s unanswered question about poetry”.

2 S. Halliwell, *ob.cit.*, p. 158-159.

3 Fernando Muniz, “*Platão e a Arte na República*” (p. 65-77), e Maura Iglésias, “A Unidade do Livro X e sua Ligação com os Demais Livros da República” (p. 209-219) em G. Cornelli; D.G. Xavier (ed.), *A República de Platão: Outros Olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

4 Jaa Torrano, “O Caráter Dialético e as Implicações Hermenêuticas da Crítica de Platão aos Poetas” em *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume, 2013, p. 115-130.

sintonia com o conteúdo, também os componentes literários em Platão.⁵ Tenho consciência de que são indicações sumárias demais, próprias de alguém que não se atreve a discutir a bibliografia que se acumula sem cessar nessa seara de estudos, mas para mim, um oriundo das Letras, elas serviram como coordenadas capazes de aliviar a leitura desses textos do peso do dogmatismo renitente, por mais que, como sabemos, diferentes ortodoxias acabem sempre por se infiltrar na mais heterodoxa das heterodoxias.

É com essa breve introdução que passo então ao Livro X da *República*, não para abordar o encadeamento da discussão no seu todo, mas apenas duas passagens específicas, seu prólogo e epílogo, com ênfase nos detalhes e nuances. Vemos na abertura do livro, antes do início da investigação sobre a essência da imitação (“o que ela é”, *hó ti pot’ estín*, 595c), Sócrates afirmar de modo taxativo a inadmissibilidade da poesia imitativa (“de forma alguma se deve admitir”, *tò medamēi paradékhesthai*, 595a) e, numa tirada já bem-humorada – em que vai implicado o “caráter chocante” do que pretende defender, como aponta Penelope Murray⁶ –, pedir a seus interlocutores que não o delatem aos poetas, “não me denunciareis (*ou gár mou katerēite*) aos poetas trágicos e a todos os outros poetas imitadores...” (595b), para depois então afirmar:

*Preciso dizer-te isto, disse eu, ainda que um afeto (phília gé tis) e respeito (aidós) que, desde a infância (ek paidós), tenho por Homero me retenham e me impeçam de falar. É que, pelo que se sabe, ele foi o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos (tôn kalôn hapánton toúton tôn tragikôn prôtos didaskalós te kai hegemon).*⁷
(*República*, 595b)

No grego, o termo *phília*, que Anna Lia Amaral traduz por “afeto”, tem o sentido de “viva afeição”, como diz o Dicionário Grego-Português, e por isso também admite ser traduzido por “amizade” ou “amor”. O fato de ele vir coordenado a *aidós*, “respeito” ou “pudor”, e se manifestar “desde a infância”,

5 F.M. Giuliano, *Studi di Letteratura Greca*. Pisa: Giardini Editori e Stampatori, 2004 (sete dos dez ensaios reunidos são sobre Platão e sua relação com a poesia); G.A. Press, *Plato: a Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007; e S. Rosen, *Plato's Republic: a Study*. New Haven: Yale University Press, 2005.

6 P. Murray, *Plato on Poetry*. Cambridge: CUP, 1996, p. 188.

7 Uso aqui sempre a tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (Platão, *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006). Mais à frente Sócrates afirma que Homero é “o melhor poeta e o primeiro entre os trágicos” (*poietikótaton kai prôton tôn tragoidopoiôn*, 607a).

parece destacar um sentimento do tipo que o filho dirige ao pai, figura de autoridade, naturalmente inibidora e objeto de respeito.⁸ Mas o mais interessante é notar as presenças da partícula *ge* e do pronome *tis* junto a *philia*. A primeira tem valor intensivo e restritivo, enquanto o segundo marca a indeterminação; literalmente, teríamos algo como “um certo afeto”, com o substantivo sendo pronunciado de forma enfática, sublinhada. A devoção a Homero, naturalmente, não é um dado novo: já aparecera, por exemplo, no Livro 3 (391a). Mas em que *tom* é afirmada aqui? A referência aos poetas trágicos na sequência como sendo “belos” parece indicar que estamos diante da ironia socrática (como novamente aponta Penelope Murray em seu comentário),⁹ o que parece se confirmar pela possibilidade do uso irônico da partícula *ge*, indicado pela gramática de Herbert Smyth (#2821). Ou seja, no momento em que deve dizer – e diz – o que afirma relutar em dizer, Sócrates explora, de modo risonho, uma aparente hesitação: manifesta apreço e reverência por Homero e seus seguidores trágicos na mesma medida em que abre espaço para a desqualificação dessas figuras. Trata-se, em outras palavras, da tensão e da ambivalência apontadas por Halliwell. É possível dizer que ela vai ser posta em segundo plano ao longo da discussão sobre a essência da imitação, entre 595c e 607a, quando o Homero que “educa” a Grécia (verbo *paideuo* em 600c e 606e) e todos os poetas a partir dele serão chamados de “imitadores de imagens da virtude” (*mimetàs eidólon aretês*, 600e) e, portanto, ineptos para a função que tradicionalmente lhes é conferida.

Finda a discussão, o que lemos a partir de 607b, contudo, é uma espécie de recuperação daquele “afeto” mencionado no início, mas agora numa outra chave, em que a tensão parece decorrer da dificuldade concreta de se banir a poesia da cidade ideal: é como se a proposição fosse agora vista pelo que é em confronto com a realidade – algo descabido –, e a poesia devesse ser trazida de volta de seu ostracismo. Numa última reviravolta, porém, levanta-se mais uma vez a possibilidade de ela ser rechaçada, como um amor ruim – *éros* agora em grego, e não mais *philia* –, que não traz benefício algum. É esse trecho mais denso de 607b a 608b, que ajuda a emoldurar toda a investigação filosófica, que quero analisar agora, tendo em mente mais uma vez as palavras de Halliwell: “Ler os argumentos do Livro X sem levar em conta, a fundo, o modo como são emoldurados

8 Stephen Halliwell, em seu comentário ao Livro X, chama atenção para a conjunção entre *philia* e *aidós* em Homero (*Il.* 24, 111 e *Od.* 14, 505). Ver Plato, *Republic* 10. With translation and commentary by S. Halliwell. Liverpool: Aris & Phillips, 1988, p. 107-108.

9 P. Murray, *ob.cit.*, p. 188.

pelos comentários reveladores e plenamente conscientes de Sócrates, tanto no começo do livro quanto no que estou chamando de epílogo da discussão sobre poesia, é reduzir o texto de Platão a uma rigidez doutrinal que distorce as nuances dialéticas e psicológicas de sua personagem principal”.¹⁰ Algumas dessas nuances – defini-las objetivamente é tarefa impossível – merecem ser destacadas.

A mesma linguagem jurídica, que vimos no início com o suposto medo de Sócrates de ser “denunciado” ou “delatado” junto aos poetas, reaparece neste momento: a “memoração” da poesia que acaba de ser feita (para que a Musa habitual, filha da Memória, fosse esquecida...) serve como “defesa” perante uma acusação imaginária dirigida contra o filósofo:¹¹

Que isso nos sirva de defesa (taûta dé...apolelogêstho), disse, no momento em que nos lembramos da poesia (hemîn anamnesteîsin perî poiêseos). Era de se esperar (eikótos) que, dadas suas características (toiáuten oûsan), a tivéssemos banido então da cidade (tôte autên ek tês póleos apestéllomen), pois a razão (lógos) nos coagia a fazê-lo.
(*República*, 607b)

Aqui o banimento não diz respeito tanto à proposta do Livro X, mas – como apontou novamente Murray – à exclusão “de qualquer menção à poesia em contexto público” entre os Livros IV e IX, a partir do que foi dito nos Livros II e III:¹² por ser como é, ela teve necessariamente de ser desalojada pelo discurso (*lógos*) construído anteriormente (*tôte*). Em outras palavras, a expulsão já se deu nesse grande edifício imaginário que é a *República*, e a discussão ocorrida agora serviu apenas como justificativa para seu exílio – justificativa essa centrada na natureza mesma da poesia, e não mais em sua forma e conteúdo, como na abordagem anterior, sobre a educação.

Logo a seguir, temos então a personificação da poesia e a menção à duradoura divergência dela com a filosofia:

Digamos ainda a ela [isto é, à Poesia], para que não nos acuse (katagnôî) de rigidez e rudeza (skeleróteta kai agroikían), que há uma antiga briga (palaià mén tis diaphorá) entre filosofia e arte poética. “A cadela que,

10 S. Halliwell, *ob.cit.*, p. 180-181.

11 P. Murray, *ob.cit.*, p. 230.

12 P. Murray, *ob.cit.*, p. 185.

ganindo, late contra seu dono”, “grande nos discursos vazios dos insensatos”, “a multidão de sábios que têm poder sobre Zeus” e “os que são pobres porque têm preocupações sutis”. Essas e milhares de outras são provas (semeia) do velho antagonismo que há entre elas (palaiàs enantióseos touíton). (República, 607b-c)

Não deixa de ser curiosa a menção a essa possibilidade de “rudeza” (*agroikía*), da parte de Sócrates (da qual quer se afastar aqui), justamente pelo fato de a mesma rudeza ser apontada como característica deletéria do “misólogo” (*misólogos*, “inimigo da discussão”) e do “sem Musas” (*ámousos*, “estranho às Musas”) no Livro III (411d-e), como mostrou Fabio Massimo Giuliano.¹³ Mas a citação de fragmentos poéticos na sequência rechaça qualquer suspeita e já nos devolve o Sócrates sofisticado e versado nos melhores poetas...¹⁴ O verso final, aliás, “os que são pobres porque têm preocupações sutis”, encaixa-se perfeitamente numa condenação como a que lhe dirigiu Aristófanes nas *Nuvens*, um adversário de peso (como vai reconhecido na *Apologia*, 18d e 19c) nesse velho embate entre filosofia e poesia. Sócrates, portanto, ao aparentemente tomar partido da filosofia contra a poesia, põe em movimento o seu conhecimento poético, um dos sinais de seu irresistível poder de sedução verbal. Não é assim por acaso que, ato contínuo, prazer e encantamento sejam apresentados por ele como elementos que praticamente obrigam a poesia a fazer sua defesa e com isso retornar do exílio que lhe fora imposto, conferindo à passagem um “caráter inconclusivo”, nas palavras de Halliwell.¹⁵

Repare-se na inversão: o Sócrates réu, acusado pela própria poesia de atacá-la e bani-la da cidade, agora é substituído pela poesia, ré na ação que Sócrates move contra ela por prejudicar a cidade:¹⁶

Mesmo assim, fique dito que, se a poesia imitativa que visa ao prazer (he pròs hedonèn poietikè kai he mímesis) pudesse apresentar um argumento (lógon) que prove que é necessário que ela tenha um lugar na cidade bem administrada, prazerosos (ásmenoi) nós a acolheríamos, porque

13 F. M. Giuliano, *ob.cit.*, p. 221.

14 Ver P. Murray, *ob.cit.*, p. 231: “Não sabemos a origem dessas citações, mas parecem ser ataques de poetas contra a filosofia”.

15 S. Halliwell, *ob.cit.*, p. 194.

16 Ponto bem explorado por S. Halliwell, *ob.cit.*, p. 192-193.

temos consciência de que ela exerce um encanto sobre nós (hemîn autoîs kelouménous hup' autês). Mas seria impiedade trair a opinião que temos como verdadeira... Será, meu amigo, que tu também não sentes o encanto que ela exerce (ou kelêi hup' autês kai sû), principalmente quando a contemplas por intermédio de Homero? Sinto muito bem... Então será justo (dikaía estîn) que a façamos regressar do exílio depois de defender-se (apologesaméne) com um canto lírico ou com outro metro qualquer (en mélei é tini álloi métroi)? Sem dúvida.
(*República*, 607c-d)

A exigência inicial de um “argumento” (*lógon*) da parte da poesia para que retorne do exílio evolui, diante da repetida constatação de seu encanto (verbo *keléo*), para uma simples defesa “com um canto lírico ou com outro metro qualquer” (*en mélei é tini álloi métroi*), como se a filosofia capitulasse diante da música e seus meios atraentes.¹⁷ Veja-se, além disso, como a frase “mas seria impiedade trairmos a opinião que temos como verdadeira...” parece indicar, como um parêntese, o vacilo diante da grande tentação: Sócrates quer aparentemente resistir ao irresistível. A resistência prevalecerá sim em primeiro plano, mas não sem dubiedade. É construindo justamente essa resistência que ele indica a necessidade, nessa defesa imaginária, do emprego também de um discurso em prosa por parte dos defensores da poesia, discurso com o qual possam comprovar que ela, para além do simples e inegável prazer que produz, é capaz também de ser útil e benéfica à cidade:

Concederíamos também a quantos, entre todos os seus patronos (toîs prosátai autês), não poetas (poietikoî) mas amantes da poesia (philopoietai), que digam em sua defesa (hupèr autês eipeîn), com um discurso sem métrica (âneu métrou lógon), que ela não só é agradável mas também útil (ou mónon hedeîa allà kai ophelíme) em relação à cidade e à vida humana, e com boa vontade os ouviremos. É que o lucro será nosso (kerdanoûmen), caso pareça não só agradável (hedeîa), mas útil (ophelíme) também.
(*República*, 607d-e)

17 No comentário de S. Halliwell ao Livro X, ele diz que “a proposta é certamente irônica ou, ao menos, sutilmente bem-humorada”; ver *ob.cit.*, p. 156.

O neologismo “amantes da poesia” (*philopoietai*), talvez cunhado por Platão (é sua única ocorrência em toda a literatura grega que nos chegou), evoca imediatamente os “amantes da sabedoria” (*philosophoi*, *República* 376c, 475b e 582e) e nos faz pensar se Platão os vê efetivamente como mutuamente excludentes. Em relação ao binômio agradável/útil, que teve e ainda tem grande repercussão na apreciação da literatura e da arte em geral – no sentido de esta ser não apenas envolvente e esteticamente relevante, mas também (in)formativa –, não devemos vê-lo como uma invenção platônica. Na verdade, esse parece ser o momento mais paradoxal (no sentido de ir contra o senso comum) do projeto socrático, pelo simples fato de que, para um grego, Homero era a quintessência da combinação prazer-utilidade, como o próprio Sócrates reconhece ao mencionar seu papel de sedutor/educador da Grécia. A combinação, portanto, que Sócrates exige do poeta épico e dos trágicos era justamente o que ofereciam – eles e a poesia em geral, desde sempre –, segundo o olhar da maioria. Naturalmente, o olhar de Sócrates é marcado por essa diferença, pelo estranhamento de quem, por ver bem, vê acima do que a maioria vê, mas o que quero destacar aqui é um possível efeito cômico explorado por Platão nessa tirada de Sócrates: a utilidade da poesia era sempre um dado relevante, e ela se dava não pela aceitação imediata dos versos dos poetas (como a *República* pode dar a entender), mas por uma já tradicional atividade de exegese, que buscava leituras mais puras e modelares (como as alegóricas, descartadas sumariamente no Livro II, 378d). Se todos encontravam caminhos para mostrar os préstimos de uma poesia tão complexa do ponto de vista moral como a homérica, Platão, por outro lado, parece insistir em pôr em dúvida qualquer olhar utilitarista. Homero educava e dele se fazia um uso prático e proveitoso, mas Platão descarta qualquer possibilidade de haver serventia na épica, e para negar essa utilidade Sócrates – qual um *philopoietés* – vale-se farta e proveitosamente nos diálogos de... Homero. Note-se como essa relação de amor e repulsa termina coroada pela temática erótica (a mais cara a Sócrates), com a poesia agora personificada como a figura da mulher amada:

Se, porém, meu caro companheiro, isso não acontecer, como os que um dia, apaixonados por alguém (hoi poté tou erasthéntes), quando consideram que esse amor não lhes traz proveito (mè ophélimon einai tòn érota), mesmo à força, dele se afastam, assim também nós, por causa do amor (érota) que sentimos por essa poesia e que nasceu da educação propiciada por nossas belas constituições, estaremos bem dispostos a tê-la como

ótima e muito verdadeira. Enquanto, porém, não for capaz de defender-se (apologésasthai), nós escutaremos o que ela diz (akroasómeth' autês) repetindo para nós mesmos, como numa cantilena (epoidén), essa argumentação (lógon) que apresentamos, tomando cuidado para não reincidir naquele amor infantil e vulgar.
(*República*, 607e-608a)

Para se proteger da defesa sedutora da poesia, Sócrates pinta uma reação que é, paradoxalmente, um estado de encantamento, em que o argumento que repete para si diante da poesia a se defender equivale a uma cantilena.

A formulação em grego é difícil de recuperar: *akroasómeth' autês epaidontes hemîn autoîs tóuton tôn lógon hōn légomen kai taúten tēn epoidén*, literalmente, “nós escutaremos a ela, a encantarmos a nós mesmos com esse discurso que dissemos e com esse encanto”. “Escutar” a poesia faz pensar não apenas no contexto legal da oitiva, mas em escutar uma performance poética, que por sua vez precisa ser combatida com um contracanto.¹⁸ Já o “discurso que dissemos” parece ser uma referência à discussão havida imediatamente antes, sobre o estatuto ontológico da poesia, mas o curioso é que a ele sejam atribuídas agora propriedades poético-musicais, algo nada surpreendente, como se sabe, *em relação à linguagem de Sócrates*: os exemplos são inúmeros em Platão. Além da famosa passagem do elogio feito por Alcibiades no *Banquete* (215b-216a), temos, na própria *República*, o comentário de Glauco de que Trasímaco foi “enfeitiçado” por Sócrates (verbo *keléo*, 385b). Cabe lembrar ainda a conclusão do *Crítion*, quando o discurso das Leis – forjado por Sócrates numa prosa mesmerizante – é ao fim apresentado como algo que afeta seus ouvidos como as flautas aos coribantes (54d), o que nos faz lembrar do Mársias, flautista do *Banquete*.

Fechando essa parte do diálogo, a “grande disputa” (*mégas ho agón*, 608b) de que fala Sócrates logo a seguir não deixa de remeter nesse contexto – para além do ambiente jurídico – a um confronto *interno e congênere*, entre aqueles que se dedicam à *mesma atividade* (lembra-se a famosa narrativa do *agón*, ou “certame”, de Homero e Hesíodo),¹⁹ e também, de modo mais amplo, à erística, ao universo do “atletismo verbal”. A princípio, como a sofística, à qual é associada, a erística parece se colocar no polo oposto ao de Sócrates, mas,

18 S. Halliwell, *ob.cit.*, p. 195.

19 Há a tradução de Jaa Torrano, “O Certame Homero-Hesíodo”, em *Letras Clássicas* 19 (2005): 215-224.

tal como o sofista pode ser pedagogicamente em Platão o próprio Sócrates,²⁰ a erística parece ultrapassar, em suas mãos, a busca rasteira pela vitória e se apresentar como um grande instrumento de provocação. O adversário pode assim funcionar como espelho daquilo que está presente no “campeão”. É a tensão novamente: Sócrates ataca algo no oponente, mas esse algo não deixa de ser uma prática sua possível, para nos instruir sobre sua utilidade e alcance, o que lhe confere um viés positivo. O tema é central num diálogo bastante cômico e difícil, o *Eutidemo*,²¹ e está presente igualmente no *Protágoras*,²² mas queria abordá-lo rapidamente em relação a outro diálogo em que a poesia parece ser alvo de uma condenação peremptória da parte de Platão, o *Íon*.

Esse texto curto e leve parece defender a seguinte tese: a arte (*tékhnē*) da poesia, representada por um rapsodo homérico, não tem domínio sobre o que diz e pensa conhecer; é fruto de uma possessão divina, e o profissional que a ela se dedica não poderia ter a reputação que tem, de fonte de conhecimento (*epístēme*). Mas, se não há conhecimento, não há nem mesmo “técnica”: inspiração incontrolável e profissão de fato (enquanto habilidade específica) não podem se articular. Halliwell, no já citado capítulo de *Between Ecstasy and Truth*, volta a criticar leituras redutoras como essa, afirmando que nesse diálogo também há “sutilezas temáticas e dialéticas” que precisam ser contempladas.²³ Basicamente, argumenta ele, no *Íon* não se nega categoricamente à poesia seu estatuto de arte: ora ele é contestado, ora é afirmado, numa espécie de contradição que tem a ver com o próprio fato de Sócrates ora cobrar dela o domínio do todo, ora um movimento de especialização; ou com o fato de Íon ser visto ora em seu papel de performer, ora no seu papel de exegeta.²⁴ Mas o que me interessa aqui é mostrar outros aspectos menos evidentes numa primeira leitura, que não devem passar despercebidos ou ser desprezados em função da enganosa simplicidade da conversa.

20 Ver a esse respeito o texto de Jaa Torrano, “Entre Cão e Lobo: com Sofista por Mestre”, *ob.cit.*, p. 151, 153 e 166.

21 Ver apresentação de Maura Iglésias para sua tradução, Platão: *Eutidemo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Edições Loyola/PUC, 2001.

22 Para a defesa de um emprego circunstancial e pedagógico da erística por parte de Sócrates no *Protágoras*, ver o Capítulo 6 do estudo de Daniel R. N. Lopes que acompanha sua tradução do diálogo, *Protágoras de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2017, especialmente p. 269-288.

23 S. Halliwell, *ob.cit.*, p. 167.

24 S. Halliwell, *ob.cit.*, p. 174, 175 e 178.

Vou me restringir a três. O primeiro diz respeito às citações de trechos da poesia homérica: dos cinco apresentados no diálogo, quatro são recitados surpreendentemente (ou não...) por Sócrates (538c, 538d, 539a, 539b); Íon, o rapsodo profissional, recita uma só vez (em 537a). Poderia ser um dado casual? Talvez, mas ao que tudo indica ele tem relação direta com a posição adotada pelo mesmo Sócrates de não permitir ao interlocutor que exponha sua exegese de Homero, apesar de expressar repetidas vezes, dissimuladamente, sua vontade em ouvi-lo (530d, 531a, 536d). Com tal expediente, é como se Sócrates assumisse o papel do oponente a quem está criticando, de uma autoridade incontestável, que silencia o outro e impõe-se sobre ele.

O segundo aspecto tem a ver com a “teoria da inspiração” exposta na parte central do diálogo (533d-534e): enquanto explicação, ela não só parece ter ares de exegese nada racional e falha – diríamos, “antifilosófica” –, mas ainda é marcada formalmente por uma apresentação bastante sedutora e envolvente, em que a atividade poética parece surgir como bem maior. É a tirada mais extensa do diálogo e a que exemplifica de modo mais evidente – só que pela boca de Sócrates – o que seria o “entusiasmo”. Veja-se este trecho em especial:

(...) assim como os coribantes dançam não estando em si, assim também os cantadores não estando em si fazem essas belas melodias; quando entram na harmonia e no ritmo, bacanteiam, e é estando tomados – assim como as bacantes, tomadas, tiram o mel e o leite dos rios, não estando em si – que também a alma desses cantadores realiza isso.
(Íon, 534a)

Como diz Penelope Murray, “o período como um todo ilustra o que está sendo dito, com as frases sendo empilhadas umas em cima das outras e com o leitor sendo arrastado pelo fluxo verbal”.²⁵ Curiosamente, e talvez não por acaso, logo a seguir Íon – Íon, o cantor “possuído” – destaca para Sócrates o uso que ele, rapsodo, faz da razão ao controlar as emoções da plateia (a expressão empregada é “prestar atenção”, *tòn noûn prosekhein*, 535e), no momento em que recita passagens épicas emocionantes: é essa lucidez na manipulação das emoções, diz, que determina seu sucesso ou fracasso.

25 P. Murray, *ob.cit.*, p. 115-116.

O terceiro e último aspecto passa pelo confronto entre a ironia inicial e a ironia final da conversa. No começo, temos o Sócrates “invejoso”, colocando-se na típica posição de inferioridade para louvar a capacidade do rapsodo; trata-se, como sabemos, da recorrente “falsa modéstia”, que serve como ponto de partida para a refutação e a exposição ao ridículo de seu interlocutor (530b-c). Seu movimento final, no entanto, em que silencia Íon de forma violenta (541e-542a), dando-lhe duas alternativas diante do impasse e da falta de acordo – ser malfeitor ou divino (*ádikos anèr eínai ê theíos*) –, deixa o leitor desconcertado, porque as acusações dirigidas a Íon, de ser versátil como um Proteu e enganador, parecem se ajustar não ao ingênuo e dócil rapsodo, mas ao esperto e manipulador Sócrates. Some-se a isso o fato de este encerrar a conversa dizendo a Íon que “algo mais belo lhe pertence, ser divino e de Homero um louvador sem arte”, e estabelece-se a impressão de que a ironia, antes nítida e simples, tornou-se mais complexa e movediça, pedindo do leitor uma reflexão que estava ausente no início. Para voltar então à erística e ao tom que talvez permeie o diálogo, podemos nos perguntar: estamos diante de uma disputa entre dois sedutores rapsodos? Ou entre dois sábios, como gentilmente se nomeiam, um ao outro, em 532d?

Mas retomemos, para concluir, a *República*. Em seu mais famoso diálogo, cuja envergadura, obviamente, limita a comparação com uma obra como o *Íon*, Platão não estaria pondo em movimento esse olhar dialético, que contempla e privilegia diferentes ângulos, em detrimento da doutrina categórica que, do neoplatonismo aos estudos clássicos modernos, se quis ver nele?²⁶ Sócrates não pode ser, ele mesmo, a representação didática do que critica, tornando assim essa crítica sempre mais sutil? Não basta dizer que Sócrates é o narrador em primeira pessoa dessa extensa obra que é a *República*, na qual põe todos os seus interlocutores a falar, e que portanto Platão, sendo aí mimético em mais de um nível (representa uma ação na qual sua personagem central representa uma ação), estaria condenando a si mesmo ao condenar a imitação homérica e práticas afins.²⁷ Não basta dizer que o diálogo se fecha com um mito, o de Er, e que em seu último parágrafo Sócrates fala que “o mito foi preservado, não se perdeu e nos salvará” (*múthos esóthe kai ouk apóleto kai hemàs àn sósein*, 621b-c),²⁸ o que faz com que o Livro X, começando

26 Veja-se o apanhado de Gerald A. Press, *ob.cit.*, p. 39-54.

27 Como diz Stanley Rosen, *ob.cit.*, p. 3 e 353.

28 Ver o artigo de Charles Segal, “The Myth was Saved”: Reflections on Homer and the Mythology of Plato’s *Republic*”, *Hermes* 106 (1978): 315-336, p 329.

pela crítica a Homero, termine com um exemplo de “poesia socrática”, como diz Allan Bloom,²⁹ a mesma “poesia”, aliás, que vemos no *Íon* e em outros diálogos que apelam para digressões imagéticas.

É preciso dizer ainda que a *República*, enquanto edificação de uma cidade ideal, equivale a elaborar um mito, a *muthologein*. O verbo aparece na boca de Sócrates em duas passagens ilustrativas, no Livro II, “como se estivéssemos devaneando ao contar um mito” (*hóspēr em múthoi muthologoûntes*, 376d), e no Livro VI, onde lemos que a “república” é uma “constituição que idealizamos em nosso discurso” (*he politeia hên muthologoûmen lôgoi*, 501e).³⁰ Deixando a *República*, é preciso lembrar que na prisão Sócrates se dedica em seus últimos momentos, atendendo a sonhos recorrentes, a criar um Hino a Apolo e a versificar uma fábula de Esopo, hesitante diante de ser ou não ser a filosofia de fato, como achava, a “suprema arte das Musas” (*megístes mousikês, Fédon*, 60d-61b).³¹ A resposta, ao que parece, não se resume à escolha de uma das alternativas, mas passa pelas constatação de que a poesia – sempre praticada por Sócrates, desde antes da sua estada na prisão – é parte integrante da filosofia, como afirma Stanley Rosen.³² Daí o caráter irônico da afirmação feita na mesma passagem do *Fédon*: “Ora, eu não era, pessoalmente, um criador de ficções...” (*muthologikós*).³³

Como encarar então o suposto banimento da poesia? Devemos fazer como Allan Bloom e dizer que Sócrates, apesar do tom leve presente em vários momentos do Livro X, está levando muito a sério a expulsão?³⁴ Prefiro seguir aqui Stanley Rosen e imaginar que o ato de banir apresenta também, no diálogo, sua faceta de medida dogmática e limitada, e que Platão, mais do que se entregar involuntariamente a falhas argumentativas, joga conscientemente com isso (como no *Íon*). Em outras palavras, ele estaria explorando deliberadamente

29 A. Bloom, *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, 1991, p. 427 e também p. 436. Segundo ele, Sócrates, com o mito de Er, “inspira-se em Homero e assim nos permite saber que pode haver uma outra faceta da poesia homérica”. Charles Segal fala da “estrutura mítica profunda” que permeia o argumento filosófico, o que faz da *República* uma espécie de “épico filosófico”. Segundo ele, Platão mantém-se “fiel à visão poética do homem e da realidade que aparece nos grandes épicos”; ver *ob.cit.*, p. 324 e 325.

30 Ver F. M. Giuliano, *ob.cit.*, p. 230, e S. Rosen, *ob.cit.*, p. 381.

31 Ver F. M. Giuliano, *ob.cit.*, p. 227.

32 S. Rosen, *ob.cit.*, p. 357.

33 Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (Platão, *Fédon*. Brasília: Editora da UnB, 2000).

34 A. Bloom, *ob.cit.*, p. 426.

aquilo que Rosen chama de “crítica cognitiva fraca”.³⁵ a ótima imitação, como a homérica, tinha o poder de dar a conhecer os recessos da alma humana, tal como os próprios diálogos socráticos de Platão, e esse dado não é negligenciado nas entrelinhas.³⁶ No conjunto final do diálogo, diz Rosen, o que o filósofo pode estar propondo é um lugar asfixiante e sem diversidade, contrário à natureza da dialética platônica – um lugar onde só haveria platonismo.³⁷ Podemos concordar ou não com sua afirmação de que se trata, ao fim e ao cabo, de uma sátira a esse governo imaginário dos filósofos,³⁸ mas não podemos deixar de sublinhar que a “tese nuclear do diálogo” – de que o filósofo deve governar (apresentada no Livro V) – é, como diz Roberto Bolzani, “certamente a mais escandalosa”, “motivo de desprezo e risada”.³⁹ Devemos juntar a ela a proposição de igualdade entre homens e mulheres presente no Livro V (450c-461d) para notarmos como, nessa idealização, Platão jogava deliberadamente com um tema insólito, próprio da comédia e de sua imaginação livre, conforme nos mostra inequivocamente a peça *Mulheres na assembleia* (*Ekklesiázousai*), de Aristófanes, encenada no início do século IV a.C.⁴⁰

A expulsão da poesia, em outros termos, pode não ser só parte de uma utopia construída a sério por Platão. Ela pode ser também algo atópico, no sentido grego de *átomos*, “estranho”, “absurdo”, “deslocado”, “fora de lugar”, ou mesmo algo distópico, diante da redução drástica da fruição poética – e de seus sentidos – obtida pela circunscrição dos versos a “hinos aos deuses e êncômios aos homens de bem” (*húmnous theoís kai egkómia toís agathoís*, 607a), uma espécie de “cânone cômico da arte poética da tortura”, já que representa a exclusão de “toda a herança literária”.⁴¹ Seria preciso reler o banimento

35 S. Rosen, *ob.cit.*, p. 355 e 374. Sobre Platão estar ciente das limitações dos argumentos, ver p. 2, 369-370 e 387.

36 S. Rosen, *ob.cit.*, p. 356, 364 e 375. Segundo Charles Segal, a *República* é “simultaneamente um tributo a e uma luta contra Homero, porque é profundamente marcada pela convicção de que a poesia exerce um forte poder formativo sobre a alma humana”; ver *ob.cit.*, p. 333.

37 S. Rosen, *ob.cit.*, p. 374.

38 S. Rosen, *ob.cit.*, p. 5.

39 Ver sua “Introdução” à tradução de Anna Lia Amaral, *ob.cit.*, p. xxiv.

40 Veja-se, em 452a-b, as referências ao fato de a proposta parecer “ridícula” (*geloía, geloiótaton, geloíton*) e objeto “das zombarias das pessoas dadas a fazer rir” (*tà tôn khariénton skómματα*), numa possível alusão à peça do comediógrafo.

41 P. Murray, *ob.cit.*, p. 229. A limitação aos hinos já vem em 372b, 459e e 468d.

então em outro tom, segundo o qual essa distopia, ao contrário da de George Orwell em 1984, seria construída com sofisticação e dubiedade, com espaço para o bom humor e a ironia. Afinal, é a ironia socrática, sua marca indefectível, que garante o deslizamento dessa personagem entre diversos tons e registros ao longo dos diálogos de Platão,⁴² do sério ao cômico, num espectro tão amplo quanto os próprios temas e questões abordadas. A qualidade da escrita de Platão reside, entre outros pontos, na filigrana dessas inflexões socráticas, que cada leitor e tradutor do original grego pode entender à sua maneira, multiplicando-se dessa forma as dificuldades interpretativas. Ela atua sobre nós com um enorme fascínio, e pede cautela também, exatamente por sua mobilidade. A advertência é feita pelo próprio Sócrates no *Fédon*, quando se compara a uma abelha, mesmo animal a que comparou os poetas, com seu acesso às fontes de mel, no *Íon* (534a):

(...) se querem um conselho, importem-se pouco com Sócrates e muito mais com a verdade! Se lhes parecer que o que digo é verdadeiro, pois deem-me razão; caso contrário, apresentem-me tudo o que vocês têm a objetar. E vejam lá, não vá eu, no meu excesso de zelo, iludir-me e a vocês também (verbo exapatáo), para logo me escapar como a abelha, depois de lhes ter cravado o ferrão.

(*Fédon*, 91c)

Referências

- BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretative essay. 2nd Ed. New York: Basic Books, 1991.
- CORNELLI, G.; XAVIER, D. G. (ed.). *A República de Platão: Outros Olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- GIULIANO, F. M. *Studi di Letteratura Greca*. Pisa: Giardini Editori e Stampatori, 2004.
- HALLIWELL, S. *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford: OUP, 2011.
- LOPES, D. R. N. *Protágoras de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- MURRAY, P. *Plato on Poetry*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: CUP, 1996.
- PLATÃO. *Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2015.

42 Ver a ótima discussão de Gerald Press, *ob.cit.*, p. 106-117.

- _____. *Eutidemo*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo/Rio de Janeiro: Edições Loyola/PUC, 2011.
- _____. *Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Trad. André Malta. P.Alegre: L&PM, 2008.
- _____. *Fédon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora da UnB, 2000.
- _____. *Íon e Hípias Menor*. Trad. André Malta. P.Alegre: L&PM, 2007.
- _____. *República*. Trad. Anna Lia Amaral de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATO. *Republic 10*. With translation and commentary by S. Halliwell. Liverpool: Aris & Phillips, 1988.
- PRESS, G. A. *Plato: a Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007.
- ROSEN, S. *Plato's Republic: a Study*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- SEGAL, C. 'The Myth was Saved': Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*, *Hermes*, v. 106, p. 315-336, 1978.
- TORRANO, J. *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume, 2013.
- _____. O Certame Homero-Hesíodo, *Letras Clássicas*, v. 9, p. 215-224, 2005.