

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

O SENTIDO EDUCATIVO DO MITO NA FORMAÇÃO DO HOMEM GREGO

ALINE DE FÁTIMA SALES SILVA

Goiânia
2009

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(GPT/BC/UFG)

Silva, Aline de Fátima Sales.

**S586s O sentido educativo do mito na formação do homem grego
[ma- nuscrito] / Aline de Fátima Sales Silva. – 2009.
103 f.**

Orientador Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.

**Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação, 2009.**

Bibliografia: f. 101-103.

1. Homem grego – Educação – Influência – Mi to
2. Homem grego – Influência – Mito I. Coelho, Ildeu Moreira.
- II. Universida- de Federal de Goiás. **Faculdade de Educação.**
- III. Título.

CDU:

37:291.13(38)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

O SENTIDO EDUCATIVO DO MITO NA FORMAÇÃO DO HOMEM GREGO

ALINE DE FÁTIMA SALES SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Cultura e Processos Educacionais.

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.

Goiânia

2009

ALINE DE FÁTIMA SALES SILVA

O SENTIDO EDUCATIVO DO MITO NA FORMAÇÃO DO HOMEM GREGO

Dissertação defendida e aprovada em 7 de julho de 2009, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Ildeu Moreira Coelho

Prof. Dr. Ged Guimarães

Prof. Dr. Sérgio Pereira da Silva

AGRADECIMENTOS

Ao professor Doutor Ildeu Moreira Coêlho, que pelo exemplo de rigor e *philia* pelo saber me ensinou a querer buscar, ir além, me ensinou a amar a filosofia e a verdade e fazer disso um paradigma existencial. A você Ildeu que mais do que mestre, amigo do saber, professor de filosofia é um ensinante de vida meus sinceros agradecimentos.

Ao professor Doutor Ged Guimarães, conselheiro e amigo a quem muito estimo e muito tenho a agradecer.

Ao professor Doutor Sérgio Pereira da Silva pelas contribuições no Exame de Qualificação.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Filosofia e Educação da Faculdade de Educação da UFG com os quais compartilho minhas inquietações aprendendo muito a cada encontro.

À Capes que propiciou a minha dedicação a este trabalho através da bolsa de estudos.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para a elaboração deste trabalho, especialmente aos meus familiares e ao meu filho Paulo Junio, que souberam compreender minha ausência durante as horas de estudo em que me dediquei a esta dissertação. Com vocês divido os possíveis méritos desse trabalho.

RESUMO

SILVA, Aline de Fátima Sales. **O sentido educativo do mito na formação do homem grego.** 2009. 103fl. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

Esta dissertação insere-se na linha de pesquisa “Cultura e processos educacionais” e discute o sentido do mito na formação do homem grego. Os mitos estão presentes na Grécia Antiga tornando-se elemento formador de toda uma geração desde Homero ao período clássico. De cunho essencialmente bibliográfico, teórico no sentido grego do termo, este trabalho mostra a forma com que, da virtude guerreira dos tempos homéricos à virtude política almejada na *pólis* democrática, os mitos marcaram profundamente a mentalidade e a formação do homem grego. Posteriormente eles são apresentados pelo teatro na tragédia e na comédia. Na comédia os problemas políticos são postos em cena, conduzindo o cidadão à reflexão sobre as questões essenciais da vida pública e privada na *pólis* de Atenas. A filosofia nasce do questionamento da vida social que se constituía com o surgimento da *pólis*. Impõe-se como discurso lógico, racional e demonstrativo que examina a realidade e direciona o pensamento para o mundo imutável da essência. Profundamente ligada à cultura e as tradições do povo grego, dialoga com o mito na possibilidade sempre aberta de compreensão da totalidade da existência nos planos individual e coletivo. Os mitos são paradigmas socialmente construídos que apresentam o tipo de homem que se deseja formar em cada momento na sociedade grega. No período áureo da filosofia no século V a.C, Platão, retomando o mito como exemplo incontestável de educação, demonstra sua *paideia*, a formação do homem autônomo na conquista dos valores imutáveis do espírito, que conduz o homem e a cidade à justiça e ao Bem maior. Daí o sentido e a necessidade de se fortalecer o vínculo com a tradição, com os costumes, mitos e ritos de nossa cultura em qualquer tempo e em todos os momentos compreendendo o processo de formação humana para além da mera e empobrecida escolarização como algo que eleva o homem e a cidade ao mundo perene dos valores do espírito que nos torna qualitativamente melhores, virtuosos e humanos.

Palavras-Chaves: Mito; formação; autonomia.

ABSTRACT

This dissertation is in line of research on “culture and educational processes” and discusses the meaning of myth in the formation of the Greek man. The myths are present in Ancient Greece becoming part of a whole generation trainer from Homer to the Classical period. From stamp essentially bibliographic, theoretical in the Greek sense of the term, this work shows the way of the warrior because of Homeric times to the desired political result democratic polis, the myths deeply marked the mentality and training of the Greek man. Later they appear in the theater tragedy and comedy. In comedy the political problems are put into play, leading the public to reflect on the key issues of public and private life in the polis of Athens. The philosophy begins the questioning of social life that constitutes the emergence of the polis. It is as logical discourse, and rational statement that examines the reality and directs the mind to the world of unchanging essence. Deeply connected to culture and traditions of the Greek people, and argue with the myth always open the possibility of understanding the whole of existence in the individual and collective plans. The myths are socially constructed paradigms that have the kind of man you want to make every moment in Greek society. In the golden period of philosophy in the fifth century BC, Plato, to the myth of education as an example uncontested, demonstrates his paideia, the formation of autonomous man in the conquest of immutable values of the spirit which leads the man to justice and the city and the greater Good . Hence the meaning and the need to strengthen the link with tradition, with customs, myths and rituals of our culture at any time and at all times including the process of training beyond the mere human and impoverished schooling as something that raises the man and the world city of the perennial values of the spirit that makes us better quality, and virtuous people.

keywords: Myth; shaping; autonomy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. MITO E RAZÃO NA GRÉCIA ANTIGA.....	18
1.1 O mito explica o mundo.....	19
1.2 O mito no seu significado religioso.....	28
1.3 O mito na <i>pólis</i> Atenas.....	35
2. O TEATRO E A FORMAÇÃO DO HOMEM GREGO.....	42
2.1 O teatro na <i>pólis</i> Atenas: tragédia e comédia.....	43
2.2 A comédia na cidade.....	49
2.3 O teatro como elemento formativo da sociedade.....	58
3. O CARÁTER EDUCATIVO DO MITO EM PLATÃO.....	68
3.1 O contexto histórico de Platão.....	69
3.2 A <i>paideía</i> platônica.....	72
3.3 Mito e formação na República de Platão.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	101

*O que existia quando ainda não havia coisa alguma,
quando não havia nada? A esta pergunta, os gregos
responderam com histórias e mitos.*

J-P Vernant

INTRODUÇÃO

A alma jamais pensa sem fantasia.

Aristóteles

Ao iniciar minhas primeiras investigações no campo da filosofia, ainda na graduação, fui em um primeiro momento atraída por uma cultura singular, tão distinta da nossa, mas definidora e ao mesmo tempo fundamental à compreensão daquilo que hoje somos que é a cultura grega antiga.

Com o trabalho de leitura e compreensão dos textos clássicos a sedução por essa cultura se manifestou sob a forma de espanto e admiração. Espanto não no sentido do terror, do medo, mas, daquilo que nos inquieta intelectualmente, nos provoca desordem interior e nos instiga à investigação e a busca daquilo que não conhecemos a essência.

A admiração está na origem da filosofia. Como afirma Aristóteles na abertura da *Metafísica*: “os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração”, movidos pelo espanto, *tò thaumázein* e ainda na mesma passagem afirma: “[...] Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe”.¹

O filósofo é o que vê a realidade com o olhar atento ao uno, o que busca a gênese e o sentido das coisas do mundo, o que interroga a realidade tal como aparece, distinguindo, criando conceitos, pensando o que parece banal aos olhos de todos. Ao mesmo tempo, a filosofia é sempre um diálogo com a história da filosofia, com os antigos filósofos. Filosofar é pensar a realidade, é perguntar o sentido e a gênese das coisas e, sobretudo, compreender os caminhos que o cosmos e o homem trilharam até chegar aos dias atuais.

O trabalho de investigação dos mitos na formação do homem grego mostra que essas passagens transmitidas de geração em geração não são histórias banais, contadas para distrair as mentes infantis. Os mitos são narrativas profundamente

¹ Aristóteles. *Metafísica*. 982 b 10-15

vinculadas à história da civilização grega. O relato mítico pela multiplicidade de suas significações carrega em si a tradição, o pensamento e a linguagem que constituem a herança comum dos gregos no período clássico, incorpora a cultura e apresenta o modelo de homem que se deseja formar em cada época.

Este trabalho procura compreender a relação que se estabelece entre o mito e a formação do homem grego na Antiguidade Clássica no momento em que se consolida a *pólis* democrática e em que a filosofia e o teatro atingem o apogeu na Grécia; entender o modo como o mito é socialmente criado e recriado, passando a ser visto e compreendido de forma diferente da perspectiva religiosa em que primeiro se fundamentou, pondo em discussão as coisas que dizem respeito à existência da *pólis*, mostrando ao mesmo tempo em que se afirma o pensamento racional que não existe vida sem crença.

O homem é um ser que, imagina, sonha, elabora conceitos e constrói sistemas de idéias que se ampliam e se complexificam com o passar dos tempos. Preocupa-se em entender o que se passa no mundo, interroga os fenômenos da realidade física e humana, constrói saberes. Conjectura sobre os fenômenos que não consegue explicar cria imagens, significados e conceitos, inclusive no campo do supra-sensível.

Primeiramente ele satisfaz as suas necessidades básicas: comer, dormir e se reproduzir, ao mesmo tempo em que cuida de preservar a sua vida, distanciando-se da dor e livrando-se da morte. Essas duas últimas preocupações o impulsionam a buscar formas de proteger-se no ambiente em que vive, sejam elas materiais, alojando-se em abrigos naturais seguros e criando armas para sua defesa pessoal, ou imateriais e mesmo sobrenaturais, por meio da evocação e celebração de forças desconhecidas que lhe dão a sensação de proteção.

Dessas manifestações, nascem as primeiras crenças. O homem começa a pensar a partir do simbólico, da imaginação, da fé. Suas necessidades ampliam-se, do mundo físico e imediato, para o mundo das idéias, do pensamento, da criação imaginária, e, não demorará muito um novo mundo será construído, e sem o qual o homem não será inteiro: o mito.

O mito tem suas raízes mais profundas na intuição compreensiva da realidade sentida pelo homem primitivo. É a intuição que elabora um conjunto de idéias e narrativas sobre a origem das coisas e sua ordem no mundo, tranquilizando o homem em situações adversas, amparando-o em seus medos, e expressando as suas angústias.

O mito expressa um momento na história em que o homem é capaz de ler o mundo com liberdade de pensamento, criatividade e imaginação. Expressa o sentido da existência propriamente humana. Um mundo novo surge pela criação imaginária e atribuição de significados comuns relativos à continuidade da existência coletiva para além do tempo cronológico.

Com a mitologia, o homem, antes temeroso e submisso, desenvolve a sensibilidade e a inteligência. Cria um campo específico para expressar seus conceitos e suas crenças sobre o mundo desconhecido. A religião torna-se uma das possibilidades de enfrentar a realidade antes ignorada e, ao mesmo tempo, de conhecer profundamente aquilo que o conhecimento intelectual é incapaz de explicar.

O homem primitivo cultivava os deuses mais por temê-los do que por respeitá-los. Por recear-lhes a fúria, ele oferecia sacrifícios em sua honra. A relação entre homens e deuses era fria, distante e sempre ameaçadora. Os gregos, diferentemente dos outros povos, humanizaram os deuses, os aproximaram e os distanciaram ao mesmo tempo dos homens, colocando-os em um lugar de destaque na cidade, para poder com eles compartilhar seus medos, angústias e alegrias, pedindo-lhes proteção e conselhos.

Trata-se de uma forma inteligente de estabelecer a aliança com os deuses, fortalecendo o espírito e ampliando suas possibilidades de conhecimento da realidade nos planos do visível e do invisível. Pelos mitos, os gregos se formam, aprendem, criam e recriam a história, o passado, alimentam a tradição, fazem-se singulares em sua religião, produzem novas formas de se pensar a existência humana e a organização social. É o que procuro demonstrar no capítulo I deste trabalho, “Mito e razão na Grécia Antiga”, ao trabalhar essa questão desde o período

homérico – do século XII a.C. ao VIII a.C. – até a construção da *pólis* democrática, no período clássico séculos V e IV a.C.

A mitologia grega é a expressão da construção coletiva de significados intimamente ligados à religião e a cultura desse povo. Ademais não existiria a religião grega sem a experiência mitológica narrada pela poesia e mais tarde representada no teatro, visto tratar-se de uma religião sem livro, sem igreja, sem corpo sacerdotal, sem doutrina revelada para orientar as práticas culturais e ritualísticas próprias do universo religioso. Os mitos traduzem a cultura e o modo de conceber o mundo, de se relacionar com os deuses e de compreender a existência coletiva, transpondo para a linguagem dos homens o que antes pertencia ao domínio dos deuses².

Na Grécia Antiga de Homero e Hesíodo, as narrativas míticas são leituras da vida, do tempo, inseparáveis de valores, sentimentos, pensamentos, imaginações cosmológicas que compõem a memória desse povo no período pré-clássico. É pela mitologia que se constitui e se afirma o modelo de homem necessário à vida na *hélade* no período Homérico. Pelos mitos são transmitidos os preceitos morais e as virtudes importantes a esse período específico na sociedade grega, constituindo-se em *paideia*.

Com o surgimento da *pólis* democrática, a consciência mítica do povo grego vai gradativamente se laicizando. A distância entre os deuses e os homens alarga na medida em que estes começam a superar o mistério, a abrir caminhos para novas investigações sobre questões referentes à política, à vida em sociedade, e a construir uma nova forma de convivência.

Nessa nova ordem social, a palavra adquire importância sublime. Por meio dela os cidadãos da *pólis* constroem e reconstróem a vida política. As questões da cultura, do intelecto, do pensamento, que constituem, em seu conjunto, o ideal da *paideia* nesse momento, adquirem pela palavra um caráter amplamente público. A escrita, antes reservada ao uso particular dos escribas no período micênico³,

² VERNANT, *Entre mito e política*, p. 231.

³ Refiro-me ao período em que a vida social na Grécia aparece centralizada em torno do palácio cujo papel é ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. Segundo Vernant em

atendendo aos interesses do rei, adquire na *pólis* isonômica uma nova função, que é levar a público as decisões tomadas na condução dos negócios da cidade.

O saber, à medida que passa a ser registrado por meio da escrita, deixa de ser propriedade exclusiva dos círculos fechados dos grandes sábios no reino micênico para ser levado aos cidadãos que buscassem o conhecimento. Surge, então, um conhecimento exposto à dúvida, à discussão, à crítica, à contra-argumentação, tornando possível a verdade em sua dimensão instituinte.

No segundo capítulo, examina-se a forma com que, no contexto da *pólis*, desenvolve-se em uma perspectiva crítica e reflexiva o teatro grego. Oriunda das festas em homenagem ao deus Dionísio, a tragédia retoma a epopéia, os temas da mitologia, experiências e os feitos dos deuses e heróis, num olhar em que tudo isso parece íntimo da alma humana e da vida em sociedade.

A comédia origina-se das celebrações populares de caráter lúbrico ligadas ao culto do falo e põe em cena situações e experiências vividas pelos gregos na vida individual e coletiva. Com o aparecimento da *pólis*, a cidade, surgem novos problemas que exigem ser pensados e equacionados envolvendo a formação do homem por todos os elementos que compõem a cultura grega, a fim de preparar o cidadão para enfrentar os desafios que a cidade lhe impõe.

O teatro põe, então, em evidência as questões mais importantes da existência individual e coletiva na *pólis*. Gazzolla, em seu estudo sobre a tragédia grega, demonstra como o teatro mostra a questão individual e a relação do cidadão com a *pólis* democrática que acabara de se constituir:

A politéia grega, longe de ser uma organização social e territorial-administrativa de onde emanam os atos públicos, é formadora e formada do e pelo espírito de seus próprios componentes, os cidadãos. A tragédia, apesar de mergulhada no político (no sentido originário do

As origens do pensamento grego, (2003, p. 24), “neste sistema de economia que se denominou palaciana, o rei concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos da soberania. Por intermédio dos escribas, que formam uma classe profissional fixada na tradição, graças a uma hierarquia complexa de dignatários do palácio e de inspetores reais, ele controla e regulamenta minuciosamente todos os setores da vida econômica, todos os domínios da atividade social.”

termo), não expõe *problemas políticos* entendidos como pertinentes à esfera pública de governo, mas questões humanas que incidem no campo das relações entre todos e no campo das emoções de cada um.⁴

A tragédia de um modo geral põe em discussão o passado do mito e o presente das instituições políticas. Apresenta a tensão entre o homem heróico dos

tempos homéricos e o novo homem político, cívico, o homem do direito grego que se constituía na *pólis* ateniense. Trata-se de entender o homem em outra dimensão, que nada tem a ver com a imagem do homem heróico, profundamente ligado aos deuses, que se formara nos tempos passados. Esse enigma é discutido na tragédia e posto à apreciação de todos os cidadãos.

Profundamente educativo, o teatro grego trata das questões mais íntimas da alma humana, conduzindo os homens ao pensamento livre, que possibilita o conhecimento de si mesmo e da realidade circundante. Analisando o legado da tragédia grega para a humanidade, Albin Lesky afirma:

Em sua estreita ligação com a *pólis*, a tragédia grega do século V é um fenômeno histórico singular e, como reflexão do ser humano sobre a problemática de sua existência, uma criação de validade que persiste por sobre o tempo.⁵

Por isso, a tragédia e a comédia são importantes na formação do cidadão, no sentido mais profundo da *paideia* grega. Paidéia é um termo de difícil definição, segundo Jaeger na introdução de sua obra-prima.⁶ E o é porque nos impõe o conhecimento da realidade na Grécia com os conceitos e categorias de pensamento que lá se constituíam, e que são diferentes dos de nossa época.

⁴ GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*, p. 59-60.

⁵ LESKY, Albin. *A tragédia grega*, p. 238.

⁶ JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*, p 2.

O que se pode inferir a partir dos estudos dos textos clássicos é que para o grego a educação é antes de tudo uma obra de cultura, que se realiza ao longo da existência, sem jamais se completar. É a elevação do homem aos mais altos valores do espírito.

Os gregos tinham consciência de sua imperfeição e por isso procuravam melhorar-se a cada dia, com o desejo de conquistar a *areté*, a excelência, a virtude, a justa medida. Nisto reside uma diferença fundamental entre eles e nós: a coragem de enfrentar os embates e construir o novo, no plano da realidade empírica e do conhecimento. Tudo isso os conduzem à reflexão, ao pensamento. A razão, criada pelos gregos, se afirma à medida que é posta em questão, é pensada, contestada.

A filosofia nasce do questionamento da realidade e do modo como esta se apresenta a nós. Não se opõe à religião da cidade, transpõe para um vocabulário laico os conceitos fundamentais que o imaginário mítico construiu. Como explica Vernant:

A religião grega [...] é mais uma prática, uma forma de comportamento e uma atitude interna do que um sistema de crenças e dogmas. É a filosofia que assumirá, nesse plano, um lugar deixado livre; em seu esforço para construir um sistema de mundo coerente, a filosofia não terá que entrar diretamente em conflito com a religião.⁷

Não é a partir do que não existe, mas de suas vivências e inquietações, que o filósofo constrói conceitos que ultrapassam os limites do tempo cronológico e se fazem importantes em todas as épocas da história da humanidade. O filósofo surgiu no contexto da *pólis*, pois aí apareceram novos problemas de ordem comum, provocando o questionamento, a dúvida e a necessidade de interrogá-los, pensá-los.

No século IV a.C., a filosofia atinge o período áureo com Sócrates, Platão e Aristóteles. O ideal de formação do homem grego amplia-se e complexifica-se. Além da virtude guerreira, da preparação física, da força e da coragem dos tempos de Homero, o homem da *pólis* busca, sobretudo, a virtude política, a coragem para

⁷ VERNANT, J-P. *Mito e sociedade entre os gregos*, p. 85-86.

enfrentar os problemas da cidade, a retórica e a oratória perante os tribunais, a racionalidade e o equilíbrio na vida pública e privada.

Preocupado com a formação de seus concidadãos, Platão estabelece um paradigma, um modelo que deve servir de norte ao homem que busca elevar-se acima do mundo efêmero e, pelo exercício da dialética, apreender a essência, o uno, a Ideia.

Esse processo de formação que Platão considera um “girar do olhar”, momento em que os homens conseguem ver com os olhos da alma, além do mundo empírico, da materialidade e do senso comum, o mito tem um sentido profundamente educativo. É o que se discute no capítulo terceiro deste trabalho.

Profundamente crítico da sociedade em que viveu, ele questiona a democracia como forma de governo que não garante a *isonomía*, a repartição igual do direito de todos os cidadãos e propõe uma formação autônoma do homem para a construção de uma cidade justa.

A *paidéia* platônica é transformação radical do ser, elevação do espírito ao mundo das essências, numa trajetória lenta e gradativa no plano do inteligível que pressupõe o rigor da razão e impõe mudança na prática, na vida pessoal e coletiva.

Como narrativa simples e coerente, o mito abre possibilidades, primeiro no plano do conhecimento, para o homem atingir a sabedoria no plano do ser, a essência, a dialética. Platão afirma que tudo o que existe é cognoscível. O ser pleno é plenamente cognoscível. Desse modo, a realidade sensível também pode ser conhecida pela empiria, o que acontece via representação. Diz ele:

Sabemos, portanto, com segurança acima de toda exceção, seja qual for o aspecto por que estudemos o problema, que o que tem existência perfeita é perfeitamente conhecível, e que não podemos conhecer o que não existe de maneira nenhuma.

Com toda segurança, respondeu.

Muito bem. Mais se houver coisas de tal modo constituídas que possam existir ou não existir, não terão de ocupar posição intermédia entre o conhecimento e a ignorância, no caso de existir alguma coisa desse gênero.

Perfeitamente.⁸

O mito em sua forma pura e singela, mostra ao homem, em uma primeira etapa de sua trajetória, a verdade da opinião; portanto, carrega consigo a verdade primeira da realidade sensível. Quando Platão constrói o mito da caverna, mostra aos homens por meio da intuição o mundo da Idéias, em que o conhecimento é real e verdadeiro, comparado ao mundo de sombras e ilusões que conhecemos pela empiria, como explica Reale,

Platão confia à força do mito a tarefa, no momento em que a razão alcançou seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites e de coroar e completar esse esforço da razão, elevado o espírito a uma visão ou, pelo menos, a uma tensão transcendente.⁹

A poesia e o teatro para Platão são possibilidades criadas pelos homens para conhecer a realidade mais próxima, sua realidade íntima e privada, como também a vida em coletividade. São, portanto, os primeiros elementos formativos da sociedade grega. Compõem a cultura desse povo, constroem significados e confere sentido a tudo o que se apresenta no mundo do visível e do invisível.

A partir desses elementos universais da cultura grega helênica deseja-se adentrar nesse mundo que nos apresenta inteiramente novo, diferente do que conhecemos e ao mesmo tempo fundamental a compreensão daquilo que nos forma, da cultura que construímos ao longo dos anos e que marca a nossa presença no mundo como sujeitos de heranças e significados.

⁸ PLATAO, *Rep.* 477b

⁹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Vol. II p. 41.

MITO E RAZÃO NA GRÉCIA ANTIGA

*Se cada coisa que há um deus compete,
Por que não haverá de mim um deus?
Crer é errar. Não crer de nada serve.
Nem destino sabido.
Somos cegos que vêem só quem tocam.*

Fernando Pessoa

I – O MITO EXPLICA O MUNDO

Acima da verdade estão os deuses
A nossa ciência é uma falhada cópia
Da certeza com que eles
Sabem que há o universo.

Tudo é tudo, e mais alto estão os deuses
Não pertence a ciência conhecê-los
Mas adorar devemos
Seus vultos como as flores,

Por que visíveis à nossa alta vista
São tão reais como reais as flores
E no seu calmo Olimpo
São outra natureza.

Fernando Pessoa 16/10/1914

O belíssimo poema de Fernando Pessoa, apresentado na epígrafe, traduz o sentimento, as dúvidas e os anseios que os homens alimentam a respeito do desconhecido universo espiritual. Desde os tempos primitivos o homem cria as divindades e estabelece formas de se relacionar com elas. Os sentimentos com relação aos deuses são variados: medo, respeito, admiração, gratidão. Para constituírem essa relação eles criaram em cada momento da história da humanidade uma simbologia própria.

Os gregos não poderiam ser diferentes. Construíram um sistema de signos que representam o modo como essa civilização entendia as coisas que estavam além do mundo visível. Construíram um sistema religioso peculiar que ao mesmo tempo em que aproximava o homem do divino, o conduzia à vida em comunidade constituindo-se dever cívico.

A religião na Grécia Antiga é a expressão pura de uma civilização que se preocupava com o corpo, com a alma, com a sensibilidade e com a razão, com o caráter e, sobretudo, com o espírito.

Entender o homem da Antiguidade grega na Modernidade exige um movimento essencialmente teórico no sentido grego do termo. *Theoría*, ação de

observar, examinar, contemplar com a inteligência, estudar e saber sem preocupação com aplicação e utilidade¹⁰. É um trabalho para além do que os sentidos nos mostram, é trabalhar com conceitos, com o inteligível, com aquilo que não diz respeito ao plano do sensível e que não pode ser conhecido pela experiência, mas pela contemplação que mostra o que só pode ser visto pelos olhos do espírito.

Nessa trajetória não é possível retratar o homem grego tal como o foi de fato, mas aquele que nos aparece e que é possível conhecer hoje. É preciso imaginar o homem grego, recorrendo a nossa intuição para pensá-lo em todas as suas multiplicidades, chegar ao limite de suas variações e atingir a essência. Entender esse homem em sua totalidade, conhecer sua cultura, sua identidade, seu pensar, seus conceitos de mundo, de homem, de formação humana, enfim, entender o sentido da existência em sua plenitude.

O homem grego, não é o mesmo em todos os tempos da história da Antiguidade. Nos tempos homéricos, o herói, guerreiro, cantado por Homero não é o *zoon politikón*, de Aristóteles, animal social, político do final do período clássico. Entretanto, nesse percurso é possível conhecer o grego religioso, místico, guerreiro, militar, cidadão, doméstico, participe de todas as atividades da vida pública e privada. Aquele que em todos os tempos experimenta o incessante movimento de busca no desejo de se tornar um homem melhor, *áristos*, perfeito no seu gênero, humano.

Na Antiguidade, o homem grego demonstrou com toda a sua vontade intelectual uma preocupação em entender a vida, o mundo e os homens. Da *phýsis* às questões escatológicas, o grego buscou intensamente desvelar os mistérios do universo, do *kósmos*, da boa ordem, princípio ordenador que abarca todas as coisas do mundo visível e invisível.

¹⁰ Os termos em grego que serão apresentados neste trabalho foram retirados do Glossário de Termos Gregos, elaborado pelo professor Ildeu Moreira Coelho em 2005, para auxiliar os alunos e interessados no estudo dos clássicos da filosofia antiga a compreender mais do que o significado, o sentido desses termos que, em uma língua extremamente precisa, como é o caso do Grego, faz-se importante distinguir.

Na tentativa de compreender a *arkhé*, o princípio, a origem, aquilo que ordena e comanda o universo, o grego intuitivamente reconstrói a sua maneira, a partir dos conhecimentos da mitologia e religião orientais, explicações mitológicas, narrativas dos feitos de deuses e heróis gregos como formas expressivas das primeiras tentativas humanas de entender a realidade.

As primeiras organizações do pensamento religioso tiveram sua origem entre os povos primitivos do Oriente, civilizações profundamente espiritualizadas e preocupadas com as questões da vida e da morte.

Devido à ausência da escrita nesse período, as tradições eram transmitidas de geração em geração por meio da palavra falada, prática que propiciou a disseminação das lendas, mitos e ritos orientais pelo mundo ocidental, o que tornou possível a perenidade dos mitos na história da humanidade.

A tradição mitológica oriental revela ensinamentos de grande pureza, de elaborada sabedoria moral e da mais avançada metafísica. Foram as primeiras vozes da filosofia e da religião no mundo. Nasce no Oriente a idéia de homenagear as forças invisíveis que controlam os fenômenos naturais, daí as primeiras manifestações dos ritos e festas que mais tarde formarão uma das partes essenciais da religião grega.

Entretanto, quando afirmamos que os gregos partiram do conhecimento e da herança religiosa recebida do contato com os povos do Oriente, é necessário precisar que essa relação entre gregos e orientais não é devidamente demarcada.

É difícil conhecer as minúcias dessa relação, entre o que há de herança e o que foi elaborado pelo povo grego. O fato é que essa relação existiu de modo inquestionável e que a partir daí as transformações que se sucederam adquiriram a especificidade e o caráter estritamente grego de se fazer culturalmente diferente.

O importante é que desse contato com os povos do Oriente, que se realizavam por meio das trocas comerciais, os gregos aprenderam a organização social e política voltada para a figura de um governante, líder espiritual ou monarca. Na monarquia oriental, os reis eram investidos do mais alto grau de iniciação, enfeixando nas mãos todos os poderes espirituais e todos os conhecimentos

sagrados que demonstravam a estreita relação entre a esfera do político e o campo da religião, o que depois será incorporada pela Grécia no período micênico.

Com esses povos os gregos conheceram a cultura de trabalhar a terra, de guerrear e de pensar, de acreditar nas forças superiores e de manifestar suas idéias por meio das lendas, dos desenhos, das danças e dos ritos específicos de sua maneira de adorar os deuses.

Um dos traços essenciais desses povos foi a preocupação insistente e constante com a morte. A vida presente era um esforço cotidiano para bem morrer. A filosofia desses povos carregava em si os consoladores mistérios do além-túmulo. A morte era entendida como uma passagem, uma mudança temporária com retorno garantido à existência terrestre. Inventou-se desse modo, uma série de rituais e cerimônias para solenizar esse momento mágico que se apresentava para eles como uma passagem natural para uma nova dimensão da existência do espírito, para daí, novamente retornar ao mundo material na possibilidade infinita de evolução.

Os mistérios de Ísis e de Osíris¹¹ não mais eram que os símbolos das forças espirituais que presidem aos fenômenos da morte e da reencarnação e que depois passaram a fazer parte da mitologia grega recolhida fielmente por escritores como Plutarco.

Foi, portanto, mediante o conhecimento dessa cultura que os gregos puderam compreender todo o conteúdo místico fecundado pelos orientais, o que contribuiu significativamente para a elaboração de novas construções mitológicas, agora como manifestação peculiar do povo grego. Ao examinar a relação entre esses povos Chauí diz que

¹¹ Osíris era um deus da [mitologia egípcia](#), associado à vegetação e a vida no Além. Foi um dos deuses mais populares do [Antigo Egito](#), cujo culto remontava às épocas remotas da história egípcia e que continuou até à era Greco-Romana, quando o Egito perdeu a sua independência política. Marido de [Ísis](#) e pai de [Hórus](#), ele julgava os mortos na "sala das duas verdades", a alma dos egípcios, sentenciando aqueles que iam para o paraíso, lugar onde só há fartura, e aqueles que iam para o Hades, lugar de sombras nas profundezas da terra. Era um deus bondoso que sofre uma morte cruel e por ela assegura a vida e a felicidade eterna a todos os seus protegidos, bem como a de uma divindade que encarna a terra [egípcia](#) e a sua [vegetação](#), destruída pelo [sol](#) e a seca, mas sempre ressurgida pelas águas do [Nilo](#).

[...] de fato, os estudos filológicos, literários, lingüísticos e antropológicos mostraram que mitos, cultos religiosos, música e instrumentos musicais, dança, poesia, utensílios, forma da habitação, sistemas de parentesco e de organização dos clãs gregos são resultados de contatos intensos dos gregos com as culturas mais adiantadas do Oriente, que estimularam a criação grega¹²

Podemos falar, assim, de recriação na criação, no sentido em que o novo está contido no existente, mas se faz permanentemente outro, diferente, num processo lento, gradativo e histórico. A criação dos mitos não é espontânea, eclodida como que por milagre, mas um conjunto de práticas culturais simbólicas que acontecem entre diferentes povos, em contextos variados, em períodos distintos ou simultâneos.

Com efeito, os mitos não poderiam ter surgido do nada absoluto e sim a partir da experiência coletiva de grupos que a seu modo trataram de interpretar a realidade e a vida em sua relação direta com a natureza e com os fenômenos da existência material e espiritual, de forma que, se nos aprofundarmos nos estudos mitológicos da civilização oriental, encontraríamos algumas concepções que reaparecem nas religiões e nos mitos gregos.

Não se trata de imaginar que essas construções míticas resultaram da justaposição de informações sobre o pensamento mítico oriental, mas de reconhecer uma nova constituição, uma outra mitologia que desabrocha em uma cultura inteiramente singular, diferentemente outra, transmitida, retomada, e reelaborada nos diferentes momentos da Antiguidade Clássica.

Entre os séculos XIII e XII a.C, aproximadamente a mitologia assume uma importância marcante na Grécia, com destaque para a figura de Homero que chegou a marcar uma época, merecidamente chamada de período homérico. Embora possa ter nascido na Ilha de Quios, na Grécia, a figura desse poeta está imersa nas trevas impenetráveis da lenda. Não sabemos ao certo quando viveu nem o lugar de seu nascimento e até a sua existência é questionada.

¹² CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*, p.23.

Tenha existido ou não, sua figura foi incomparavelmente a maior influência singular sobre os gregos e as obras atribuídas a ele foram fundamentais para a formação do homem de todos os tempos na Grécia. Suas narrativas heróicas, suas construções mitológicas, teogonias e cosmogonias, delineavam o modelo ideal de homem para vida na Hélade. Formando conceitos, introjetando aspirações e sentimentos ele mostra em sua obra o significado do mito e da religião para a formação do *anér*, *andrós*, do varão, do homem guerreiro e destemido, indispensáveis à constituição e manutenção das *póleis* gregas.

Outro importante poeta da Antiguidade Clássica é Hesíodo, que viveu possivelmente no século VIII a.C. Sabe-se que ele era pastor, viveu na Beócia, e em suas obras exaltou a virtude da justiça, cuja guarda atribui a *Zeus*. Diferentemente de Homero, não se ocupou das esplêndidas façanhas dos heróis gregos, mas sua obra constituiu um dos pilares sobre os quais se edificou a identidade helênica.

A partir desses poetas a cultura helênica se consolidou. Mas, isso não aconteceu casualmente, nem de um dia para outro, ao contrário, essa construção aconteceu ao longo de séculos e sob uma influência especial dos povos orientais.

De formação milenar, os povos orientais cultivavam valores e conhecimentos sobre o universo, a vida e a morte extremamente avançados e profundamente espiritualizados. As primeiras noções sobre reencarnação, sobrevivência da alma após a morte do corpo, cultos e ritos aos deuses, explicações mitológicas sobre a formação dos mundos, faziam parte de seu repertório religioso.

Um profundo desejo de espiritualizar-se, na tentativa de alcançar a glória celeste, fazia dos povos orientais grandes conhecedores das energias cósmicas universais, do magnetismo no orbe terrestre, da mística que envolvia corpo, alma e universo, como também proveu uma profunda curiosidade pela astronomia e tudo que dizia respeito às coisas da natureza humana e divina. De natureza politeísta, excluindo os hebreus – após a conversão à religião de Moisés - a religiosidade desses povos, era carregada de conteúdos míticos que se manifestavam nas relações sociais entre os homens e se personificava na figura central do rei.

E foi justamente nos mitos do Oriente que possivelmente Homero e Hesíodo buscaram inspiração para a construção da mitologia grega tal como a conhecemos, o que não significa que tenha havido continuidade entre uma cultura e outra, ao contrário, eles reelaboram, à maneira grega, as formas de compreensão da realidade fundamentados na reflexão intuitiva, na mitologia.

Essas reflexões revelavam ainda a preocupação que os poetas Homero e Hesíodo tinham em tranquilizar os homens num mundo desconhecido e assustador em que permaneciam imergidos nas trevas insondáveis dos segredos da *phýsis* e desse *Kháos*, imenso espaço, incógnito, ignorado. Daí o brilhantismo do homem grego na reelaboração que se faz criação sob um novo olhar, uma nova possibilidade de interpretação do mundo desconhecido. Compreendendo essa mudança no pensar e no conceber a *arkhé* do universo, Chauí escreve que, em relação às teogonias e cosmogonias de Homero e Hesíodo, é compreensível que:

(...) eles retiraram os aspectos apavorantes e monstruosos dos deuses e do início do mundo; humanizaram os deuses; divinizaram os homens; deram racionalidade a narrativas sobre a origem das coisas, dos homens, das instituições humanas (como o trabalho, as leis, a moral).¹³

Chauí, entende o trabalho desses poetas como uma exegese que infundiu mudanças fundamentais na herança recebida do Oriente de modo a denotar a criação de uma cultura própria e específica do Ocidente.

O termo *mythos* é derivado dos verbos, *mythéomai* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheúo* (conversar, contar, anunciar, designar)¹⁴. Por meio de narrativas sobre a origem de todas as coisas, o grego encontra as explicações de que precisa para se acalmar diante de um universo assustador, do qual ele não conseguia ordenar, controlar, nem compreender.

Etimologicamente os termos *mýthos* e *logos* não se contrapõem, os dois diziam respeito à palavra, a oralidade, somente mais tarde, no período áureo da filosofia na *pólis* Atenas, esses termos adquirem sentido contrário. Doravante, o mito

¹³ CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. P. 27.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

designará explicação pura e ingênua das coisas da natureza e o *logos*, passa a ser compreendido como a explicação racional, fundamentada em princípios lógicos e argumentativos.

Vernant¹⁵ mostra que nos mitos há uma forma de saber, de viver e uma gramática, uma maneira especial de decifrar os enigmas da natureza, de classificar os fatos e os acontecimentos, de ordenar o universo e de mostrar o lugar do homem.

Além dessa tentativa de compreensão da realidade, da *arkhé* de todas as coisas, as construções mitológicas, representações figuradas que, segundo Vernant, são a *expressão de uma atividade mental organizada*¹⁶, esboçam um modelo de formação humana que constitui uma verdadeira *paideía*, formação como obra de cultura que expressa os anseios da sociedade e que acontece em todas as idades, em todos os lugares, ideal de perfeição do homem em todas as suas possibilidades.

Considerado por autores helenistas o primeiro e maior educador de toda a Grécia, Homero educa, forma, exemplifica com sua poesia épica dignifica a imagem do homem, o modelo ideal que se prolongará na Grécia por toda a Antiguidade. No desejo de conquista da *areté*, excelência física, espiritual, intelectual e moral, sua *paideía* se mostra como *parádeigma*, modelo que se torna ao mesmo tempo anseio, busca, conquista e dever.

Nos poemas de Homero os gregos encontraram as bases fundantes do ideal de homem que se tornara necessário à guarda e à defesa de toda a Hélade. Ulisses representa a coragem, a honra, a virilidade física, espiritual e moral, o *anér*, fiel, homem feito, guerreiro, centrado, exemplo que vivifica a *areté* e representa o ideal de equilíbrio e harmonia, conceitos fundamentais da Grécia clássica.

Pela poesia nascem as primeiras formas de educação que uniam a estética à ética no anseio de formação do homem virtuoso. Diferentemente da poesia moderna, com sua dimensão puramente estética, e na maioria das vezes empobrecida enquanto criação, a poesia é para o grego Antigo um elemento profundamente educativo que plenifica e dá sentido a existência humana.

¹⁵ VERNANT, J-P. *Entre mito e política*, p. 110

¹⁶ VERNANT, J-P *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 03

Inseparáveis da música, a poesia épica cantada em lugares públicos e privados, são narrativas orais que com o passar dos tempos são enriquecidas com novos episódios. Seu conteúdo principal são as aventuras dos heróis do passado ou, no caso das cosmogonias e teogonias, retratam a origem dos deuses e do universo¹⁷. Tudo isso promove, consolida e define o sentimento grego de comunidade, de ligação com os antepassados, constituindo a cultura no sentido antropológico do termo e expressando a força da tradição mantida e comprometida com a formação das novas gerações.

Estudando a poesia homérica, Jaeger diz que ela traz consigo “um significado permanente e força emocional capaz de mover os homens”, e ainda que, “a arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual”.¹⁸ Dessa forma o mito narrado na praça pública pelo poeta rapsodo orienta, molda, forma concepções que os gregos incorporam ao universo simbólico de seu tempo.

Essas trocas simbólicas que se realizam nas práticas sociais entre os homens, possibilitam a construção do universo coletivo, com signos e significados específicos que traduzem o espírito de cada organização social. Mais do que práticas sociais cotidianas, as comunidades desenvolvem um conjunto de símbolos com significados singulares que representam o imaginário social de um grupo, enfim, constroem um modo de vida em coletividade.

Os mitos na Grécia representam esse processo de criação da cultura, no plano da inteligência, do pensamento e que se expressa pela religião. Essas construções diferem, é claro, do discurso demonstrativo da filosofia, mas não podem em hipótese alguma ser menos valorizadas.

Na tradição cultural, os mitos compõem um feixe de explicações no campo do saber que a filosofia não abarca, saber propriamente humano, do mundo real e do cotidiano que aí está para ser desvelado. Vernant compreende os limites da razão filosófica na explicação da totalidade das coisas e reconhece o lugar dos mitos como fonte inesgotável de compreensão da vida na possibilidade concreta da existência.

¹⁷ MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*, p. 239.

¹⁸ JAEGER, *Paidéia a formação do homem grego*, p.63.

Pelo mito o homem grego explica a vida em sua materialidade, numa possibilidade concreta de compreensão da realidade física e metafísica. Daí seu sentido e importância para os gregos antigos, para o homem de ontem e de hoje.

[...] o mito é inteiramente investido de concreto, ele é a ciência do concreto. Isso significa que existe uma coisa que a razão grega triunfante ainda não conseguiu triunfar, que é justamente a multiplicidade cotidiana da existência, da eficiência concreta dos gestos e das relações sociais – em que vive o mito –, ou seja, que para nós ateus racionalistas a razão teórica enfrenta razões de experiência que não se pode desenvolver nem existir sem o mito, ou seja, sem o pensamento religioso, como unificador dessa experiência, a mais concreta, a mais cotidiana¹⁹.

II – O MITO NO SEU SIGNIFICADO RELIGIOSO

Se desejarmos compreender o que representa o mito para o homem grego nesse período, é necessário antes de tudo entender sua relação com a religião. Essas duas realidades são indissociáveis, é por meio das narrativas míticas que encontramos a expressão mais profunda da religião grega, é o mito que a fundamenta. Antes de tudo é necessário distanciar-se o máximo da concepção moderna de religião e mais ainda de religião cristã, compreendendo religião grega no plano específico dessa civilização, o sentido da religião para esse povo.

Vernant²⁰ demonstra que a religião grega não possui um conjunto de dogmas escritos em livro, como é o caso das religiões modernas, ao contrário os ritos, os deuses e os mitos, que veiculam os princípios e as idéias que dão um formato original e específico a essa religião.

Para Vernant²¹ as coisas, os indivíduos e as relações se dão por meio de construções simbólicas a medida que o homem vive em um universo rodeado por signos, aos quais atribui valores e significados. Um signo só tem importância para

¹⁹ JAEGER, *Paidéia a formação do homem grego*, p.63.

²⁰ VERNANT, *Entre mito e política*, p.229.

²¹ *Ibidem*, p.35.

uma comunidade a medida que carregue em si algo de representativo para esse grupo, que se apresente como manifestação da experiência, dos modos de ser, de agir, de viver desse mesmo grupo.

A religião é a expressão maior do simbolismo, uma representação figurada do mundo supra-sensível que somente o homem é capaz de traduzir, a partir das construções simbólicas efetivadas no plano da imaginação, no caso grego, da criação mitológica. Pela religião o homem experimenta a presença divina, de seres superiores, supra-reais, sobrenaturais, invisíveis, que só podem ser compreendidos pela via do imaginário, a partir de construções simbólicas que se realizam na esfera do inteligível.

Na religião grega especificamente, o simbolismo se expressa de forma profundamente elaborada, criativa, rica em detalhes apresentados nas narrativas míticas, nos ritos, nas práticas sociais. Trata-se de uma religião da experiência cotidiana em coletividade, repassadas de geração em geração por meio da oralidade, da palavra falada, da construção da experiência de vida em comum.

A religião está intimamente ligada ao conjunto das relações e práticas sociais que se manifestam por meio dos rituais, mitos e deuses. Os rituais dizem respeito às festas, aos atos e comportamentos sociais que o grego guarda com respeito e veneração. Participar desses atos significa ao mesmo tempo cumprir com seus deveres cívicos, políticos, sociais e domésticos. É ser cidadão, honrar a *pólis*, preservar a tradição e a memória coletiva. Não há cidadão que recuse a participação nos ritos e costumes da cidade, sendo a não-participação nas práticas ritualísticas inconcebível nessa sociedade.

Os deuses do mesmo modo estão inseridos no sistema social e político das *póleis* gregas. Representam no plano simbólico os valores, os desejos e mesmo as faltas que dão ao homem o sentido existencial nos planos material e espiritual. Por isso os deuses cultuados e reverenciados em diferentes situações na vida pública e privada, são figuras essenciais ao equilíbrio, à proteção, à justiça e à manutenção da ordem na cidade.

Os mitos por sua vez são a expressão maior da crença na religião. Crê-se, portanto, não no que está escrito por revelação em algum livro, mas no que se conta nas narrativas míticas que representam o saber coletivo.

Desde Homero e Hesíodo, os mitos apresentam diferentes versões. São muitas as histórias que narram os feitos dos deuses e heróis da Grécia, sendo a diversidade de narrativas aceita com naturalidade pelos gregos. Visto que na religião grega não existem dogmas, nem corpo de doutrinas rígidas, são incontáveis as possibilidades de reconstrução das narrativas, enriquecidas de detalhes e experiências a cada reelaboração.

A reelaboração, a criação de novos feitos e histórias nessas narrativas não acontecem de forma aleatória. A reconstrução das narrativas segue regras rigorosas nessa sociedade que tanto preza a tradição, e na qual a retomada contínua mantém vivas a religião e a cultura na Grécia Antiga.

Além dos mitos, os ritos e cultos antigos compõem o cenário da religião grega e se apóiam no temor que os homens sentem dos fenômenos naturais e das desgraças coletivas e pessoais. Rituais carregados na maioria das vezes de sacrifícios sangrentos eram oferecidos às divindades celestes, aos deuses olímpianos e aos deuses infernais, também chamados ctonianos, para afastar as forças malignas e proteger a comunidade.

As oferendas eram, no entanto, diferenciadas: aos deuses celestes, oferecia-se carne de animal que, depois de abatido, era tratado para a alimentação de todos os presentes, ao passo que, nos cultos aos deuses infernais ou ctonianos o corpo do animal sacrificado, era completamente queimado e as cinzas depositadas na terra, de onde seguiria para o mundo infernal, não sendo permitido comer, nem sequer tocar na carne oferecida às profundezas da terra e aos deuses que lá habitam.

Essa relação entre a comunidade e os deuses marca profundamente o sentido da religião para o homem grego. Pelos ritos e cerimônias religiosas, ao mesmo tempo em que mantêm uma ligação estreita com os deuses, numa situação de trocas simbólicas, em que se edifica a harmonia, a mistura de opostos, os homens

produzem um ato de comunhão social que, como explica Vernant,²² “[...] pelo consumo das partes de uma mesma vítima, reforça os vínculos que devem unir os cidadãos e torná-los iguais entre si”.

Embora se situando no plano simbólico, subjetivo, o mito é inerente à existência coletiva, à esfera pública, é socialmente compartilhado. Na Grécia Antiga o religioso e o cívico estão estritamente ligados, sendo marcante a presença da religião em todos os setores da sociedade. “Todos os atos, todos os momentos da existência pessoal e coletiva possuem uma dimensão religiosa”.²³

Vernant²⁴ explica ainda que, com a reestruturação da sociedade grega entre os séculos XI e VIII a.C, após a derrocada da realeza micênica, vemos nascer uma religião totalmente estruturada nos moldes cívicos e sociais. Os templos, antes estritamente domésticos, de uso exclusivo dos reis e representantes da monarquia, passam ao espaço público, para o uso comum de todos os cidadãos, numa demonstração do amplo e profundo o significado da religião para o grego como contemplação do sagrado e, ao mesmo tempo compreensão e aceitação do profano, duas realidades distintas, mas não opostas e que se mantêm numa relação necessária de complementaridade.

A perspectiva moderna de religião polariza deuses e demônios, delimita a fronteira entre o sagrado e o profano, condena o ateísmo e impõe o monoteísmo como a única admissível possibilidade de manifestação da crença. São conceitos sedimentados na idéia maniqueísta da divindade.

Os deuses do politeísmo grego, contudo, não possuem as características que definem o divino dessa forma. Não são eternos, perfeitos, oniscientes ou todo-poderosos; não criaram o mundo; nasceram dele e por ele; surgidos em gerações sucessivas, na medida em que o universo, a partir de potências primordiais como *Caos*, *Vazio* e *Gaia*, Terra ia-se diferenciando e se organizando, eles residem em seu seio. Sua transcendência, assim, é totalmente relativa; só é válida com relação à esfera humana. Como os homens, mas acima deles, os deuses são parte integrante do cosmos²⁵.

²² VERNANT, *Mito e sociedade na Grécia antiga*, p. 58

²³ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 42

²⁴ VERNANT, *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, p. 42

²⁵ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 173. (Grifo do autor)

Completamente distinta da concepção moderna de religião, os deuses gregos fazem parte do universo, estão acima da natureza humana, mas não transcendem a ela numa escala hierarquizada de divinização, o que, não exclui os aspectos propriamente humanos das divindades gregas. Eles nasceram do mundo, *kháos*, vazio escuro onde não se distingue nada, e de *gaía*, terra, lugar seguro onde deuses e homens podem pisar com estabilidade.²⁶ Eles não criaram o mundo, não estabeleceram a dicotomia natural e sobrenatural. A essência divina surge da matéria e os homens reconhecem-se nas figuras divinas que representam de modo extremado seus desejos, anseios, dúvidas, medos e glória: “há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades”²⁷.

Apesar dessa relação de reciprocidade, o grego sabia distinguir o seu lugar nesse universo. Os deuses são seres imutáveis, que não experimentam a velhice, o cansaço, o sofrimento, a dor, a morte. Ao contrário dos homens, acumulam para si tudo o que a vida oferece de melhor: a juventude, a beleza, a coragem, a honra, a glória, a eternidade. Todas as bem-aventuranças que o homem não tem a ocasião de experimentar plenamente.

Daí a distinção clara entre homens e deuses. Um abismo intransponível os separa de modo que o homem, por mais que se esforce jamais logrará atingi-los. Dependentes dos deuses e por eles protegidos, os homens devem demonstrar sua gratidão por meio do fiel cumprimento de seus deveres, da observância dos ritos e da transmissão dos mitos para a perpetuação do ideário religioso nas estruturas do panteão constituído na Antiguidade²⁸.

O reconhecimento dessa distinção é profundamente educativo, porque possibilita a construção da autonomia dos homens enquanto seres livres e inteligentes, a partir do momento em que os homens têm clareza do seu lugar no universo, sabem que não lograram ocupar o lugar que pertence aos deuses e que,

²⁶ VERNANT, *O universo, os deuses, os homens*. p. 19.

²⁷ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 5.

²⁸ *Ibidem*, p. 174-175.

portanto, para construírem uma existência equilibrada devem esforçar-se e caminhar com seus próprios meios.

O homem grego não esperará que as coisas lhes sejam ofertadas de prontidão pelos deuses. São conscientes de que somente a eles cabe o trabalho de conquistar as virtudes que os fazem verdadeiramente homens, tanto na vida privada quanto coletiva, e por isso trabalham cotidianamente para adquiri-las.

Para que o sucesso coroe seus esforços, tanto na paz como na guerra, para adquirir riqueza, honra, excelência, para que a harmonia reine na cidade, a virtude nos corações, a inteligência nas mentes, o indivíduo deve se esforçar; é ele quem deve tomar a iniciativa e realizar a obra sem se poupar. Em todos os campos das coisas humanas, é responsabilidade de cada um empreender e preservar para obter o sucesso. Ao realizar sua tarefa como convém, têm-se as melhores oportunidades de assegurar a benevolência divina.²⁹

Trata-se, portanto, de uma relação que pressupõe autonomia do pensamento e da ação e que podemos chamar de religião dando ao termo um sentido e amplitude diferentes do que conhecemos nas sociedades modernas.

Do século V a.C em diante, a religião que se realiza nos planos, social e individual, coletivo e privado, é intrinsecamente arraigada às atividades existenciais dos homens. Religião cívica no sentido preciso do termo, compreendendo o civismo como a relação do homem com sua cidade, relação de *phília*, amor a tudo o que é público, cuidado com o que é o bem comum, com aquilo que faz da cidade uma “comum-unidade”, pensada do ponto de vista do bem maior, do bem de todos. Para cuidar dessa unidade com vistas ao bem de todos é fundamental a existência dos deuses que protegem e garantem a estabilidade e a segurança da *pólis*.

Por tratar-se de uma religião politeísta é compreensível a relação estreita entre os deuses e a organização sociopolítica.³⁰ Cada deus em sua especificidade se apresenta com uma função principal em determinada cidade. Não existe um único panteão, cada cidade atribui maior ou menor importância a determinados deuses pelos seus atributos e sua relação com aquele lugar. A deusa *Athená*, por exemplo, é

²⁹ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 176.

³⁰ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 202.

a deusa mais importante da cidade de Atenas por sua interferência na guerra de Tróia em favor dos gregos, e por inspirar inteligência e bravura nos heróis, era deusa protetora das atividades filosóficas e literárias³¹, culturalmente marcante naquela região. Criteriosa com respeito à norma e a justiça, essencial para a manutenção da *pólis* equilibrada, inspira confiança e integridade aos homens da cidade. Eis a mensagem de *Athená* a seus cidadãos:

*Ouvi agora o que estabeleço, cidadãos de Atenas,
que julgais a primeira causa de sangue. Doravante
o povo de Egeu conservará este Conselho de Juízes,
sempre renovado, nesta Colina de Ares.
Nem anarquia, nem despotismo, esta é a norma
que a meus cidadãos aconselho observarem com respeito.
Se respeitardes, como convém, esta augusta Instituição,
tereis nela baluarte para o país, salvação para a cidade.
Incorruptível, venerável, inflexível, tal é o Tribunal,
que aqui instituo para vigiar, sempre acordado,
sobre a cidade que dorme.*³²

Ao mesmo tempo *Athená* era protetora de outras cidades como Argos, Esparta e Mégara, demonstrando que os deuses não são entidades particulares de determinadas comunidades, mas pertencem a todos e compõem o tecido social que alicerça a vida coletiva em práticas e experiências comuns a todo o grupo de cidadãos.

A relação dos deuses com a cidade é fortemente marcada por essa necessidade de assegurar a unidade comum garantindo a proteção não somente contra os inimigos externos, mas, sobretudo contra os inimigos internos que podem

³¹ KURY, *Dicionário de mitologia grega e romana*, p.50.

³² *Eum.* 681-706 apud BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*. P. 31

destruir a vida coletiva, o fausto, o luxo, a cobiça, enfim, os vícios da alma que acabam por corromper e degenerar a vida da *pólis*.

A religião do homem grego atua, portanto, no plano civil e social e os mitos desde Homero, resguardando as tradições e transmitindo às novas gerações valores, conhecimentos e experiências, tornam-se para o grego a expressão viva de sua cultura, resultado, não da invenção ou da criação de um autor, mas da transmissão, da memória que recria continuamente a história desse povo, torna pulsante seus pensamentos e idéias.

Narrado em praça pública ou simplesmente contado em círculos de formação, o mito expõe e reelabora a cultura do povo grego, sustenta a tradição pela força da palavra oral, da voz, do gesto, do tom, do ritmo, se torna expressão máxima do espírito de uma época que traduz o profundo respeito que o grego tem por sua pátria e pela vida coletiva, respeito esse que marcou profundamente a mentalidade grega nos séculos em que a constituição da esfera pública se tornou um dos fundamentos da formação do cidadão livre e autônomo e da consolidação da cidade democrática.

III – O MITO NA PÓLIS ATENAS

As invasões dóricas a partir do século XVI a. C destruíram por completo a civilização organizada em torno do palácio central, esfacelaram as relações com o Oriente e a Grécia retomou a forma de economia puramente agrícola³³. Desaparecida a figura do Rei divino, *ánaks*, e de todo o seu poderio administrativo, político e militar, desaparece a própria escrita, dado que, extinta a função do escriba que controla as finanças do palácio, a escrita perde a sua função social.

Dos séculos XII a VIII a.C se esboça na Grécia uma nova forma de organização social, distante da mentalidade palaciana. O surgimento da moeda fortalecendo a economia, as atividades como a navegação, o comércio e o artesanato tornam as colônias gregas da Ásia Menor sólidas econômica e

³³ VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p.37.

culturalmente. A comunidade deixa de ser um simples aglomerado de agricultores e artesãos em torno do palácio central. Nasce as cidades-estados jônicas.

Surge, então, na Grécia, uma forma de organização social característica do que chamamos *pólis*, o sistema da cidade grega, inseparável de mudanças profundas em todos os setores da vida social. Essas transformações históricas propiciaram novas construções no campo intelectual. A razão surge como possibilidade de compreender e interpretar a nova realidade política, bem como de organizar e direcionar a cidade, conduzindo-a ao equilíbrio e à justiça, o bem maior de todos.

É o momento em que o grupo de cidadãos reconhece que os problemas sociais precisam ser levados ao conhecimento de todos para que juntos, pela discussão, pelo debate, encontrem a melhor forma de resolvê-los. A esfera religiosa vai adquirindo a dimensão política, de modo que a comunicação, as decisões, a autoridade não provém mais das antigas dinastias religiosas³⁴, mas, do *demos*, povo.

Essa reorganização das práticas e modos de existência coletiva, não aconteceu de forma simples e tranqüila. Diferentes projetos políticos disputavam a supremacia, as vontades não eram unânimes e a questão era doravante encontrar uma forma de construir uma nova ordem social no espaço de conflito em que diferentes forças e idéias se debatiam.

Essas duas realidades que Vernant³⁵ caracteriza como poder de conflito – poder de união, *Éris-Philía*, marcam a vida social nesse período e possibilitam o surgimento da reflexão racional, abrindo a possibilidade da formação de uma nova ordem gestada no conflito constitutivo *pólis*, que precisa ser regulado pela norma.

Na passagem do século VII para o século VI, com Tales de Mileto, começa a se concretizar uma nova forma de interpretação da realidade, da origem do mundo, de sua ordem, das questões da *phýsis*, diferentes dos feitos heróicos dos deuses da mitologia homérica. Uma construção racional nova e radical surge como

³⁴ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 98.

³⁵ VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 49.

compreensão da *phýsis*, do *kósmos* e da experiência humana, filha da valorização do homem como medida de todas as coisas e da laicização da cultura que se operou nas circunstâncias então presentes.

Tudo o que existe no mundo faz parte de uma única realidade, a natureza, *phýsis*, o que exclui a própria noção de sobrenatural presente nas cosmogonias e teogonias antigas. O universo era entendido a partir das realidades em si, por forças antagônicas (quente-frio, leve-pesado, forte-fraco) que se complementam e emergem da própria experiência sensível.

A questão primeira que se colocava para os físicos jônicos era saber qual a *arkhé* do universo, no sentido de entender sua origem, a causa que faz o universo ser o que é, o que está no princípio e governa tudo o que vem depois, na intenção de compreender aquilo que faz o universo ser ele mesmo e que, ao mesmo tempo, o mantém como tal.

Buscavam, sobretudo, entender a relação entre o caos e a ordem do mundo, partindo das formas da natureza antes representadas pelos deuses. A *phýsis* diz respeito não apenas ao universo, mas aos homens, à natureza, ao pensamento, às coisas e aos deuses, e tudo isso fazia parte das preocupações e questionamentos desses filósofos. Surge, assim, uma tentativa de explicação da realidade como um todo, a busca da causa primeira não imediata, a capacidade de fazer distinções, que só o intelecto pode apreender e que diferencia uma coisa da outra.

Comparando a primeira filosofia às explicações mitológicas de Homero e Hesíodo, notamos certa correspondência entre essas duas formas de pensamento, afinal nas primeiras construções filosóficas há em seu interior a busca da gênese, entendida no sentido da geração, do nascimento, descendência, *génos*, compreendida em relação aos elementos da *phýsis*.

Tudo o que nas antigas narrativas mitológicas era atribuído aos deuses, preocupados com o triunfo do soberano ordenador do universo, passa de agora em diante a ser compreendido pelo universo da *phýsys*, que comanda e ordena tudo o que existe nos planos físico e metafísico.

Apesar da organização geral do pensamento apresentarem alguns pontos comuns, a questão que o mito interroga é radicalmente distinta da questão filosófica. O mito não interroga como o mundo ordenado surgiu do caos; responde à questão: Quem é o deus soberano? Quem conseguiu reinar (*anasein*, *basileuein*) sobre o universo? Trata-se, portanto, de uma mudança do que hoje a ciência moderna chama de “objeto”, mas a mudança fundamental está na dimensão em que o pensamento vai ganhando em direção à busca da essência de tudo o que diz respeito ao humano.

Reale³⁶ afirma que a sabedoria desejada pelos primeiros filósofos apresenta características específicas que a diferencia radicalmente das explicações mitológicas. A primeira diz respeito ao conteúdo. Essa primeira filosofia quer explicar a totalidade das coisas, a realidade por inteiro numa preocupação com aquilo que é o todo e não com uma de suas partes, abrindo o caminho seguro que conduz a filosofia ao universal.

A segunda característica se refere ao método, na preocupação de se chegar à explicação puramente racional da totalidade das coisas, ao *lógos*, afastando-se do *mýthos* e a ele se opondo como razão, busca da lógica que explica a causa de todas as coisas. O *lógos* passa a ser o discurso coerente e consistente, e o *mýthos* uma narrativa que se contradiz e que não tem coerência³⁷. Há, então, uma mudança conceitual que provocará reflexões importantes sobre a relação entre mitologia e filosofia, crença e razão.

Uma terceira característica está relacionada ao objetivo ou fim da filosofia, como puro desejo de conhecer e contemplar a verdade. A filosofia adquire um caráter eminentemente teórico, *theoría*, ação de observar, de examinar, de contemplar com a inteligência. Nesse sentido, conhecer é fazer teoria, visando puramente a busca da verdade por si mesma, não se importando com nenhuma utilidade prática. É a conquista do pensamento livre e autônomo.

³⁶ REALE, *História da filosofia - Antiguidade e Idade Média*, p.21- 22.

³⁷³⁷ VERNANT, *Entre mito e política*. 2002, p. 207.

A filosofia inaugurada pelos “físicos” jônicos, vai se constituir como aspiração e necessidade para o homem enquanto ser que deseja conhecer. A partir daí a questão que se coloca é saber se a filosofia nasce como superação do mito ou trata-se de uma evolução nas estruturas do pensamento grego? Ruptura ou continuidade? Os filósofos das cidades jônias, Tales de Mileto, Anaxímenes e Anaximandro, elaboraram um modo de compreensão completamente novo? Poder-se-ia dizer que antes deles não existia pensamento racional? Por acaso as civilizações orientais não produziram formas racionais de interpretar a realidade e de compartilhar a existência coletiva?

Duas vertentes são defendidas. Estudiosos como M. Cornford insiste que a estrutura do pensamento mítico foi conservada pelos primeiros filósofos e aprimorada na construção de suas explicações metafísicas.

Empenhados em explicar as questões da *phýsis*, pela natureza em si, como força que desvela a *arkhé* de todas as coisas, a totalidade daquilo que é como realidade ordenada, perfeita e bela, os físicos jônios teriam utilizado as mesmas categorias do pensamento mítico para compreender a vida e o movimento, mas de forma conceitual. Nessa perspectiva, “A física Jônia [...] transpõe numa forma laicizada e em um plano de pensamento mais abstrato, o sistema de representação que a religião elaborou”.³⁸

A primeira filosofia seria a continuidade do pensamento mítico de forma mais elaborada, com um vocabulário mais complexificado e mais lógico do ponto de vista da demonstração.

Uma segunda vertente, conhecida pela expressão do “milagre grego”, defende que a filosofia nasce da ruptura radical com o mito, salta de uma forma de pensamento primitivo para um pensar racional, totalmente desvinculado do mito e superior a ele. A filosofia, nessa concepção, seria um presente dos deuses ao povo grego, eleitos pelas divindades para o conhecimento da razão, como critica Vernant,

O aparecimento do logos introduziria, portanto, na história uma descontinuidade radical. Viajante sem bagagem, a filosofia viria ao

³⁸ VERNANT, *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 2.

mundo sem passado, sem pais, sem família; seria o começo absoluto³⁹.

Para essa concepção é como se as idéias surgissem do absoluto nada, a filosofia nasceria sem história, resultaria da mente de alguns notáveis homens que a seu modo elaboram um modo completamente novo de interpretar a realidade.

É notável que houve um salto, uma mudança estrutural na organização social e política do povo grego, que possibilitou novas construções intelectuais, diferentes das narrativas mitológicas. Caso o contrário, nada de novo teria acontecido. É claro que houve mudanças profundas no imaginário coletivo, no plano intelectual, rompimento, inovação e rupturas frente às tradições mitológicas da Grécia naquele momento.

O problema é que quando se coloca a questão polêmica se a filosofia promoveu uma ruptura ou continuidade com relação aos mitos nos enclausuramos numa dicotomia que não faz sentido porque não dá conta da totalidade e do processo histórico que possibilitou essa mudança.

Nem uma coisa nem outra porque são as duas ao mesmo tempo é a tese de Jean Pierre Vernant demonstrada em trabalhos acurados que explicitam o pensamento, as idéias e as concepções do homem grego na Antiguidade Clássica.

Com efeito, o filósofo pré-socrático, cada uma a seu modo, retomaram algumas idéias das cosmogonias e teogonias na formação de seus conceitos sobre a natureza, o homem e as coisas. Entretanto, eles não repetem

em termos de *phýsis* o que o teólogo tinha expressado em termos de Poder divino. À mudança de registro, à utilização de um vocabulário profano, corresponde uma nova atitude de espírito e um clima intelectual diferente.⁴⁰

Mas, o que diferencia a racionalidade grega das diferentes formas de explicação do real encontrada entre diferentes povos? Em que condições sociais, econômicas e psicológica foi possível a construção dessa nova forma de

³⁹ VERNANT, *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 294.

⁴⁰ VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 114.

pensamento? Como o pensamento racional pode constituir-se e emergir a partir do que existia até o presente?

O mito tem sido a forma mais comum de expressão do pensamento dos homens, que em todos os tempos se ligam ao mito de alguma forma. É o mistério da vida que jamais se desvela por inteiro e por isso mesmo, impulsiona a imaginação, o movimento, a criação, a interrogação racional.

A filosofia surge no momento em que o homem é capaz de se espantar e o novo que ela traz é a pergunta *o que é*, o que faz ser, qual a causa primeira. Ela se constitui como permanente crítica de si mesma, interrogação, busca, capacidade de fazer distinções.

Apesar da influência recebida de diversas culturas, a filosofia não é resultado da evolução da ciência dos povos antigos, pois os gregos foram, além disso, questionaram esses conhecimentos e demonstraram racionalmente seus conceitos, num processo de permanente busca do *arkhé* da natureza do existente, da causa da mudança e da permanência das coisas, do *kósmos*, da *phýsis*.

Nesse universo a escrita renasce e adquire um novo significado. A escrita silábica utilizada no período micênico é substituída pela escrita fonética na *pólis*, Atenas. Essa mudança traz consigo uma nova maneira de se expressar representa a possibilidade da criação de conceitos no plano da inteligibilidade, do supra-sensível.

Na escrita ideográfica ou pictagórica, como explica Vernant, o signo é capaz de designar a própria coisa, signo e significado mantêm uma relação estreita e solidária. Ao contrário, na escrita fonética, temos a representação fônica dos sons que definem as palavras, não há relação pictórica entre o símbolo e a grafia. O que há nesse momento, “é uma lógica da palavra, da palavra argumentada, da discussão argumentada que vai definir um certo tipo de racionalidade”.⁴¹

A oralidade adquire nova visibilidade, importante à vida das *póleis* gregas. A argumentação, o debate, a disputa, participam desse novo universo espiritual que se constrói em torno da *agorá*. A razão grega se expressa pelo discurso como razão essencialmente teórica imanente à linguagem.

⁴¹ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 104.

Essa construção aconteceu no momento próprio em que pela primeira vez na história os homens colocaram os problemas comuns para serem discutidos num debate aberto e contraditório em que o *lógos*, se torna a expressão maior da racionalidade, de uma razão teórica.⁴² A *pólis* grega se constituiu na disputa de idéias, no *agón*, fazendo da vida em comum um grande combate e o pensamento vai emergindo das questões apresentadas nesse espaço, por isso o primeiro instrumento de poder na Grécia Antiga é a palavra.

Nesse momento o teatro, filho da cidade que acabara de nascer se apresenta como uma das possibilidades de reflexão e construção de algo novo. A tragédia colocando em cena os mitos do passado convida o homem à reflexão sobre questões de seu universo íntimo e a comédia traz ao debate a vida social, a organização política e administrativa na nova cidade. Doravante, o teatro é a palavra que se revela pela arte instigando os homens ao pensamento, provocando a dúvida e o questionamento dos problemas que surgem com a cidade democrática.

⁴² Ibidem p. 195.

O TEATRO E A FORMAÇÃO DO HOMEM GREGO

O encanto mágico do teatro está na capacidade inexorável de apresentar-se aos olhos do público sem revelar seu segredo pessoal.

Margot Berthold

I – O TEATRO NA PÓLIS ATENAS: TRAGÉDIA E COMÉDIA

O teatro é tão antigo quanto a humanidade. Desde os tempos primitivos o homem elabora formas de imitação representativas das necessidades da vida. É pelas manifestações místicas que ele representa e expõe suas crenças, seus temores e paixões. O canto e a dança foram as primeiras formas de representar a afetividade na vida social. Sentindo a necessidade de preencher o tempo livre, os homens criam formas de lazer para expressar livremente seus desejos e paixões. É o momento em que o ser individual se

mostra ao outro em um ritual de apresentação, conquista e imposição de si, a imagem começa a ser construída para representar o ser, o que é.

Pesquisas recentes demonstram que todas as civilizações anteriores já praticavam essa arte, e de uma maneira muito rudimentar podemos encontrar suas origens nas trocas recíprocas que as civilizações antigas realizavam com os deuses, em rituais de homenagem, agradecimento, celebrações mímicas, danças com máscaras, rituais de caça e outras formas tipicamente humanas de trocas simbólicas.

Essas civilizações acreditavam que as danças ritualísticas propiciariam poderes sobrenaturais que os ajudariam a controlar os fenômenos da natureza, garantiriam o sucesso na caça e a vitória na guerra, o que marca a ligação e o acordo estabelecido entre homens e deuses desde as primeiras civilizações. Trata-se de um momento em que os homens, habituados às vicissitudes de toda a natureza, sempre atentos aos perigos da existência selvagem, acalentavam o espírito e se permitiam experimentar sentimentos e paixões que os elevam acima da condição animal construindo identidade e os distinguindo entre si.

Na Grécia, o teatro surge por volta do século VI a.C, momento em que a *pólis* se torna a experiência de vida coletiva, especialmente na cidade de Atenas. Provavelmente originado de três festividades: dos mistérios de Delos; da louvação às divindades quintonianas – Elêuses, Deméter e Proserpina; e do culto a Dionísio, ele adquire importância nunca antes lhe atribuída por nenhuma outra civilização. Isso por que a política de poder e uma intensa atividade religiosa faziam da *pólis* Atenas o centro da cultura, da criação e da arte. É o momento na história ocidental que o teatro desafia os homens à reflexão, ao pensamento e ao questionamento dos problemas comuns, se constituindo como obra de cultura e formação para os cidadãos no sentido mais profundo da *paideía* grega.

Dionísio ou Baco era o deus da uva, do vinho, da estação, do crescimento, da procriação e da vida exuberante. Narra a lenda que Dionísio quando jovem colheu alguns cachos de uva, espremeu as frutinhas em taças de ouro e fez nascer o vinho, assim, era homenageado uma vez ao ano por ocasião das vindimas.

Nesta comemoração os participantes se embriagavam e dançavam descontroladamente até caírem enfraquecidos, repetindo a saga do deus. Posteriormente, esses ritos resultaram na tragédia e na comédia e Dionísio se tornou também o deus do teatro. Entregues ao êxtase absoluto, a *hýbris*, o excesso dominava o corpo e a alma dos celebrantes em um espetáculo de liberação dos mais profundos instintos adormecidos no homem da *pólis*. Nesta homenagem um bode era oferecido em sacrifício a Dionísio, e ao som das músicas de flautas, as bacantes dançavam em sua honra. Os sátiros, dançarinos que imitavam bodes, faziam a encenação de sacrifício e todos embriagados entregavam-se com alegria e entusiasmo a esse espetáculo.

Dionísio filho de Zeus com a princesa Sêmele, representa a mudança, a metamorfose que possibilita ao homem, pela liberalidade e embriagues, penetrar no mundo dos deuses e compartilhar com eles uma vida de imortalidade e abundância.

Etimologicamente o termo “tragédia” se originou da palavra *tragos* que, em sentido restrito, significa bode, por referência às primeiras manifestações artísticas em homenagem a Dionísio que, segundo a mitologia, se transfigurou em bode para fugir da fúria de Hera que o desejava destruir pelo fato de ser ele o fruto da traição de seu marido Zeus com a mortal princesa Sêmele.

Com o tempo esse termo foi adquirido novos sentidos que acabaram se desvinculando do significado original. Trágico na contemporaneidade se tornou um adjetivo que designa algo “funesto, catastrófico, que traz a morte ou desgraça.”⁴³ Apesar dessa ressignificação, o termo indica algo que ultrapassa os limites da normalidade, a desmedida, em grego a *hýbris*. A tragédia grega em sua origem dionisiaca significa a *désmesure*, que o homem ultrapassa no estado de êxtase, provocando o ciúme e a ira dos deuses do Olimpo que se sentem afrontados com o atrevimento dos homens em desejar a imortalidade e a vida exuberante dos imortais, daí o resultado é inevitável: a punição imediata.

A tragédia grega representa em linhas gerais a catástrofe do destino de um herói que pode culminar tanto com o seu funesto fim, quanto com a possibilidade de

⁴³ Houaiss Antônio. (org.) *Minidicionário da língua portuguesa*, p. 726.

reconciliação e ajuste entre homens e deuses, como se observa em Electra, Filocteles e Édipo em Colono, a trilogia Sofocliana. Portanto, apesar dos elementos trágicos que assistimos nessas peças, não é apenas de sofrimento e de dor que se compõe uma tragédia. Em princípio o sofrimento é a força motriz que fundamenta o trágico. As peças se baseiam na realidade dolorosa da existência humana, mas não encerra aí sua construção.

As tragédias seguem ritmos e movimentos míticos muito bem ordenados e familiarizados pelo homem grego. Inspiram segurança e tranquilidade ao espectador pelo fato de que, desde o início ele está a par dos acontecimentos. O destino do herói está dado no começo da tragédia e este tem consciência de que irá sofrer as amargas consequências de seus delitos.

Na tragédia de Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*, o personagem recebendo o castigo de Zeus por roubar o fogo da forja de Hefesto, escondendo uma brasa no oco duma férula e entregando a fagulha à humanidade, lamenta seu destino consciente da necessidade de resgatar suas faltas, suplicando:

*Pr. Éter divino! Ventos de asas ligeiras! Fontes dos rios! Riso imensurável das vagas marinhas! Terra, mãe universal! Globo do sol que tudo vês! Eu vos invoco. Vede o que eu, um deus, sofro da parte dos deuses! Contemplai quão ignominiosamente estracinado hei de sofrer pelas miríades de anos do tempo em fora! Tal é a prisão aviltante criada para mim pelo novo capitão dos bem-aventurados! Ai! Ai! Lamento os sofrimentos atuais e os vindouros, a conjecturar quando deverá despontar enfim o termo deste suplício. Mas que digo? Tenho presciência exata de todo o porvir e nenhum sofrimento imprevisto me acontecerá. Cumpre-me suportar com a maior resignação decretos dos fados, sabendo inelutável a força do Destino. Contudo, não posso calar nem deixar de calar minha desdita. Por ter feito uma dádiva aos mortais, estou jungido a esta fatalidade, pobre de mim! Sou quem roubou, caçada no oco duma cana, a fonte do fogo, que se revelou para a Humanidade mestra de todas as artes e tesouro inestimável. Esse o pecado que resgato pregado nestas cadeias ao relento.*⁴⁴

O sofrimento de Prometeu é consequência da *hýbris*, do desregramento, ou da falta de observância da regra, ao ultrapassar o *métron*, a medida de cada um,

⁴⁴ ÉSQUILO. BRUNNA, Jaime. (trad.) *Prometeu Acorrentado*. p.21.

Prometeu provoca o ciúme e a ira de Zeus torna-se um competidor direto do pai de todos os deuses, o castigo é inevitável e não só o personagem como toda a *pólis* sofre a queda e o desequilíbrio do deus, como afirma Brandão:

Se o homem é, de certa forma, o responsável pela hýbris, essa responsabilidade não afeta apenas o herói, mas a ordem universal. Assim, esmagando o homem no fecho de seu drama, a ordem cósmica, transtornada pelo mesmo, se reequilibra e testemunha sua firmeza na própria “katastrophé” na própria queda do herói.⁴⁵

Tudo isso representa os valores da existência humana e social construída pelos homens gregos, valores em que o coletivo sempre supera o individual. O homem da *pólis*, por sua essência política, ao cometer um erro, sente-se em débito com a comunidade, porque sua *hýbris* provoca a desordem no todo social ao qual é parte constituinte ao mesmo tempo em que por ela é constituído. Como analisa Gazolla,

Essa visão de si mesmo como pertencente ao grupo e dele retirando a própria identidade cria o débito comunitário, e é proporcionada também, pelo ritual sacrificial, mas não só por ele. Todas as ações são conjuntas, sacrificais ou não, todos os valores das antigas comunidades são estruturados no conjunto e assim vivenciados, não havendo nenhuma individualidade manifesta, nenhum poder singular, nem mesmo o do rei-herói.⁴⁶

No palco era representada a saga dos heróis, suas dores, suas máculas, seu destino, trata-se de uma mudança radical nas formas de compreensão do mito, dos modos de viver, de sofrer e de se reconciliar com os deuses que expressam o momento em que na Grécia os homens começam a abandonar a cultura mítica tradicional e vêem se levantar o novo tempo em que a democracia se torna o regime político da cidade, provocando mudanças profundas em todos os campos da vida privada e social.

⁴⁵ BRADÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego. Tragédia e Comédia*. p. 19.

⁴⁶ GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. p. 27.

Sobre a relação de destruição incondicional e a reconciliação entre homens e deuses na tragédia, Albin Lesky afirma que no trágico, mediante a dor e o sofrimento, o poeta é capaz de apontar para “um mundo transcendente de ordem superior”.⁴⁷ E se referindo a posição de Karl Jasper sobre essa questão afirma que:

Não há tragédia sem transcendência. Ainda na obstinação da mera auto-afirmação no naufrágio, face aos deuses e ao destino, há um transcender: para o ser que o homem propriamente é e na ruína experimenta a si mesmo como tal.⁴⁸

A transcendência de que trata o autor não tem o sentido platônico da mudança de paradigma, ou do girar do olhar para o mundo das essências. O sentido do transcender está intimamente ligado ao conhecimento interior, ao despertar da piedade natural, sentimento próprio do ser humano que o sensibiliza e o eleva acima da natureza animal, criando a imagem de si em relação ao outro numa simbiose perfeita que se realiza na vida em comum.

Albin Lesky, em uma análise acurada da problemática do trágico enumera os requisitos fundamentais para a compreensão do sentido da tragédia em seu mais profundo significado.

O que temos de sentir como trágico, deve significar a queda de um mundo ilusório de segurança e felicidade para o abismo da desgraça iniludível. [...] Outro requisito, com respeito a tudo aquilo a que devemos atribuir, na arte ou na vida o grau de trágico, é que designamos por *possibilidade de relação com o nosso próprio mundo*. O caso deve interessar-nos, afetar-nos, comover-nos. Somente quando temos a sensação *Nostra res agitur*, quando nos sentimos atingidos nas profundas camadas de nosso ser, é que experimentamos o trágico. Um terceiro requisito do trágico tem validade geral e, no entanto, é especificamente grego. O sujeito da ação trágica, o que está enredado num conflito insolúvel, deve ter elevado a sua consciência tudo isso e sofrer tudo conscientemente.⁴⁹

⁴⁷ LESKY, Albin. *A tragédia grega*. p. 44

⁴⁸ Ibidem, p. 43.

⁴⁹ LESKY, Albin. *A tragédia grega*, p. 26-27.

A tragédia traduz o momento em que o homem se afirma de modo consciente no mundo, não abandona os deuses, mas delimita o espaço de sua atuação, toma as rédeas da vida e dos atos humanos que se realizam independentemente da vontade divina em um processo de emancipação gradativo que desemboca no antropocentrismo que veremos se difundir no século V a.C. É o que se observa ao final da tragédia *Prometeu Acorrentado*, quando o personagem desafia Zeus e mostra sua independência em relação ao mais poderoso dos deuses, admoestando a servidão de Hermes que vai até ele tentar arrancar-lhe os detalhes da maldição prevista por Prometeu ao poderoso Zeus:

Pr. Venera, implora, bajula tu o poderoso do dia. A mim me importa Zeus menos que nada. Que se avie, que exerça como quiser o seu poder de curta duração, pois não reinará sobre os deuses longo tempo. Eis à vista, porém, o correio de Zeus, o serviçal do novo tirano; por certo, vem comunicar-nos alguma novidade.

Her. Tu aí, velhaco, o mais intratável dos intratáveis, que lograste os deuses pondo os seus privilégios ao alcance dos seres efêmeros – estou me referindo ao ladrão do fogo – meu pai ordena que revele, qual casamento, segundo alardeias, o derrubar do poder. E nada de enigmas; fala ponto por ponto pelos termos próprios. Não me vás obrigar a uma segunda viagem, Prometeu; não é com rodeios, bem vês, que hás de aplacar a Zeus.

Pr. Essa fala impertinente, cheia de soberba é bem a linguagem dum laçao dos deuses. Vós sois moços; recente, o poder que exerceis; imaginais, por isso, viver numa torre acima dos sofrimentos; já não vi eu dois reis expulsos dela? O terceiro, o atual reinante, eu o verei também cair de maneira ignominiosa e rápida. Pensas que temo os novos deuses e me encolho diante deles? Para isso falta muito; melhor, falta tudo. Desanda ligeiro o caminho por onde vieste, que de mim nada saberá do que indagas.

Her. Semelhantes insolências já te trouxeram a ancorar nesse suplício.

Pr. Pois saiba sem sombra de dúvida que eu não trocaria minhas misérias por tua servidão; acho preferível estar escravizado a este penhasco a ser mensageiro fiel de Zeus teu pai. A injúrias responde-se assim, com injúrias.⁵⁰

⁵⁰ ÉSQUILO. BRUNNA, Jaime. (trad.) *Prometeu Acorrentado*. p.27.

II – A COMÉDIA NA CIDADE

O segundo momento na história do teatro foi a organização de procissões. Eram festas com um sentido religioso, diferentes das festas pagãs em homenagem ao deus Dionísio, em que todos os celebrantes se juntavam, tendo à frente, jovens que cantavam um hino improvisado, o ditirambo, girando em torno do altar do deus.

Separada das festas profanas, a comédia tem origem na folia com dançarinos, cantores e mascarados que em procissão conduziam o emblema fálico, símbolo da fecundidade, da fertilização da terra e dos prazeres sexuais. A intenção dessas festas era homenagear Dionísio e a máscara era utilizada para mostrar o deus. Ao colocar a máscara os foliões se sentiam o próprio Dionísio, autorizados a agir como ele, entregavam-se ao mundo da aparência e da ficção.

Pela máscara, abre-se a possibilidade de presentificação do divino e atualização do simbólico por meio do qual um herói, um ser divino, é representado aos olhos de todos, tornando-se a imagem, a aparência do ser. Isso cria o universo singular do fictício e conduz os homens à reflexão sobre tudo aquilo que compõe o seu interior em sua relação com a exterioridade da aparência e, portanto, da existência humana. Trata-se de uma incursão importante na existência social compartilhada pelos cidadãos da *pólis*, numa relação entre realidade e imaginação, em que se realiza a existência em comum. Para Vernant,

É um fenômeno paralelo que ocorre no teatro, quando, no século V, os gregos instauram um espaço cênico onde apresentam personagens e ações cuja presença, ao invés de inscrevê-los no real, lança-os nesse mundo diferente que é o da ficção. Quando eles vêem Agamenon, Heracles, ou Édipo representados pela sua máscara, os espectadores que os olham sabem que esses heróis estão ausentes para sempre, que não podem estar ali onde são vistos, que doravante pertencem ao tempo findo das lendas e dos mitos. O que Dionísio realiza, e aquilo que a máscara provoca também, quando o ator a coloca, é, através do que foi tornado presente, a incursão no centro da vida pública, de uma dimensão da existência totalmente estranha ao universo do cotidiano⁵¹.

⁵¹ VERNANT, J-P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, p. 44.

O teatro que se desenvolve oriundo das procissões tem essa característica: levar os problemas da cidade ao debate, ao questionamento e à dúvida, colocando em discussão o regime político que se levantara e, sobretudo, a conduta dos dirigentes da cidade.

Durante as procissões, já com os ânimos exaltados, os participantes davam curso livre às chacotas e zombarias dirigindo seus comentários pessoais e depreciativos às personalidades influentes da cidade e até mesmo direcionando suas críticas para pessoas importantes que assistiam ao espetáculo.

Do grego *kómos*, exaltação festiva, se originou o termo *komoidía*, que significa canto de um grupo de foliões. Como a tragédia, a comédia nasce do culto à Dionísio, reconhecido e tutelado pela religião e pelo Estado, como parte religiosa das comemorações em homenagem ao deus.

Pode parecer paradoxal para a contemporaneidade, a junção do religioso com o profano, expressos pela figura grotesca do falo e por atos que hoje soariam no mínimo estranhos as vistas e as regras sociais, porém, como explica Brandão,

Muitas eram as festas em Atenas, em que a troca de expressões obscenas (para nós), a chamada αἰσχρολογία, “aiskhrologuía”, isto é, ditos grosseiros e obscenos, era rito tradicional. Tais festas eram de origem agrária e sua finalidade era provocar a fecundidade do solo por meio de cerimônias mágicas, que simbolizavam a união das mulheres com um demônio ctoniano, daí a presença do falo como elemento básico do χῶμος. Uma coisa é certa, por mais paradoxal que nos possa parecer: o que de mais grosseiro existe na comédia é justamente o que ela deve à sua origem religiosa.⁵²

Com o passar do tempo, esses rituais abandonaram os cantos fálicos tornando-se espetáculos que se manifestavam numa sátira pessoal e violenta contra

⁵² BRANDÃO, Junito. *Teatro grego. Tragédia e comédia*. p. 74.

a ordem política e social da cidade, caracterizando o momento de plena liberdade da palavra no apogeu da democracia ateniense. A esse respeito, diz Jaeger:

A tarefa da comédia converteu-se de dia para dia no ponto de convergência de toda a crítica pública. Não se limitou aos “assuntos políticos”, no sentido atual e restrito do termo, mas abrangeu todo o domínio do público no sentido originário, isto é, todos os problemas que de uma forma ou de outra afetavam a comunidade. Quando o achava justo, censurava, não só os indivíduos, não só esta ou aquela atividade política, mas também a orientação geral do Estado ou o caráter do povo e suas fraquezas.⁵³

A comédia grega explorava o cotidiano, combatia a imoralidade, a hipocrisia e as instituições sociais. Ridicularizava o vício e a maldade, denunciando a corrupção dos políticos e as injustiças da cidade, traduzindo-se na mais completa representação histórica de seu tempo⁵⁴.

A comédia se consagrou entre os anos de 480 a.C a 430 a.C explorando questões políticas e sociais com afiada criticidade e exposição de personalidades públicas até que em 440 a.C uma lei proibiu que a comédia tomasse como tema os homens públicos, movendo-se uma verdadeira perseguição aos poetas cômicos desse período.

Somente por volta de 486 a.C a comédia retorna a cena política de Atenas admoestando os cidadãos para os perigos que as instituições corrompidas na democracia eram capazes de suscitar. De um modo geral, a comédia permaneceu ligada às origens do ritual teatral, representando a magia da fertilidade ligada ao desregramento sexual e se caracterizou pela exposição caricaturada da realidade, perpassando a política, a educação e a arte.

Aristófanes, o poeta do riso, nascido em 445 a.C foi o principal expoente desta modalidade teatral que misturava a fantasia e a extravagância provocando o riso e denunciando a demagogia dos maus políticos. De educação polida no modelo tradicional, Aristófanes revelou um profundo conhecimento da poesia épica de sua

⁵³ JAEGER. Werner. *Paidéia a formação do homem grego*. p. 414.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 415.

cidade, como da cultura e da política. Preocupado com os rumos que a cidade tomava diante dos excessos cometidos em nome da democracia, fez em suas obras uma dura crítica às instituições corrompidas pela ganância dos poderosos.

No tempo de Aristófanes a democracia “encontrava-se corroída pela corrupção” ⁵⁵, sendo a sátira social uma das possibilidades encontradas pelo poeta para mostrar sua insatisfação contra o poder estabelecido e, diante da cidade criticar personalidades nobres da cultura de seu tempo como Sócrates, Ésquilo e Eurípedes.

Além da crítica política e social, em suas comédias Aristófanes demonstrou sua inquietação diante das novidades que ele considerava oportunistas e demagógicas no campo da educação. Exaltando as virtudes da formação tradicional, criticou severamente o movimento sofista, formado por homens que se intitulavam sábios e que, mediante pagamento de vultosa soma, prometiam ensinar a retórica e a arte de bem falar e convencer qualquer platéia.

Os sofistas vinham de várias cidades rumo a Atenas no período áureo da democracia e trouxeram uma contribuição importante para a formação do pensamento filosófico ocidental ao deslocarem o eixo da pesquisa filosófica do cosmos para o homem, discutindo e divulgando as novas investigações sobre a origem do mundo e das coisas, despertando um novo conhecimento filosófico que elegia o homem como centro do saber, da sociedade e da vida coletiva.

Com os sofistas a educação deixa de ser exclusividade daqueles que dispunham de tempo para dedicar-se ao ócio, ao pensamento livre e autônomo e passa a ser oferecida a qualquer um que possa pagar. A mudança de foco tem como finalidade a educação dos chefes. Por isso, esta educação adquire um novo sentido e um novo valor, levando os cidadãos a almejá-la com veemência, vislumbrando nela um meio de inserção vitoriosa na vida política.

Nesse período a democracia se faz pelo verbo e pelo conflito, *agón*, que era assumido na *agorá* como parte constitutiva da *pólis*, de forma que quem detinha a técnica da retórica poderia usá-la em seu próprio favor diante dos tribunais para persuadir os juizes e, assim, sair vitorioso diante de todos. Isso

⁵⁵ GASSNER, John. *Mestres do teatro I*, p. 95.

explica o sucesso que eles tiveram na formação de sua pedagogia, pois, para os gregos era imprescindível que seus filhos fossem bem formados na arte da retórica para adquirirem superioridade necessária ao triunfo na arena política e essa educação, aliada aos interesses políticos, vinha ao encontro da nova realidade democrática em Atenas.

Esses “filósofos” foram os principais alvos da crítica de Aristófanes e até Sócrates acabou sendo acusado em sua comédia. Julgado sofista e responsável pela decadência moral da cidade de Atenas, Aristófanes foi impiedoso com ele em sua comédia *As nuvens*, de 423 a.C.

Sócrates foi injustamente acusado, pois, se realizarmos uma leitura cuidadosa das comédias do poeta, fica claro que toda a luta de Aristófanes foi em defesa do Estado justo, em busca do equilíbrio, do bem maior para o indivíduo e para a cidade e que, portanto, vai ao encontro do que Sócrates sempre defendeu. Entre os dois, não há motivos para rivalidades, tendo em vista o sentido da formação humana defendida por esses pensadores. E mais, como afirma Jaeger:

O Sócrates da comédia nada tem daquela energia moral que Platão e outros socráticos lhe atribuíram. Se Aristófanes o tivesse conhecido sob aquela faceta, não teria o utilizado para seus intentos. O seu herói é um iluminista distante do povo e um homem de ciência ateu. Por meio de alguns traços tomados de Sócrates, personifica-se nessa figura o cômico típico do sábio vaidoso e satisfeito consigo próprio.⁵⁶

Em *As nuvens*, Aristófanes chama a atenção para o movimento delicado que levava a cidade ao caos, com o ateísmo que se propagava e a introdução do culto de novas divindades e, sobretudo, ao movimento educacional que se constituía invertendo os valores da formação humana e desvirtuando os jovens da *pólis*.

Na peça é notável que Sócrates é confundido com os sofistas. Estrepsíades, o velho arruinado em suas finanças, tenta convencer seu filho, o jovem Fidípides a procurar o filósofo a fim de aprender com ele a arte da retórica na tentativa de

⁵⁶ JAEGER. Werner. *Paidéia a formação do homem grego*. p, 429.

ludibriar seus credores pela argumentação dissimulada e falaciosa própria dos sofistas:

Fidípides: Mas precisamente em que devo obedecer-lhe?

Estrepssíades: Mude logo seus hábitos e vá aprender o que eu lhe aconselhar.

Fidípides: Então fale, que ordena?

Estrepssíades: E você obedecerá um pouquinho?

Fidípides: Sim, por Dionísio, obedecerei.

Estrepssíades: Olhe ali (*aponta a casa de Sócrates*). Você está vendo aquela portinha e aquele casebre?

Fidípides: Estou vendo. Papai de fato o que é aquilo?

Estrepssíades (*Declamando*): De almas sábias é aquilo um “pensatório”... Lá moram os homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós... somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas.

Fidípides: Mas quem são eles?

Estrepssíades: Não sei ao certo seu nome. (*Solenemente.*) São pensadores meditabundos, gente de bem!

Fidípides: ah! Já sei, uns coitados! Você está falando desses charlatães, pálidos e descalços, entre os quais o funesto Sócrates e Querefonte...

Estrepssíades: Eh! Silêncio! Não diga tolices! Mas se você se preocupa um pouco com o pão de seu pai, por favor, renuncie a equitação e torne-se um deles⁵⁷.

Para os sofistas, o conhecimento está na retórica, na capacidade de persuadir com gêneros de discursos e estilos diferenciados para cada situação. Eles romperam com as tradições, normas e comportamentos solidificados da época; colocaram em questão a indissolubilidade das leis afirmando o caráter relativo que as constituíam. Mostraram-se confiantes no novo modelo de pensamento que desejavam instituir, fundado no *lógos* e na retórica.

Por essas inovações os sofistas revolucionaram a educação helenista e elaboraram uma nova concepção de formação do homem, que se fundamentava na persuasão, na capacidade de ludibriar o outro e vencer com discursos os embates

⁵⁷ ARISTÓFANES. *As nuvens*. Verso 85-100.

sociais. Aristófanes satirizou e pôs em questão de forma profunda as características desse modelo de formação.

O final de *As nuvens*, como era de se esperar, traz um sarcástico desfecho que aponta para a necessidade de se pensar nas conseqüências dessa formação superficial para os jovens de Atenas, dado que Fidípides aprende tão bem a arte de ludibriar e convencer, que se volta contra o próprio pai, chegando ao extremo da violência, quando ele o agride e justifica o absurdo de sua atitude, demonstrando por argumentos a legitimidade de sua ofensa:

Estrepsíades: Você bate no seu pai?

Fidípides: Por Zeus, vou demonstrar até que lhe bati justamente.

Estrepsíades: Canalhíssima! E como poderia ser justo bater no pai?

Fidípides: Pois vou provar e vencê-lo com argumentos.

Estrepsíades: Vencerá neste assunto?

Fidípides: Inteiramente e com facilidade! Escolha com qual dos dois raciocínios quer falar.

Estrepsíades: Que raciocínios?

Fidípides: O forte ou fraco?

Estrepsíades: Sim, por Zeus, ó infeliz, será que eu mandei ensiná-lo a contradizer o que é justo, se você quer convencer de que é belo e justo que um pai apanhe de seus filhos?!...

Fidípides: E, no entanto, vou convencê-lo e até você mesmo, depois de ouvir, não retrucará nada.⁵⁸

Aristófanes vê com desprezo a forma pela qual os cidadãos atenienses se deixavam levar pelos discursos dos demagogos e sofistas e todo o seu trabalho se converteu em uma das grandes forças educacionais de seu tempo, denunciando o tipo de homem que estava se formando resultante do novo modelo de educação que se difundia na *pólis* Atenas.

Preocupado com a formação do jovem que se esvaía no ideal sofista de educação, com a formação moral do homem esquecida na educação sem escrúpulos própria desse novo poder intelectual, ele insiste no cuidado que devemos ter com a experiência educacional do passado,

⁵⁸ ARISTÓFANES. *As nuvens*. Verso 1.330 – 1.340.

A comédia foi nesse momento fundamental à vida coletiva da *pólis*. Pôs em evidência a realidade de seu tempo e, por mais que representasse a realidade temporal e histórica desse período, traz à discussão questões fundamentais à existência humana e que ainda estão em discussão na contemporaneidade, porque dizem respeito à natureza humana, à essência da vida social, política e cultural da *pólis*.

Além da tragédia e da comédia, havia na Grécia Antiga o drama satírico, modalidade de teatro que visava manter viva a homenagem ao deus Dionísio, em sua forma bem tradicional, e que apresentava uma estrutura bem parecida à da tragédia que o precedeu. O termo satírico, nesse caso, nada tem a ver com a etimologia da palavra sátira, mas se refere ao fato de que seus personagens atuavam disfarçados de sátiros, os companheiros fiéis de Baco que, segundo a lenda, experimentaram com ele o novo néctar do entusiasmo na sombria gruta em que vivia o filho de Sêmele.

À medida que a tragédia foi perdendo seu caráter dionisíaco, o drama satírico conservou o ritual de homenagem ao deus, misturando elementos que suscitavam o riso, por sua extravagância, ao caráter sério e tradicional da homenagem que remonta às cenas vividas por Dionísio e seus companheiros no monte Nisa, como narra o mito. John Gassner estabelece a diferença fundamental entre a tragédia e o drama satírico dizendo:

Provavelmente o drama satírico permaneceu tão ligado à tragédia devido a uma origem comum, que é indicada pelo próprio nome do drama sério, desde que a palavra grega *tragoedia* significa meramente “canto do bode”. A tragédia pode ter usado o bode de início como um simples sacrifício e mais tarde esqueceu inteiramente a criatura, enquanto que os atores do drama satírico realmente encarnavam o animal.⁵⁹

Nesse espetáculo, os sátiros se apresentam o reverenciando o deus, seu companheiro. Nos concursos, os poetas eram obrigados a apresentar três tragédias

⁵⁹ GASSNER, John. *Mestres do teatro I*, p. 91.

e um drama satírico. Em cada festival um júri de cidadãos julgava as peças e os vencedores recebiam a coroa Dionisiaca. Para Brandão, a apresentação do drama satírico ao final das tragédias diminuía a tensão provocada pela angústia experimentada no trágico e aliviava a sensação de dor e sofrimento que marcava o final das peças.

Sempre representado ao final de uma trilogia, talvez o drama satírico tivesse por escopo aliviar o impacto provocado pelas tragédias e mitigar de certa forma a tensão dos espectadores depois das fortes impressões carregadas pelos dramas dos heróis⁶⁰.

As peças eram encenadas em auditórios ao ar livre, ao amanhecer. Em Atenas o comércio era suspenso durante os festivais dramáticos. Os tribunais fechavam e os presos eram soltos. O preço da entrada era dispensado para quem não pudesse pagar, e até as mulheres, que em geral não participavam dos acontecimentos públicos, eram bem recebidas no teatro. No início a premiação aos vencedores era um bode, a ser sacrificado em honra a Dionísio. Mais tarde foi dada uma coroa de louros, acompanhada de uma pequena quantia em dinheiro.

A importância dos festivais e concurso trágicos vai além da comemoração que mantém viva a tradição cultural da cidade. Trata-se de um novo olhar sobre o mito. O teatro apresenta o mito em uma nova esfera do entendimento, buscando nas lendas e feitos heróicos elementos para a compreensão da realidade local, dos problemas que emergiam na cidade e, sobretudo, do ideal de homem que se procurava construir na *pólis*. Sobre a importância dessas festividades Vernant escreve:

Ao instituir os concursos trágicos, os gregos inventaram de fato um tipo de espetáculo cuja novidade, no plano das condutas sociais e das obras literárias, marcariam com uma espécie de selo de paternidade a história do teatro no Ocidente. Espetáculo, e não mais relato em versos ou em prosa, entregue ao ouvido dos ouvintes presentes ou transmitido pela escrita a geração de leitores. Espetáculo assim, instalado no centro da cidade pela própria cidade que, todo ano, na época das

⁶⁰ BRANDÃO, Junito. *Teatro grego: origem e evolução*, p. 62.

Festas Dionísias urbanas, organiza-o, controla-o e julga-o ao atribuir um prêmio àquele que será considerado o melhor.⁶¹

III – O TEATRO COMO ELEMENTO FORMATIVO DA PÓLIS

É pelo teatro que o mito se desvencilha gradativamente da poesia para dar início ao desenvolvimento do pensamento relativo às questões individuais e sociais daquele momento na Grécia, sob um olhar diferente da criação mítica. Como analisa Jaeger:

A poesia pós-homérica torna-se cada vez mais expressão vigorosa da presente vida espiritual, na ordem social e privada, o que só era possível pelo abandono da tradição heróica, a qual constituía originariamente, com os hinos aos deuses, o objeto único da poesia. Sem embargo, apesar do esforço crescente para transpor o conteúdo ideológico da epopéia para a realidade atual e progressivamente converter a poesia em intérprete e guia direto da vida, o mito conserva sua importância como fonte inesgotável de criação poética.⁶²

É pelo imenso repertório da mitologia que o poeta trágico cria e recria sua arte. Profundamente vinculado ao social, ele dialoga com o público que participa ativamente do ritual teatral, manifesto pela crença nos deuses e fundamentado no conhecimento mitológico, construído no mundo Antigo. O teatro trágico vê o mito com o olhar do cidadão, homem público, político que se forma no processo de democratização da *pólis*.

Inseparável do mito e da religião o teatro surge na Grécia como elemento formativo de toda a sociedade. É uma das possibilidades de reflexão do real à disposição dos cidadãos, a cidade se pensando por várias linguagens, a arte traduzindo o sentimento coletivo de vida em comunidade.

⁶¹ VERNANT, J-P. *Entre mito e política*, p. 394.

⁶² JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. p. 228.

A constituição da *pólis* democrática foi questão tratada pelos dramaturgos em várias tragédias. O teatro coloca em evidência os problemas da nova cidade. Referindo-se ao teatro na cidade recém democrática, Vernant⁶³ afirma:

A tragédia é uma das formas de identificação da cidade nova, democrática; opondo o ator ao coro – é Ésquilo que introduz um segundo ator –, ela vai procurar, no longínquo mito, o príncipe tornado tirano, ela o projeta e o questiona, representa seus erros, suas escolhas errôneas que o conduzem à catástrofe.

Ésquilo nasceu em Elêusis em 525 a.C, filho de um nobre proprietário de terras teve acesso direto a vida cultural de Atenas. Participou da batalha de Maratonas e ao todo escreveu noventa tragédias das quais setenta e nove chegaram até nós.

Em sua obra *Os Persas*, Ésquilo expressa esse sentimento que a jovem cidade-Estado despertava nos seus cidadãos. Sobre esse assunto escreve Berthold⁶⁴:

O plano de fundo intelectual de *Os Persas* é a glorificação da jovem cidade-Estado de Atenas, tal como é vista da corte real da Pérsia que fora derrotada em Salamina. Quando Atossa pergunta ao corifeu: “Quem rege os gregos, quem os governa?”, a resposta expressa o orgulho do autor pela *polis* ateniense: “Eles não são escravos, não têm senhor”.

Suas tragédias expressam a luta entre as trevas e a luz, entre a agonia e o terror, entre o Hades e Olimpo, demarcando a fronteira do divino e do humano e suas múltiplas possibilidades de interação e interferência de um sobre o outro, como descreve Vernant,⁶⁵

Em Ésquilo, a interferência entre mundo divino e mundo humano é permanente. Os dois universos refletem-se um no outro. Não há

⁶³ VERNANT, J-P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 105.

⁶⁴ BERTHOLD, MARGOT. *História mundial do teatro*. p. 107.

⁶⁵ VERNANT, J-P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. p. 108.

conflito humano que não traduza um conflito entre as forças divinas. Não há tragédia humana que não seja também uma tragédia divina.

Em Ésquilo, o homem condicionado pelo destino não pode jamais ultrapassar o *métron*, a medida, o equilíbrio, sob pena de sofrer o castigo mortal que o conduz ao abismo final. A *hýbris* é condenada em suas tragédias porque leva o herói, e conseqüentemente a própria cidade, à ruína.

O teatro esquiliano ainda é fortemente marcado pela poesia homérica, porém, a disputa, o *agón*, entre os homens e os deuses marca um processo de mudança de direção política, representativas daquele novo modelo de cidade que acabara de nascer. Diferente do mito que exalta a figura do herói, no teatro esquiliano a *pólis* é o comandante central dos gregos, é a ela, portanto, que eles devem obediência.

No momento em que a democracia sucede ao governo tirânico, por volta do ano 510 a.C e uma nova organização política e social emerge na *pólis* Atenas, o pensamento vai se desvinculando do mito, do universo dos deuses soberanos que controlavam todas as atividades dos homens nos planos individual e coletivo, emergindo para uma constituição em que a norma, o direito, começa a ser construído a partir de concepções em que a justiça, o equilíbrio e a virtude tornam-se imperativo de toda a sociedade.

A tragédia é um ato cívico, mítico e religioso. É cívico porque é uma instituição criada na e pela cidade. É mítico porque narra os feitos de heróis, deuses e homens comuns, traduzindo a memória dos antepassados, preservando valores, paradigmas e a cultura. E por fim é um ato religioso porque matem vivos os mitos e os ritos que são manifestações da religiosidade do homem. É ainda universal pois, fala diretamente ao homem sobre o que lhes é comum, sobre sua natureza, impulsos, sentimentos, decisões, problemas e responsabilidades. Nas peças o herói trágico comete erros que traduzem experiências do mundo real com as quais o homem necessariamente se depara no decorrer de sua existência, o que o conduz a reflexão. O resultado como explica Vernant⁶⁶ é que:

⁶⁶ VERNANT, J-P. *Entre mito e política*, p. 349.

O espectador, em vez de sair da representação rompido, destruído, sai dela revigorado: é a *kátharsis*. De repente, o que era absurdo, ruído e furor, torna-se claro e compreensível pelo fato da transposição, da expressão estética. O belo torna-se uma via de acesso para a compreensão do que o homem é, ou seja, o que há de mais precioso e de mais ridículo, de mais frágil e de mais poderoso.

A *kátharsis* de que fala Vernant não tem o sentido freudiano que a psicanálise construiu na Modernidade, ela não possui um efeito moral sobre o público, mas diz respeito a um alívio combinado ao prazer, sentimento de terror e compaixão. O drama sofrido pelo herói não tem a função de dar o exemplo de ação e reação à platéia apreensiva. Afetos que dizem respeito ao universo íntimo do ser humano e que traduzem as relações recíprocas de trocas simbólicas que os seres humanos constroem na vida social.

Esses estudos nos levam a entender o sofrimento, não como fim último e absoluto da tragédia, mas como um dos elementos que nos possibilita a compreensão de algo maior que é o sentido do trágico para o grego. Ao assistir ao teatro e ver ali representados a dor, o sofrimento e as amarguras sofridas pelo herói, a tragédia torna-se para os homens, no sentido de *ánthropoi*, fonte inesgotável de troca de experiências, de vivência, uma maneira de explicitar, via representação artística, a justa medida da boa convivência de todos sob a égide da sagrada *díke*, da justiça. A tragédia opõe a todo instante os valores tradicionais aos que estão em formação no campo do direito, da política, da divisão do poder, que se constituíam naquele momento. Segundo Vernant,

A relação estreita que existe entre o político e o religioso no funcionamento da instituição teatral obriga-nos a não considerar este espetáculo como um divertimento, e sim como um dos meios que um grupo humano criou para expressar a si mesmo frente aos outros. Assim como as instituições políticas, esta é a forma como o grupo tentou, num dado momento, traduzir em práticas, em fatos, a noção

que tinha sobre o poder e a divisão do poder no interior do próprio grupo.⁶⁷

Profundamente educativa, a tragédia recolhe os conflitos vividos pelos cidadãos atenienses do século VI e V a.C e os coloca em discussão pela representação. Discute os novos valores que se difundem na cidade nascente em contraposição com os antigos costumes preservados pela tradição e pela memória. Não descarta o *éthos* dos antepassados, ao contrário, encena o passado, representa a virtude dos heróis antigos, lendas e feitos que os cidadãos já conheciam pela via da poesia que exaltava figuras dos reis e heróis.

Entretanto, nesse novo cenário, não há lugar para figuras individuais, o que importa, doravante, é o sentimento coletivo em prol do bem maior, o bem da cidade. O herói não é mais o guerreiro, forte, corajoso e destemido que vai à frente nos combates em defesa da cidade, mas o que luta em sintonia com o grupo e cumpre suas obrigações em defesa da *pólis* pelo sentimento de *philía* que deve governar os cidadãos.

Na tragédia vemos o renascimento do homem heróico no novo espírito de liberdade da nova Atenas democrática. É a releitura da poesia grega que se manifesta no palco apresentando pelo o espetáculo a nova visão de mundo, do entendimento da vida em comunidade própria dos seres humanos em busca da perfeição. Entretanto, a tragédia grega não é mera representação cenográfica da poesia épica, dos contos heróicos e feitos guerreiros, ela se fundamenta no mito e recupera pela poesia o paradigma de formação do homem grego sob a égide da liberdade democrática que se formava na *pólis* Atenas. Ao analisar esse movimento de mudança no sentido mitológico da poesia homérica para a interpretação teatral, Jaeger afirma que a tragédia:

Alimenta-se de todas as raízes do espírito grego; mas a sua raiz principal penetra na substância originária de toda a poesia e da mais alta vida do povo grego, quer dizer, no mito. No momento em que as forças mais poderosas pareciam afastar-se do heroísmo com crescente

⁶⁷ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 361.

decisão, em que floresciam o conhecimento reflexivo e a aptidão para as emoções mais sensíveis (como a literatura jônica mostra), nasce das mesmas raízes um novo espírito de heroísmo mais interior e mais profundo, estreitamente vinculado ao mito e à forma de ser que dele provém.⁶⁸

Ao encenar essas narrativas, a tragédia não interroga os acontecimentos contemporâneos, mas põe em discussão o modelo de homem representado por Aquiles, por Agamenon, interroga o homem na perspectiva do universal e de forma atemporal. Recontando essas narrativas de modo trágico, o teatro emociona o cidadão ao mesmo tempo em que argumenta, põe em discussão aspectos do presente, divide opiniões, passa ensinamentos obtidos e os que estão em efervescência na *pólis*, cria um novo herói que se fundamenta na ligação profunda entre o homem e a cidade.

A diferença fundamental entre o mito poético e a poesia trágica é o diálogo que o teatro faz entre passado e presente, entre os feitos heróicos da mitologia homérica e o questionamento das recentes instituições políticas que se buscavam e se formavam na nova cidade.

A questão central do período trágico é a natureza humana. A tragédia pergunta naquele momento *o que é o homem*, Qual o sentido da existência humana. Vive-se o conflito entre o homem da tradição heróica, o guerreiro, combatente, forte e destemido que mantinha relação direta com os deuses e o *homem político, cívico, homem do direito*,⁶⁹ perante o tribunal necessário a existência da *pólis* que se constituía. A tragédia anuncia o primeiro esboço de um novo homem que mais tarde a filosofia será capaz de explicar, como vemos no teatro Sofocliano.

Sófocles nasceu no século de Péricles, no ano de 496 A.C em Colono, subúrbio de Atenas. O século V a.C é o período mais próspero de Atenas, o pensamento racional se difundia na cidade democrática e se tornava o guia de todas as ações individuais e coletivas.

⁶⁸ JAEGER. Werner. *Paidéia a formação do homem grego*. p, 291.

⁶⁹ CF. VERNANT, J-P. *Entre mito e política*, p. 355.

Filho de um rico mercador, Sófocles teve uma vida longa e feliz. De personalidade serena temperamento equilibrado “foi ídolo querido do povo de Atenas”⁷⁰. Seu vínculo com a cidade natal é revelado em suas tragédias que mostram suas profundas raízes nas tradições e ao mesmo tempo, a indicação do espírito de uma nova época que floresce em Atenas.

A construção de um novo homem é evidente em Sófocles, para quem o teatro é, sobretudo, antropocêntrico. John Gassner, analisando o teatro de Sófocles afirma que:

No mundo sofoclano o homem deve esforçar-se para introduzir ordem em seu próprio espírito. Se o universo está desprovido da justiça, devemos concluir que pode produzir esse artigo pessoalmente – em sua própria pessoa e no mundo que é de sua própria criação.⁷¹

Em suas tragédias o herói é livre para agir sem grandes preocupações com as conseqüências de suas ações. Os deuses mantêm certa distância dos homens e suas ordenações são expressas por meio de adivinhos e oráculos.⁷²

Em Édipo Rei, observamos que o herói por sua vontade, decide tomar as rédeas do destino e assumir o trono de Tebas, casando-se com sua mãe Jocasta, como previa a profecia de Delfos, e tendo por fim a dor e o arrependimento. Eis o seu lamento:

Por que vive esse homem que outrora num recanto deserto livrou os meus pés das amarras atroz e salvou-me da morte somente para ser infeliz como sou? Se eu tivesse morrido mais cedo não seria o motivo odioso de aflição para meus companheiros e também para mim nesta hora!⁷³.

E reconhece sua culpa perante o caminho que escolheu percorrer, isentando o deus da responsabilidade que lhe cumpre:

⁷⁰ GASSNER, John. *Mestres do teatro I*, p. 46.

⁷¹ GASSNER, John. *Mestres do teatro I*, p. 49.

⁷² CF. BRANDÃO, Junito. *Teatro grego. Tragédia e comédia*, p. 85.

⁷³ SÓFOCLES. *A trilogia Tebana*, verso 1600.

Foi Apolo! Foi sim, meu amigo! Foi Apolo o autor de meus males, de meus males terríveis; foi ele! Mas fui eu quem vazou meus olhos. Mais ninguém. Fui eu mesmo, o infeliz! Para que serviriam meus olhos quando nada me resta de bom para ver? Para que serviriam?

O herói tem plena consciência de seus erros e deseja por si mesmo expurgá-los para não ficar em débito com as divindades e com a própria cidade. Na época de Sófocles, a religião se tornara um ato cívico, a cidade se laicizava e a filosofia nascente suscitava uma profunda revisão das tradições atenienses. Esse movimento intelectual que se expandia no século de Sófocles o conduz a buscar o *métron*. Cauteloso com as novidades que emergiam na cidade, “submetia a tradição à razão e procurava conciliar a razão e fé⁷⁴” sob discussão naquele período.

A tragédia, peculiar àquele momento na Grécia Antiga, representa histórias que chocam as pessoas em um primeiro momento e, assim, provocam a reflexão, aguçam a imaginação. É a ficção que está posta no início da encenação trágica.⁷⁵ Os assistentes, expectadores, sabem de antemão que o drama vivido pelos atores é fictício e isso os tranquiliza e os conduz à reflexão. Ao assistir uma peça trágica, o grego passa a questionar, a pensar as conseqüências de suas ações. É por meio da ficção que a representação teatral presentifica o herói, o deus ou qualquer outra figura de modo visível.

A ficção nesse caso, não significa invenção aleatória da imaginação do poeta. As histórias representadas pelo teatro existem na tradição lendária da cidade em forma de mitos e ritos. O fictício, então, “consiste no arranjo original oferecido para elementos preexistentes⁷⁶” que conduzem a um fim trágico.

Como *mímesis*, o teatro grego põe em cena o deus que é imitado pelo ator, provocando no público a *kátharsis*, a purificação dos desejos para receber o divino no intuito de alcançar o *métron*, a justa medida, o equilíbrio. Platão⁷⁷, ao refletir sobre a verdade, que é a *Idéia*, e o mundo da imagem, da sombra, mostra-nos que a cópia guarda alguma verdade em relação ao modelo e por isso deve ser

⁷⁴ BRUNNA, Jaime. *Teatro grego*, p. 11.

⁷⁵ CF. *Ibidem*, p. 363.

⁷⁶ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 395.

⁷⁷ PLATÃO, *Rep.* 392 d-398 b.

considerada. A cópia é um ser menor que o modelo e tem o seu lugar no mundo empírico, que é o mundo em que vivemos, portanto, tem seu significado e relevância para a compreensão do humano no plano do simbólico, da fantasia, da imaginação e de tudo o que se realiza como criação humana.

Para Platão a imitação tem o seu valor e cumpre a sua função na sociedade tanto na tragédia como na comédia, desde que os atores ou o poeta “só imite o estilo moderado e se restrinja na sua exposição a copiar modelos que desde o início estabelecemos por lei, quando nos dispusemos a educar nossos soldados.”⁷⁸ Nesse sentido, o teatro é um exercício de simulação que ele “condena ao mesmo tempo em que admira”,⁷⁹ quando é capaz de traduzir o justo e o belo que expressam a magnitude da arte. Para Vernant⁸⁰ seu caráter de “ilusão trágica” é sem dúvida mais fácil de aceitar a partir do campo do fictício, da arte, pois este adquiriu, ao lado do real, o direito pleno de existência.

Nessa direção, o teatro caminha na Grécia Antiga entre a poesia homérica e a formação política dos cidadãos sendo, ao mesmo tempo, uma realização profundamente mítica e claramente ético-política que se constrói como permanente criação e recriação da existência, assentada no belo e no que é bom, para o cidadão e para a *pólis*.

Pelo teatro, os gregos assumem na *pólis* o risco de pôr em questão no plano do imaginário, os problemas da cidade, vão além dos mitos e constroem a possibilidade de uma existência autônoma e política. Pensando a existência coletiva, procurando entender os desvios da natureza humana e da cidade, os gregos cultivam e confirmam a *paideía*, elevam o conjunto da cidade tornando todos os homens excelentes e justos como também o é a cidade governada por homens assim.

⁷⁸ PLATÃO, *Rep.* 398 b.

⁷⁹ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 395.

⁸⁰ *Ibidem*.

O CARÁTER EDUCATIVO DO MITO EM PLATÃO

I – Depois disso, continuei, compara nossa natureza, conforme seja ou não educada, com a seguinte situação: imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoços amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça. A luz de um fogo aceso a grande distancia brilha no alto e por trás deles; entre os prisioneiros e o foco de luz há um caminho que passa por cima, ao longo do qual imagina agora um murozinho, à maneira do tabique que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades. Figuro tudo isso respondeu. Observa, então, ao comprimento desse murozinho homens a carregar toda sorte de utensílios que ultrapassam a altura do muro, e também estátuas e figuras de animais, de pedra ou de madeira, bem como os objetos da mais variada espécie. Como é natural desses carregadores uns conversam e outros se mantêm calados. Imagens muito estranhas, disse, como também os prisioneiros de que falas.

Platão (Rep. 514-517 a)

I – O CONTEXTO HISTÓRICO DE PLATÃO

Com a consolidação do sistema da *pólis* a sociedade grega se reorganiza e se complexifica. Após o período de estruturação e mudança nos modos de vida coletiva do povo ateniense, a cidade de Atenas atinge o apogeu político e o pensamento se difunde em um clima de liberdade e espírito de democracia.

Platão nasce em Atenas no ano de 428/427 a.C e morre em 348/347 a.C. Vivencia o final do período áureo da democracia ateniense e sua longa crise testemunhando a invenção da política como modo de vida por excelência para o povo grego. Profundamente crítico da política de seu tempo, questiona a ordem posta e propõe uma mudança radical na organização e distribuição do poder na *pólis*, a fim de construir uma cidade justa e equilibrada, o que somente poderia acontecer pela educação dos governantes e dos cidadãos, como está escrito em *A República*⁸¹.

Platão dedicou sua vida a esse projeto de formação humana que provoca uma mudança de postura no plano do ser e ao mesmo tempo uma mudança do olhar no plano do conhecer. É a amizade, *phília*, amor ao saber, pelo conhecimento que acompanhou e deu sentido a toda a sua existência. Como filósofo, pensa o real e transcende o mundo empírico para atingir a verdade, a essência, o permanente, o imutável, a substância. Aplica-se com perseverança ao estudo das questões universais na busca de conhecer a totalidade das coisas e especialmente as relações entre os homens na *pólis*. Questiona a *pólis* que preserva a ganância, a ostentação, o individualismo e a injustiça, destruindo a *phília*. Interroga a multiplicidade dos discursos ligados aos interesses particulares colocados em evidência pelos sofistas na *agorá*, disseminando um conhecimento pragmático das questões políticas, provocando conflitos que não conduzem a cidade para a conquista da autonomia e da justiça.

O conflito é real e inerente à existência da *pólis*, que, por natureza, é conflituosa, o que vivifica e fortalece a vida em comunidade. Entretanto, só existe debate, disputa de idéias, e conflito entre os iguais, pois, para que haja debate, disputa entre diferentes projetos políticos, é necessário que os homens estabeleçam relações igualitárias, respeitem o direito coletivo de participação na vida pública da cidade.

A construção de uma cidade justa pressupõe a *isonomía*, a repartição igual de direito a todos os que numa comunidade estabelecem relações de reciprocidade,

⁸¹ PLATÃO, *Rep.* 473 d-e.

e não de sujeição. Não há consenso em uma sociedade em que as pessoas pensam diferente e cada um é livre para expressar suas idéias nos momentos e espaços comuns, contribuindo assim para a existência coletiva e elevação de todos os cidadãos, que se realiza no plano político, fundada na *philia*. Como explica Vernant:

Os que compõe a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira “semelhantes” uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e domínio. Todos os que participam do Estado vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como *Isoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja a norma é a igualdade.⁸²

A cidade de Atenas no tempo de Platão vivenciava transformações de ordem econômica e cultural que marcariam profundamente sua existência e as idéias e concepções do homem grego. Essas mudanças estão diretamente relacionadas à retomada dos contatos com o Oriente⁸³, que haviam sido interrompidos com a queda o império micênico. A expansão do comércio pelo mediterrâneo abriu novas fontes de abastecimento de objetos ornamentais e metais preciosos numa terra praticamente desprovida de riquezas de minas, o que acabou por suscitar o gosto pela ostentação, o luxo, o fausto, o interesse. Como escreve Vernant:

[...] a influência do Oriente não se fixa somente, na cerâmica, nos temas figurados, na ornamentação da vida. Seduzida pelo luxo, pelo requinte, pela opulência, a aristocracia grega do século VII, inspira-se em seus gostos, em seus costumes, nesse ideal faustoso e delicado de ἀποσύνη (sic) que caracteriza o mundo oriental. A ostentação da riqueza torna-se, desde então, um dos elementos de prestígio dos *gene*, um meio que se une ao valor guerreiro e as qualificações

⁸² VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 65.

⁸³ *Ibidem* p. 75.

religiosas, para marcar a supremacia, assegurar o domínio sobre os rivais.⁸⁴

Na cidade em que prevalece o interesse submetido ao *nomos*, não se respeita a parte que cabe a cada um e, portanto, não há *dike*, justiça, o direito. Não há igualdade onde há disputa pelo poder e nem liberdade onde privilégios são concedidos a grupos seletos.

Platão critica a democracia que não é capaz de garantir a *isonomía*, igualdade de direitos a todos os cidadãos numa sociedade, um regime de governo em que a autonomia é suprimida e a liberalidade excede a norma, uma sociedade em que o dinheiro e o interesse movem as relações entre os homens, *ánthropos*.

A discussão filosófica neste período, antes voltada para as questões da *phýsis*, com Platão se desloca para o humano. Sua filosofia parte, em um primeiro momento da problemática política intimamente ligada à ética, o que demonstra o forte vínculo com o mestre Sócrates.

Posteriormente, como analisa Reale,⁸⁵ Platão recupera a seu modo algumas questões da filosofia da *phýsis*, e avança no sentido da descoberta da *metà physika*, aquilo que está além da *phýsis*, no sentido superior, do supra-físico e do supra-sensível que somente pode ser apreendido pelo *nous*, pela inteligência, pelo intelecto, pelo espírito.

A descoberta dessa dimensão superior da realidade do ser deu ao homem uma nova direção, um sentido espiritual à existência corpórea, efêmera, limitada e, sobretudo, desvelou os horizontes do inteligível demonstrando a existência de um mundo superior, o mundo das Idéias, em que o homem é capaz de encontrar a forma perfeita de todas as coisas e atingir a verdade.

A partir daí Platão mergulha no que ele denomina de segunda navegação. Momento em que reflete sobre as questões mais importantes da existência humana, discutidas no interior da Academia com os discípulos já iniciados, sem necessariamente serem incorporados a uma obra escrita. A Academia fundada em

⁸⁴ VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 77.

⁸⁵⁸⁵ REALE, Giovanni. ANTISERE, Dario. *História da filosofia*, p. 129.

387 a.C acolhia os que desejavam o conhecimento e que tivessem, além da vontade de aprender, a disciplina do corpo e o rigor do espírito. A esses Platão dedicava os estudos mais avançados de sua filosofia, via oralidade, debate vivo. As questões eram pensadas pela dialética, no plano do cognoscível, daquilo que somente a alma é capaz de vislumbrar.

Platão vive em um momento de transição da passagem de uma experiência social estritamente oral para um período em que a escrita adquire importância singular na vida política da cidade. Momento em que os homens sentem a necessidade de redigir as leis e de consolidar os direitos e deveres dos cidadãos. Essa transição é marcante na vida de Platão, por isso encontramos a dicotomia em sua filosofia. Temos as idéias que escreveu em suas obras e aquelas que reservou à oralidade, ao debate, à discussão junto aos seus discípulos, sobretudo na Academia, consideradas por ele as mais importantes e por isso não poderiam ser estagnadas por meio da escrita que amarra e cristaliza as idéias.

II. A PAIDEÍA PLATÔNICA

Platão atribuíria importante valor à oralidade, ao debate vivo entre os que pensam as questões da existência individual e coletiva, a possibilidade concreta de compreensão do falso e do verdadeiro de todo o ser. O diálogo aberto, desinteressado e livre era um exercício espiritual essencialmente educativo na Academia. Aí mestres e discípulos professavam idéias que nem sempre estavam de acordo com as suas, como é o caso mais notável de Aristóteles. Sem preocupação com a ortodoxia, nem dogmatismo, se cultivava a liberdade do pensamento como condição *sine qua non* e expressão máxima da possibilidade concreta de se chegar à verdade.

Platão demonstra o teor de suas idéias pela construção de diálogos que apresentam uma arquitetura argumentativa capaz de transpor a multiplicidade e

abarcam a totalidade, com o fim de conhecer a essência das coisas. Interroga o interlocutor a partir de seus próprios argumentos. Vai à raiz dos conceitos até encontrar uma resposta coerente, racional e livre de contradições às questões que se propõe resolver.

Ao mesmo tempo o leitor dos diálogos aí não encontrará respostas prontas sobre os temas discutidos. Pelo contrário, a construção filosófica fomenta o pensamento, o desejo de conhecer a verdade por sua própria reflexão.

Pierre Hadot⁸⁶, estudando o discurso filosófico em Platão, afirma que a escolha dessa forma da escrita como recurso para demonstrar sua filosofia permite valorizar a ética do diálogo construída na Academia, além de, com clareza mostrar o que foram os discursos no interior da Academia. E conclui:

Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade em “informar” imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõe metodicamente esse sistema, mas consiste em “formar”. Isto é, em transformar os indivíduos, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir, as exigências da razão e, finalmente, a norma do bem.⁸⁷

Platão não se preocupa em ensinar, o mais importante é pôr questões para as pessoas refletirem e transformarem a prática e a vida social. Por meio do diálogo constrói o discurso teórico, argumentos que, com lógica e beleza explicam a realidade daquilo que é, a essência, a substância do ser, somente possível de ser conhecida pelo intelecto e vista pelos olhos da alma.

Não é, pois, pelos escritos que o homem aprende as coisas mais importantes da existência, mas pelo debate, pela dúvida, pelo questionamento e pela contestação. O bom texto escrito ensina a praticar os métodos da razão, mas, é, sobretudo, pela demonstração argumentativa que ele adquire a capacidade de fazer distinções, de livrar-se da multiplicidade efêmera e pensar a realidade com o olhar fixo no paradigma, na perspectiva da universalidade.

⁸⁶ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga*. 1999, p. 112.

⁸⁷ Ibidem, p. 113.

Profundamente ligado às concepções de seu mestre Sócrates, para quem o conhecimento é rememoração, Platão compreendia a formação como a exegese do espírito em direção à essência que desprende o homem do mundo aparente das coisas efêmeras.

Sócrates advertia sobre a importância de libertar-se do mundo das necessidades imediatas, do luxo, do fausto, daquilo que não eleva o homem, nem a cidade, para concentrar-se na busca do saber pelo saber, de forma autônoma, por que não atende a interesses de partes, mas da humanidade como um todo. Isso não significa estar alheio à realidade, ao contrário, seu discurso era intrinsecamente vinculado a uma postura de vida, na qual o saber não tinha nenhuma utilidade prática emergencial, consistia na conquista do equilíbrio, *sophrosýne*, da justa medida de todas as coisas. Aí estava a finalidade maior da educação, a conquista da sensatez.

Mais importante do que a técnica da retórica e da eloquência era a essência do que era dito; a forma e não o conteúdo; a verdade e não o triunfo do discurso vazio. Em sua defesa diante do tribunal ele afirma:

perdi-me por falta não de discursos, mas de atrevimento e descaramento, por me recusar a proferir o que mais gostais de ouvir, lamentos e gemidos, fazendo e dizendo uma porção de coisas que declaro indignas de mim, tais como costumais ouvir dos outros ⁸⁸.

Diferente dos Sofistas que fizeram do ensino uma profissão, considerados *democratas do saber* e que pretendiam vender o seu conhecimento a todo mundo⁸⁹, Sócrates que não se intitulava mestre de quem quer que fosse, mesmo por que não se considerava sábio para tal, dizia que sua tarefa era conscientizar os outros homens de seu próprio não-saber para que então pudessem realizar de forma consciente a busca da verdade.

Essa verdade não pode ser apreendida pelos sentidos, pois, transcende o plano do empírico, do imediato, das coisas efêmeras do mundo visível, e se perpetua naquilo que nobilita a alma e que a faz eternamente melhor.

Em verdade com este meu caminhar não faço outra coisa a não ser convencer-vos, jovens e velhos, de que não deveis vos preocupar nem com o corpo, nem com as riquezas, nem com qualquer outra coisa antes e mais

⁸⁸ PLATÃO, *A defesa de Sócrates*. 38d-e.

⁸⁹ MARROU, Henri- Inrénée. *História da Educação na Antiguidade*. p. 86.

que com a alma, a fim de que ela se torne excelente e mais virtuosa, e de que das riquezas não se origina a virtude, mas da virtude se originam as riquezas e todas as outras coisas que são venturas para os homens, tanto para os cidadãos individualmente como para o Estado (...) nunca agirei de outra maneira que esta, mesmo que não só uma mas muito mais vezes devesse morrer.⁹⁰

Utilizando a dialética como método para se chegar à verdade, Sócrates percorre o diálogo com seus interlocutores usando, como elementos essenciais do discurso, a refutação, a maiêutica e a ironia.

A refutação consistia em levar o interlocutor, por meio de argumentações consistentes, a reconhecer o seu “não saber” em relação a determinado assunto. A maiêutica é o momento em que o mestre auxilia o discípulo a extrair o conhecimento ou a verdade que já estava posta dentro de si para iluminá-la por meio da razão, é como se o discípulo pudesse “dar a luz” ao entendimento. Pela ironia, conduzia seus interlocutores, por meio de uma certa “brincadeira”, ao reconhecimento da fragilidade de sua argumentação, o ponto de partida para a construção de novos conceitos e atitudes.

Quando Sócrates foi interrogado por Mênon, no diálogo de mesmo nome, escrito por Platão, sobre a possibilidade de se ensinar a virtude, ele diz, que nem ao menos sabe o que é a virtude e ironicamente exalta o saber dos grandes sofistas renomados da época que se consideravam sábios:

Por aqui amigo Mênon, produziu-se como que uma estiagem de sabedoria, e há o risco de que a sabedoria tenha emigrado destas paragens para junto de vós.⁹¹

Essa atitude irônica possibilitava uma maior proximidade com o interlocutor que por sua vez era conduzido a se questionar e a refletir sobre os conceitos preestabelecidos que trazia para o debate.

Encaminhando o diálogo sempre no sentido da busca da essência das coisas, Sócrates estava preocupado com os conceitos universais, o que é uno e que

⁹⁰ PLATÃO, *A defesa de Sócrates*. 30b.

⁹¹ PLATÃO, *Mênon*. 71b.

já contemplamos em espírito antes de habitarmos esse corpo. Assim, no plano da ideia, a alma apreende pelo inteligível todo o conhecimento daquilo que é universal, imutável e perfeito e antes de retornar à terra a alma bebe a água do “rio do esquecimento”. Desta forma, quando volta habitar o corpo precisa rememorar aquilo que aprendeu no mundo imaterial e assim, o aprendizado se dá por rememoração.

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido: de modo que não é nada de admirar tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia.⁹²

Desse modo, o verdadeiro mestre é aquele que possibilita o despertar desse conhecimento que se encontra no íntimo de cada um, percorrendo com o discípulo a estrada árida que o conduz ao saber, preservando a autonomia, exortando a busca permanente da verdade.

Essa busca tem como finalidade a elevação do homem aos mais altos valores do espírito, exaltando o cuidado com a alma a fim de atingir o mais alto grau de excelência, fundamentado nos valores morais, na virtude e na ética, contrapondo-se ao movimento educacional dos sofistas, como bem escreve Jaeger “É Sócrates que reestrutura a conexão da cultura espiritual com a cultura moral”.⁹³

Esses valores eram essencialmente políticos, pois, visavam a formação do homem na *pólis* como cidadão no sentido pleno. Para tal, a palavra se configura como elemento preeminente na formação dos cidadãos e Sócrates concedia à palavra tamanha importância que ele mesmo nada escreveu, entendendo a argumentação, o diálogo, ou seja, a fala, como a expressão da racionalidade e, portanto, daquilo que dá sentido à vida privada e coletiva. Ao analisar a postura de Sócrates diante da importância da expressão verbalizada do outro, Jaeger afirma:

⁹² PLATÃO, *Mênon*. 80b-c.

⁹³ JAEGER. W. *Paidéia. A formação do homem grego*. 2001. p. 540.

[Sócrates] por si mesmo, nunca plasmou por escrito esta palavra oral, o que denota o quanto era importante e fundamental para ele a relação da palavra com o ser vivo a quem, naquele dado momento se dirigia. É que ele considerava o diálogo a forma primitiva do pensamento filosófico e o único caminho para chegarmos a nos entender com os outros.⁹⁴

A dialética socrática exige esforço, rigor, disciplina, o movimento do pensamento e da linguagem, especialmente da fala, que estrutura os conceitos e provoca o interlocutor, criando e recriando o pensamento pelo exercício vivo, questionante e lúcido. E com o olhar fixo ao paradigma, Ideia una e verdadeira, o filósofo é capaz de ir além e atingir o patamar do permanente.

A questão do *parádeigma*, modelo ideal, realidade verdadeira que se opõe a realidade mimética, cópia imperfeita da essência das coisas, é de importância central para a compreensão do texto platônico. A *mímesis* é a imitação que se apresenta no mundo sensível como única verdade possível, observável.

O homem que tem os olhos fixos no imediato é o que, segundo Platão⁹⁵ vive no mundo como se estivesse sonhando, considera a *mímesis* a realidade absoluta e é incapaz de contemplar o uno. Seu olhar está voltado à multiplicidade das coisas. É comparado ao cego, “aquele que carece do conhecimento da essência das coisas, e que não traz na alma nenhum modelo claro, um paradigma⁹⁶”. O máximo que consegue enxergar é o conhecimento produzido pela opinião, *dóksa*, pois está imerso no universo pragmático das multidões sempre guiadas pela aparência.

Para a compreensão do mundo supra-sensível é necessário alcançar o paradigma,⁹⁷ o modelo original das coisas em si mesmas criados “pelo autor da terra, do céu, e dos deuses”⁹⁸. A realidade supra-sensível é o que há de eterno e imutável no mundo real; é a Idéia, a verdade superior cognoscível aos olhos do espírito. A Idéia é a causa do conhecimento, condição *sine qua non* do discurso filosófico, que transcende o mundo físico, a matéria e se apresenta como um outro plano na esfera

⁹⁴ JAEGER. W. *Paidéia. A formação do homem grego*. 2001. p. 500-501.

⁹⁵ PLATÃO, *Rep.* 476 d.

⁹⁶ *Ibidem* 484 c.

⁹⁷ PLATÃO, *Rep.* 472 c.

⁹⁸ *Ibidem*, 596 c.

da realidade, ascendente e superior ao que vemos de imediato. A distinção entre o que é verdadeiro e o que é similar, entre o sensível e o inteligível, é fundamental para a compreensão da filosofia platônica e o conceito de Idéia é a culminância da maturação do seu pensamento. Ao trabalhar o conceito de Idéia Reale⁹⁹ afirma:

Platão, entendia por “Idéia”, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico*, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento: em suma, a Idéia platônica não é de modo algum um puro ser e sim um ser e mesmo *aquela ser que é absolutamente, o ser verdadeiro*.

No plano do inteligível, encontramos a forma perfeita, a Idéia, a unidade de tudo o que existe de concreto e abstrato no mundo, o que só pode ser visto pela inteligência. O termo *idéa* e *eidos* são derivados de *ideîn*, que significa ver, num sentido muito mais profundo para o grego do que para nós hoje. Fortemente marcados pelo sentido da visão, para o grego, ver é mais do que enxergar o que está diante de nossos olhos. Em Platão é saber distinguir as coisas, o que é semelhante e o que é diferente, é contemplar, conhecer a verdade.

No mundo pragmático que conhecemos, o termo contemplar refere-se a uma forma de meditação impregnada de significado religioso, a um olhar atento, embevecido e demorado sobre as coisas do mundo sensível. Contemplar a natureza como algo belo a ser admirado é um exemplo do uso habitual em que empregamos essa palavra.

Mais que olhar, contemplar é ver além do que os olhos nos mostram, ver a forma, aquilo que é, é conhecer a verdade, aprender a distinguir, e atingir o ser que é imutável, a essência, o uno, o bem supremo.

O homem que vê é aquele que possui vista penetrante para enxergar além daquilo que a multidão consegue ver, é capaz de alçar-se ao plano do inteligível, interrogar os valores dominantes no plano do múltiplo, da aparência, do não-ser e atingir as esferas mais altas da existência em espírito. Ver mais longe do que os

⁹⁹⁹ REALE, *História da filosofia*, p. 61, vol. II.

olhos podem alcançar, libertar-se da multiplicidade variável e chegar a unidade é o desejo maior do filósofo.

O homem que vê é aquele que sai da caverna, do mundo de sombras, de obscuridade, transcende o mundo empírico, o saber que vem da *dóksa*, se liberta da realidade aparente da ficção, da máscara. Vive no mundo sem deixar-se conduzir pela maré da opinião, como o Ulisses que desejando ouvir o canto da sereia, pede aos soldados que o amarrem, para não se deixar arrastar pelo encantamento da beleza ilusória, que o conduziria à morte.

Platão vê com clareza o mundo superior em que a realidade se revela de forma pura, um mundo em que não existem sombras, e incertezas, tudo é límpido e transparente. Lugar em que o ser é visto como o é, sem máscaras, sem hipocrisia, sem falsidade. Despojado de tudo o que está sujeito à mudança, de todos os sentimentos inferiores produzidos no mundo efêmero ele pensa com autonomia, reflete com liberdade sobre o justo, o belo e o bom até chegar ao conhecimento supremo da verdade.

Conhecer é, então, realizar essa conversão, girar o olhar para o mundo das essências. Não é girar o olhar no mesmo plano, mantendo-se no plano dos objetos, das coisas, das sombras, mas um girar do olhar que supõe a elevação do ser, em uma trajetória ascendente que importa a passagem de um mundo inferior para um mundo superior.

Um trabalho de educação do olhar para ver o invisível aos olhos da carne no sentido de romper com mundo da imagem, do empírico, do sensível, é gradativo, supõe esforço, dedicação, persistência e exige uma temporalidade própria. É uma caminhada penosa que se dá pela construção de trilhas que lentamente vão desvelando ao ser que busca atingir o bem maior, a verdade. Jaeger estudando o sentido do termo conversão em Platão escreve:

Portanto, é numa “conversão”, no sentido original, especialmente simbólico, desta palavra que a essência da educação filosófica consiste. É um volver ou fazer girar “toda a alma” para a luz da Idéia do Bem, que é a origem de tudo. Esse processo distingue-se, por um

lado, do mesmo fenômeno na fé cristã, para o qual mais tarde foi transposto esse conceito filosófico da conversão, porque este conhecer radica num ser objetivo; por outro lado, tal como Platão o concebe, está completamente isento do intelectualismo que sem qualquer razão se censura nele¹⁰⁰.

Trata-se de uma trajetória essencialmente teórica. Ação que implica uma dimensão moral, ética, que impõe exigências da prática e que nos eleva a um plano superior do mundo das coisas e da ação.¹⁰¹ Preocupado com as questões mais importantes para a formação da cidade e do homem justos, Platão teoriza, eleva-se a um plano superior do mundo do espírito, da ação individual e coletiva. Coêlho, analisando a relação entre teoria e prática na filosofia socrático-platônica escreve:

Com o propósito de ajudar a cidade e os homens a curarem seus males, pelo verdadeiro conhecimento das coisas do mundo físico e humano, da excelência e do vício, da justiça e da injustiça, começando pela formação filosófica dos governantes, dos que exercem o poder, Platão pensou que poderia, então, aproximar a filosofia da política, a teoria e a prática, para a criação da cidade e do homem excelentes e justos¹⁰².

O filósofo é o que busca a harmonia entre a doutrina e a existência, a teoria e a vida. É a conquista de um modo de vida coerente com o pensamento que se realiza política e ideologicamente na construção de uma *pólis* justa e equilibrada.

A teoria é para Platão o pensar a realidade, o mundo natural e humano pelo viés da razão e ao refletir a realidade com o novo olhar, o olhar daquele que vê a essência, abre-se a possibilidade de construção de novas realidades. À medida que pensa a prática, a teoria impõe uma nova compreensão que fixa exigências diretamente ao mundo da ação e supõe a autonomia como condição de possibilidade, finalidade primeira e última de toda e qualquer ação.

Portanto, a ascensão é também descendente. Ao contemplar a verdade o mesmo movimento que o eleva o obriga a voltar para mostrar que a caverna não é o

¹⁰⁰¹⁰⁰ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 2001, p. 888-889.

¹⁰¹¹⁰¹ Cf. COÊLHO, Ildeu. Teoria, prática e formação de professores. *Educativa*. Goiânia, v. 07, n. 2, jul/dez. 2004, p. 211.

¹⁰²¹⁰² Ibidem.

verdadeiro mundo e mantendo os olhos fixos no que viu no plano das Idéias, poderá intervir nas coisas do mundo físico, da *pólis*, na vida cotidiana.

A dialética é o meio pelo qual a inteligência pode chegar a verdade, o pensamento livre das opiniões, das conjecturas do mundo das aparências, que se orienta pela lógica tecida de forma reflexiva, contestada, argumentada e demonstrada. Diz Platão¹⁰³:

O método dialético é o único que rejeita as hipóteses para atingir diretamente o princípio e consolidar, e que puxa brandamente o olho da alma do lamaçal bárbaro em que vivia atolado, a fim de dirigi-lo para cima.

É caminho firme que nos arranca do mundo do empírico e nos converte, nos faz outro. É uma conversão que se dá por patamares até a plenitude por meio da dialética, exercício da razão que vai além das coisas do mundo empírico quando o filósofo chega à ciência das ciências, a filosofia. O pensamento dialético é aquele que se movimenta em direção à realidade supra-sensível, à essência de cada coisa e se constitui no embate, na contradição, na mudança radical do ser.

Aliado ao discurso teórico, Platão utiliza a imagem para demonstrar a existência da essência. Usa a linguagem figurativa em vários momentos de sua obra recorrendo ao mito como imagem pura e simples para esclarecer questões importantes na sua filosofia.

É por meio do discurso retórico, carregado de sensibilidade que a imaginação liberta-se das convenções. O homem é livre para imaginar e por meio dela constrói significados que partilha com o grupo em que vive. O símbolo passa a transmitir idéias e o invisível se presentifica no mundo. É a criação do fictício, que naturalmente denominamos arte.

A filosofia platônica é livre criação, demonstrada, argumentada e ilustrada. Os mitos perpassam o discurso teórico ilustrando os conceitos, alargando o entendimento e elucidando os ensinamentos.

¹⁰³¹⁰³ PLATÃO, *Rep.* 533 d.

III – MITO E FORMAÇÃO NA REPÚBLICA DE PLATÃO

Os mitos não são relatos aleatórios, fantasias arquitetadas pela imaginação individual, mas linguagem poética, resultado da transmissão e da memória da cultura de um povo. Intimamente ligado às questões existenciais eles carregam toda a gama de pensamentos, formas lingüísticas, imaginações cosmológicas e conceitos morais que constituem a herança comum dos gregos no período pré-clássico e dizem respeito ao cotidiano, à existência social e coletiva, ao mundo sensível. É o cotidiano que dá vida à mitologia, como escreve Vernant¹⁰⁴:

O mito também só vive se for contado, de geração em geração na vida cotidiana. Do contrário, sendo relegado ao fundo das bibliotecas, imobilizado na forma de textos, acaba se tornando uma referência erudita para uma elite de leitores especializados em mitologia. Memória, oralidade e tradição: são essas as condições de existência e da sobrevivência dos mitos.

O mito é desse modo, a representação pura e sensível da vida coletiva na Grécia Antiga. É a linguagem figurativa por excelência, representada no teatro e transmitida pela cultura em todas as instancias da vida social.

A relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, é, portanto, mediata. O filósofo não é o alienado, alheio a realidade em que vive, mas o que pensa essa realidade com o olhar fixo no paradigma, na essência das coisas. É aquele que conhece o todo, o uno, aquilo que é imutável e que atua no mundo físico a partir de um outro olhar do real, o olhar daquele que contemplou a Idéia e que por isso age no mundo sensível no sentido de abrir a possibilidade de construção de uma nova realidade.

Preocupado com a formação do guardião e dos homens de modo geral, Platão refere-se em *A República*, ao lugar do mito na educação do homem. Como primeiro discurso educativo, intencional e formativo¹⁰⁵, o mito faz parte da educação do

¹⁰⁴104 VERNANT, J-P. *O universo, os deuses, os homens*. 2000, p. 12.

¹⁰⁵105 PLATÃO, *Rep.* 377 a.

indivíduo da *pólis*. Entretanto, para ele não é qualquer mito que possui esse caráter educativo, mas apenas os que se fundem em princípios éticos que exemplifiquem as virtudes importantes à vida coletiva e individual daquele contexto na *pólis* Atenas. Não que os mitos narrados por Homero e Hesíodo não carregassem em princípios claramente éticos e morais, porém, no tempo de Platão temos outro contexto histórico em que as virtudes necessárias à vida em comunidade eram completamente diferentes daquelas necessárias no tempo de Homero e Hesíodo.

Platão critica a mitologia de Hesíodo e Homero, que em suas narrativas apresentam os deuses do modo como os homens os vêem, à sua semelhança, com seus erros, sentimentos, anseios, temores e rancores, atribuindo-lhes as mesmas imperfeições que encontramos nos homens mortais. Contesta a caricatura das divindades apresentada, pois não admite a possibilidade da degradação dos seres divinos.

A divindade é essencialmente boa e, assim, deverá ser apresentada. Não há nas divindades nenhum sentimento inferior, raiva, desejo de vingança, mágoa, rancor, porque esses sentimentos contrariam a Idéia do deus como ser perfeito e bom, o sumo Bem: “o bem não é causa de tudo, porém apenas do que é bom” ¹⁰⁶.

A benevolência neste sentido está ligada a idéia de perfeição. Não é o mesmo significado que damos hoje à bondade divina na perspectiva cristã. O sumo Bem é belo e bom, não porque ama seus súditos com comiseração e compaixão, no caso os homens mortais, mas porque é todo perfeição, beleza e bondade, se não o fosse não seria superior. Está acima dos homens por possuir as virtudes em supremacia e não o seu contrário.

Para os gregos tudo no universo se encontra de forma hierarquizada, os seres mais perfeitos estão nos lugares mais altos do universo e os seres menos perfeitos em uma posição inferior e o que determina a posição de cada um é seu grau de perfeição. A Idéia do Bem, o Bem em si possui todas as perfeições em mais alto grau, por isso, está acima de todos os demais seres no universo, sendo inclusive, superior ao homem, que por sua vez, deve respeitá-lo e admirá-lo como modelo de

¹⁰⁶ Ibidem 379 b.

perfeição a ser almejado. Podemos afirmar que não se pode ocultar os erros cometidos pelos poetas no que se refere à integridade ética e moral dos deuses. Nesse sentido, a crítica de Platão aos poetas é pertinente e necessária.¹⁰⁷

No livro III d'A *República*¹⁰⁸, Platão se refere ao mito como uma linguagem figurativa, narração fundada na imitação, em que o narrador onipresente na descrição dos fatos, na tentativa de reproduzir a cena narrada, termina por se manter na superficialidade da aparência.

Segundo Vernant¹⁰⁹, Platão definia a imagem como uma ficção, um não-ser, que não possui outra realidade senão a de semelhança com o que existe. A imagem é, nesse sentido, a representação da aparência, um artifício que reproduz na forma de simulacro a exterioridade das coisas visíveis.¹¹⁰ A representação pode ser educativa, mas, pode ser o seu contrário à medida que o que se representa é vicioso, intemperante, vil, torpe¹¹¹. Ela é aceitável se o que se reproduz enobrece a alma humana, eleva-a acima da materialidade efêmera e a torna excelente e boa para si e para os outros.

O mito desde que carregado de idéias nobilitantes contribui para a formação do homem bom, porque exemplifica o bem, a coragem, a temperança, transformando aquilo que inicialmente nos orienta em uma segunda natureza do homem¹¹². Forma o hábito que se incorpora ao modo de ser, agir e existir humano, nas esferas pública e privada, tornando-o melhor, nobre e virtuoso. Narrado por imitação, selecionado pelo seu conteúdo moral, contribui para a formação do homem. Daí por que freqüentemente Platão recorre a essa linguagem para explicar suas idéias, conforme vemos nesse diálogo com Adimanto:

¹⁰⁷¹⁰⁷ PLATÃO, *Rep.* 379 d.

¹⁰⁸ Ibidem. 392 d 394c.

¹⁰⁸¹⁰⁹ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 315.

¹⁰⁹¹¹⁰ PLATÃO, *Rep.* 401 b.

¹¹⁰

¹¹¹¹¹¹ PLATÃO, *Rep.* p. 296.

¹¹² Ibidem, 395 d.

¹¹²¹¹³ PLATÃO, *Rep.* 487 e.

Então como poderá ser certo, perguntou, dizer que os males da cidade não se acabarão antes de assumirem os filósofos o poder, se os declaramos absolutamente imprestáveis para qualquer atividade pública?

Formulas um pergunta, lhe falei, que só poderá ser respondida com uma imagem.

No entanto, observou, quer parece-me que em tuas explicações não costumavas recorrer a imagens.

IV – Que seja, respondi. Ainda pões-te a brincar, depois de me atirares num assunto difícil de sair. Escuta agora minha parábola, para te convenceres ainda mais de como sou desajeitado em matéria de comparações.¹¹³

Sem dúvida a imagem é problemática, sendo difícil mostrar o real tal como o é usando uma linguagem figurativa, mas isso não impediu Platão de fazê-lo. A imagem figurativa é importante para a compreensão do real porque transpõe para a linguagem dos homens o que só pode ser conhecido pelo inteligível. É um recurso indispensável à memória, necessário aos que desejam conhecer a verdade. O mito é uma imagem imperfeita da realidade, só leva a conhecer as coisas enquanto imagens, cópias. Nem por isso deixa de ser real, mas não é “a realidade”. Por meio dele o homem engrandece a imaginação, constrói significados, apreende concepções e transmite a cultura para as gerações seguintes.

O conhecimento da essência só pode ser atingido conceitualmente, pois é pelos conceitos que a alma contempla o inteligível e apreende a essência das coisas, entretanto, a imagem tem sua importância nessa trajetória de ascensão do espírito ao encontro da verdade, conforme demonstra Platão no diálogo com Glauco em *A República*:

É o seguinte numa das suas subdivisões, a alma, empregando como imagem os objetos imitados da seção anterior, vê-se obrigada a instituir suas pesquisas a partir de hipóteses e sem prosseguir na direção do começo, mas na da conclusão; na outra porção, a alma também parte de hipóteses, para um princípio absoluto, e sem fazer

uso de imagens, como no caso anterior, avança apenas com o auxílio de seus próprios conceitos.¹¹⁴

A imagem nesse caso contribui para o conhecimento da essência, fundamento primeiro de todas as coisas, à medida que pode levar o homem a construir hipóteses, a avançar, chegar ao princípio, ascender com o uso da própria razão, girar o olhar ao mundo do ser, à realidade em si. E então ele abandona a imagem e segue, pela via do pensamento e da construção dos conceitos, ao encontro da verdade.

Para demonstrar a ascensão da alma, Platão trabalha a alegoria da caverna, *n'A República*¹¹⁵ no livro sétimo em um momento em que um discurso novo, visando chegar à persuasão, *peithó*, emerge na *pólis*. Nasce a dicotomia entre *lógos* e *mýthos*:

No início, *lógos* e *mýthos* eram palavras sinônimas: designavam a mesma coisa: uma palavra. Mas quando surgem o personagem do filósofo e as escolas filosóficas, *lógos* começa a opor-se a *mýthos*. O *lógos* é o discurso que permanece reto, em pé, que é coerente e consistente; o *mýthos* é uma fábula, uma narrativa que se contradiz, que não tem coerência¹¹⁶.

O discurso filosófico, *lógos*, distingue-se do *mýthoi* por sua racionalidade, por ser uma construção argumentativa que demonstra conceitualmente o que se propõe a discutir. A filosofia platônica é esse *lógos*, explicação racional da realidade das coisas visíveis e invisíveis. Por ele se pode atingir a essência inteligível do ser que é, o ser verdadeiro e uno e sem ele não há pensamento, possibilidade de conhecer a Idéia de todas as coisas.

Apesar da supremacia do *lógos* enquanto discurso racional e coerente, Platão também recorre à imagem, ao mito, pois para explicar determinadas idéias que transcendem o plano do empírico a figura mitológica é apropriada. Profundamente ligado à crença, o mito traduz melhor, e em uma linguagem própria, as idéias relativas às questões transcendentais e se articula com o discurso racional, teórico,

¹¹⁴¹¹⁴ Ibidem, 510 e.

¹¹⁵¹¹⁵ PLATÃO, *Rep.* 514 a- 517 a.

¹¹⁶¹¹⁶ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 206-207.

construindo uma filosofia que abarca a totalidade das manifestações cognoscíveis no mundo do humano e do divino. Como explica Vernant:

[...] no próprio lugar em que a racionalidade parece clara em suas linhas mais puras, também se impõe repentinamente a crença, na forma que chamaríamos, por falta de outro nome, de religiosa, a confiança em algo que é maior do que nós. Em todos os campos, o crer tem formas próprias e se articula com tipos de racionalidades diferentes¹¹⁷.

Nessa esfera da existência humana carregada de mistérios e símbolos somente uma linguagem peculiar é capaz de expressar. O mito é uma dessas formas de linguagem e desse modo é respeitado e empregado por Platão.

O homem é um ser que crê e manifesta sua crença na multiplicidade de significados que constrói no mundo. A construção de significados é o meio pelo qual os humanos se humanizam, criam a existência social.

A crítica de Platão aos mitos narrados por Homero e Hesíodo¹¹⁸, se justifica pelo fato de que a formação do homem belo, bom e justo, no ideal da *kalokagathía*, só poderá acontecer se a alma puder olhar para o paradigma diáfano do bom e do belo. Não se pode incutir nas crianças, portanto, idéias que se opõem às virtudes que elas deverão possuir quando adultas.

Preocupado com a formação do homem, *paideía*, no sentido grego da palavra, auto-formação humana do ponto de vista individual, político, social, cultural, histórico, ideal de perfeição a ser conquistado durante toda a existência,¹¹⁹ Platão distingue o que é importante e necessário à educação do cidadão. A *paideía* platônica explicitada em *A República* exige que o homem supere o mundo sensível, as imagens e os objetos deste mundo que conhecemos pela experiência, pelos olhos da matéria. Exige que o ser ultrapasse a dimensão da animalidade, do instinto, da vegetatividade, da existência como simples abrir os olhos e respirar.

¹¹⁷¹¹⁷ VERNANT, *Entre mito e política*, p. 207.

¹¹⁸¹¹⁸ Cf. PLATÃO, *Rep.*377e, 379d, 389a.

¹¹⁹¹¹⁹ COELHO, Ildeu. *Glossário de termos gregos*, 2005.

O plano do conhecer supõe que o homem se eleve acima da *dóksa*, da opinião, além da imaginação e da crença, para conhecer pelo intelecto as coisas que só a alma é capaz de ver até alcançar a Idéia das Idéias, o sumo Bem, no plano do inteligível.

A imagem no mundo sensível é somente sombra do ser que é em realidade. Não é a realidade, mas possui realidade enquanto imagem. A sombra de uma árvore não é a verdadeira árvore, mas existe enquanto imagem daquilo que é, possuindo apenas a realidade de ser o reflexo do que existe, no caso a árvore.

A imagem é cópia, similitude de tudo o que é verdadeiro, puro e imutável no plano do inteligível. Ela tem o seu valor enquanto figuração de algo que em algum lugar há de existir. A sombra assinala a existência das coisas em um outro plano.

O mito, entendido como imagem, não é o conhecimento do real. É um tipo de saber que se elabora no plano da *eikasía*, da imaginação e da *pístis*, da crença, construídos por meio de símbolos e valorados no mundo empírico e que expressam o mundo humano em sua multiplicidade de manifestações.

O mito é um discurso persuasivo, pautado na crença, mas em uma crença que não é necessariamente religiosa. O discurso mitológico se refere às questões relativas ao humano, nos planos político, coletivo e particular, com seus valores, costumes e crenças que extrapolam a esfera estritamente religiosa.

A cisão que hoje fazemos entre crença e razão não corresponde ao modo com que o homem grego compreendia essas duas realidades no plano do conhecer. Vernant diz que: [...] a Grécia nos oferece, creio, um campo privilegiado para ver que é extremamente difícil separar, de forma racional, um campo da crença e um campo da racionalidade.¹²⁰

É dessa forma que o mito comporta certo tipo de racionalidade em sua estrutura. Existe uma organização intelectual subjacente à imaginação mítica e isso abriu a possibilidade da construção de uma nova forma de pensar a realidade diferente da mentalidade mítica. É o que afirma Vernant¹²¹.

¹²⁰120 VERNANT, *Entre mito e política*. 2002, p. 207.

¹²¹121 Ibidem, p. 21.

Se o mito não comportasse ele mesmo suas próprias formas de racionalidade, não poderíamos conseguir nos livrar dele, sair dele. É possível passar de uma ordem intelectual para outra, diferente, e não do caos, da ausência de ordem para alguma coisa.

A razão não é imune ao contato com a imaginação e a crença. Não existe razão pura e abstrata, alheia à existência concreta. A dimensão humana diz respeito não apenas ao que é *episteme*, ciência, mas, também ao que imaginação e crença, sensibilidade e intuição, às imagens e aos objetos sensíveis, enfim, a tudo o que caracteriza o mundo real imediato.

O conteúdo dos mitos não era totalmente desprovido de racionalidade. Eles eram narrativas interligadas de forma coerente, mantinham certa continuidade e expressavam a elaboração intelectual que os gregos conheciam de seu passado.

Platão viveu a experiência de uma civilização profundamente mística. Como dimensão do social a religião é imbricada na vida dos cidadãos e os mitos, são a expressão desse civismo que alimenta a vida social na Grécia Antiga e orienta a formação integral do cidadão. A mitologia é na Grécia imbricada na vida social e sobrevive justamente por seu caráter fortemente educativo. Platão valeu-se dessa prática educativa de seu tempo, para demonstrar sua doutrina e suas idéias ao grande público, no sentido de conduzi-los a um projeto de formação diferente do que estava posto.

Foi construindo figuras míticas que Platão pôde aproximar sua filosofia do público menos preparado, daqueles que ainda não atingiram a dialética. No mito da caverna, por exemplo, ele mostra o modo como a alma ascende dos sentidos para o mundo do inteligível de forma alegórica, simples de ser compreendida a todos os que se interessam pelo conhecimento da verdade. Mostra alegoricamente a *paideia*, a educação inerente à existência da *pólis* Atenas, que se realiza como formação, conversão do olhar para o mundo das essências.

Insiste numa educação integral do ser, numa formação para a virtude, os valores imutáveis do espírito, para aquilo que é eterno, uno e verdadeiro. Encaminhando seus diálogos sempre para a busca da essência das coisas, preocupa-se acima de tudo com os conceitos universais, exortando os homens à

busca permanente da verdade. Essa busca tem como finalidade a elevação do homem aos mais altos valores do espírito, o cuidado com a alma a fim de atingir o mais alto grau de excelência, fundamentado nos valores morais, na virtude e na ética.

Esses valores eram essencialmente políticos, pois, visavam a formação do homem na *pólis* como cidadão no sentido pleno. E a *pólis* era, por sua vez a responsável direta pela formação de seus cidadãos, do que dependia o bem comum e a elevação de todos.

A palavra se torna elemento preeminente na formação dos cidadãos. Platão concedia à palavra grande valor, por isso as coisas mais importantes de sua doutrina foram reservadas à oralidade e para um grupo seletivo de pessoas que buscam a excelência da verdade. Entendia a argumentação, o diálogo, a fala, como a expressão da racionalidade e, portanto, daquilo que dá sentido à vida privada e social.

Mais uma vez a importância dos mitos para a formação do ser completo. A criação dos mitos representa um momento na história em que os homens são capazes de imaginar, fazer conjecturas, criar sistemas de explicações coerentes com o que pensam, sentem ou vêem, tudo arquitetado e tecido com certa racionalidade, não a racionalidade científica do século XII, mas, a racionalidade de quem pensa e procura entender as coisas do mundo em que vive.

Essas construções somente puderam ser elaboradas, transmitidas e repensadas via, a oralidade, pela fala. Se a razão pôde florescer no período áureo da democracia ateniense é porque o pensamento estava de certo modo organizado, preparado para avançar até onde a razão fosse capaz de explicar a totalidade das coisas.

A questão do mito em Platão está estreitamente ligada a sua idéia de educação. É importante distinguir o que é educativo do que não é, o que é modelo a ser copiado e o que não pode ser imitado, o que deve e o que não deve ser ensinado às crianças. É a construção do *parádeigma* que conduz à conquista da autonomia, da liberdade e das virtudes que elevam os homens e a cidade.

A educação é, portanto, conversão. Educar-se é girar o olhar para as coisas imutáveis, libertar-se do imediato, viver as virtudes que tornam o homem excelente, o que somente pode ser realizado pelo ser autônomo, com esforço e vontade, numa trajetória árdua e cheia de incertezas. É um trabalho solitário e que só pode ser feito por ele mesmo em um movimento de passagem que acontece naturalmente à medida que o homem avança em direção ao mundo das Idéias.

Educar é para Platão extrair do interior o conhecimento que nasce da alma, como explica para Glauco em *A República*, após trabalhar a figura do mito da caverna, demonstrando sua concepção de educação:

IV – Se tudo o que afirmamos estiver certo, prosseguir, precisaremos chegar a seguinte conclusão: a educação não é o que muitos indevidamente proclamam, quando se dizem capazes de enfiar na alma o conhecimento que nela não existe, como poderiam dotar de vista a olhos privados de visão.

É realmente o que afirma, respondeu.

No entanto, continuei, nosso argumento vem provar que essa faculdade é inata à alma, como também o órgão do conhecimento; assim como o olho não pode virar-se da escuridão para luz sem que todo o corpo o acompanhe, do mesmo modo esse órgão, juntamente com toda a alma, terá de virar-se das coisas perecíveis, até que se torne capaz de suportar a vista do ser e da parte mais brilhante do ser. A isso damos o nome de bem, não é verdade?

Certo.

Assim, prosseguir, a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista a alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção.

É mais do que claro, observou.¹²²

Platão demonstra nesta passagem que a faculdade de aprender está na alma, portanto, a educação é a arte do desejo, da vontade de querer realizar a mudança do olhar que implica a mudança de atitude diante da existência. Trata-se de um trabalho que não pode ser forçado, mas se realiza à medida que o ser alcança novos patamares na compreensão da realidade das coisas. Preocupado especialmente

¹²²122 PLATÃO, *Rep.* 518 c-d.

com a formação do ser autônomo, não se prende às convenções sociais de uma época, busca a ética, a excelência, sua reflexão e vida foi em defesa da conquista desses valores, no plano individual e coletivo.

Essa é a tarefa que nos é imposta incansavelmente pela educação hoje, o desejo de nos tornar cada vez melhores, para ensinar e aprender com paixão e rigor, cultivando a razão, o pensamento, a dúvida, a reflexão diante das questões não só da educação, mas do sentido da vida.

O maior legado que Platão nos deixou foi o exemplo de uma postura ética, comprometida com a verdade, o homem e a sociedade. Uma concepção de educação que vai além da esfera do particular e envolve a contemplação, a teoria em si, bem como uma mudança de postura e atitude diante da vida.

O mito em Platão representa um momento na história da filosofia em que a compreensão da realidade abrange a totalidade da existência, na possibilidade concreta de entender a alma humana, a justiça, a *pólis*, o Bem.

Na história, a transformação é sempre um processo lento e gradativo. A passagem de uma forma de pensamento fundada na explicação mitológica, na vontade dos deuses, para uma reflexão racional da existência não acontece bruscamente. Essa passagem não se dá por inteiro, mas como um movimento de transformação que não acontece como se nos deslocássemos de um lugar para outro, mas, num trabalho lento de mudança de mentalidade, de idéias, de formas de existência em que *theoría* e *práxis* se fazem diferentes e inseparáveis. Esse trabalho foi se constituído ao longo da história na Grécia e a importância do mito na obra de Platão é prova evidente da sensatez de seu espírito e de sua relação de intimidade com a *pólis*, sua cultura e suas práticas existenciais, bem como do movimento constitutivo de sua reflexão.

O homem não joga fora sua história, seu passado como algo que não lhe serve mais. O passado deixa marcas significativas, que nós mesmos construímos e que revelam significados socialmente elaborados que passam a compor nosso modo de existir, de nos humanizarmos no mundo em que vivemos.

Os gregos de modo geral não abandonaram o mito. A filosofia não é a evolução do pensamento mitológico, não está contida no mito como potencialidade, progresso. Ao mesmo tempo não é o resultado da evolução das ciências dos povos antigos. Apesar de receber influência desses povos, os gregos vão muito, além disso, questionaram esses conhecimentos e demonstraram teoricamente suas idéias, sua compreensão. Aquilo que parecia ser a mesma ciência, quando chega à Grécia é submetido à demonstração. A história da filosofia é permanente recriação do que se tem e invenção do novo num processo dialético profundamente marcado pela imaginação.

Há um processo de secularização, de laicização da perspectiva religiosa, de desacralização do pensamento mítico, que vai sendo compreendido de forma diferente em cada momento da história e se construindo como diferente do que existe. O rompimento se dá, nesse sentido, em prol de uma fidelidade a algo que está se constituindo num movimento de ruptura e continuidade. Na *pólis* Atenas de Platão a Aristóteles coexistem elementos do período micênico, crenças, costumes, valores, práticas sociais, e tudo isso compõe a cultura e o pensamento do povo grego.

O homem é uma totalidade, razão, emoção, crença, imaginação. O imaginário na Grécia Antiga enraíza-se profundamente na tradição e, ao exteriorizá-la nas práticas culturais pelo teatro, por exemplo, o homem cria e recria seus significados, negando a realidade e ao mesmo tempo construindo a possibilidade da mudança na mentalidade e na vida cotidiana.

Os mitos estavam presentes na Grécia Antiga como estão presentes no mundo moderno, em suas mais variadas manifestações. O mito do cientificismo e do filosofismo que crê na ciência pura e abstrata é um bom exemplo da recriação dos mitos na Modernidade.

Não existe vida sem crença e os mitos como representação imaginária da vida que a racionalidade não é capaz de explicar dão sentido à nossa existência humanizando os homens e elevando-os acima da materialidade na possibilidade de construção de uma outra realidade, imaginada, pensada, vivida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É de toda a necessidade, continuou, que tudo o que o filósofo elogia, o amigo da razão, seja verdadeiro.

Assim, das três espécies de prazer, o mais agradável é o que corresponde à parte da alma com a qual conhecemos, como a mais doce vida, é a de quem se deixa comandar por essa parte.

Vivemos em uma época em que virtudes como a coragem, a honestidade e a lucidez quase não têm mais sentido e importância. Nossa sociedade, feita de exibição e indiferença, substitui valores e normas por “nível de vida e por bem-estar”,¹²³ do ponto de vista do consumo. Já não se põe em questão o sentido da existência humana, da vida privada e coletiva, da política, da família, das relações sociais. Como afirma Castoriadis, *o homem contemporâneo comporta-se como se a existência em sociedade fosse uma odiosa obrigação, que só uma infeliz fatalidade o impedisse de evitar*¹²⁴.

Uma sociedade marcada pela banalização de tudo o que dá sentido a vida não é capaz de conduzir os homens a um nível elevado do pensamento e da ação. Banalizam-se os valores, os sentimentos, as idéias, a educação, a família, a vida humana, tudo vira pó. Nada mais nos espanta, nada mais nos provoca indignação e a vida em comunidade, *koinonía*, no sentido grego, se degenera se degrada continuamente.

Com a cultura e a formação humana não acontece diferente, assistimos a uma profunda banalização da cultura e da educação, ninguém mais se interessa pela educação do ser, alunos e professores não buscam o sentido da formação humana, as práticas, conceitos e idéias se perpetuam na eterna produção e reprodução do senso comum. Assistimos a uma completa inversão de valores em que os costumes comuns se diluem em um processo de massificação coletiva que desqualifica a tradição e se perde na busca de uma singularidade homogenia.

¹²³ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto. A ascensão da insignificância*. 2002, p. 18.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 22.

Nesse contexto a tradição é legada à indiferença em nome do progresso de uma nova era em que o capital é o norte, o indivíduo é o guia e os valores são o dinheiro e o lucro, já que o paradigma da vida social é enriquecer.

Nessa sociedade pensar a respeito do sentido da formação humana é dispensável, sobretudo, a partir dos conceitos construídos na Antiguidade grega. É ainda, totalmente inútil do ponto de vista do capital, preocupar-se com a humanização do homem, é perder tempo no mundo tresloucado pela miséria psíquica e moral de seu povo.

Ainda assim, existem os que diante desse turbilhão de futilidades, ilusões e máscaras, buscam conhecer a essência, aquilo que é em si. Pela criação imaginária, é possível construir outras significações que ultrapassem o imediato e superem a esfera da aparência. Castoriadis afirma que *a história humana, assim com as diversas formas de sociedade que conhecemos nessa história, é essencialmente definida pela criação imaginária*¹²⁵. Não apenas no contexto do fictício ele explica, mas do sentido, do significado, da construção simbólica.

A sociedade se constitui a partir do sentido, das significações imaginárias socialmente construídas que orientam a vida privada e coletiva. Tudo o que vemos e sentimos no mundo é carregado de significados, dizem algo sobre a relação que os homens estabelecem entre si, suas crenças, idéias, atitudes e valores, por isso são constitutivos e constituídos na vida em comunidade, dizem respeito à formação humana de um povo em determinado contexto. Como explica Castoriadis:

A sociedade não é jamais uma coleção de indivíduos efêmeros, substituíveis, vivendo em um dado território, falando a mesma língua, praticando “exteriormente” os mesmos costumes. Ao contrário, esses indivíduos “pertencem” a esta sociedade *porque* eles participam de suas significações imaginárias sociais, de suas “normas”, “valores”, “mitos”, “representações”, “projetos”, “tradições”, etc. e porque eles partilham (quer saibam eles ou não) a vontade de ser dessa sociedade e de fazê-la ser continuamente¹²⁶.

¹²⁵ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto. A ascensão da insignificância*. 2002, p. 183.

¹²⁶ IBIDEM, p. 20 (Grifado no original).

Este trabalho foi escrito a partir da necessidade de arrancar-se da esfera do aparente para compreender o processo de formação do homem grego a partir de seus conceitos e significados imaginários. E foi conhecendo parte da cultura desse povo singular na história do Ocidente que encontramos nos mitos da Antiguidade elementos que nos provocam o pensamento e as idéias em todos os tempos.

Com os gregos, aprendemos a cultivar a tradição. Pelo mito o homem grego educa, compartilha vivências, constrói o imaginário social, os mitos são como a memória social que assegura a reprodução dos comportamentos, a coesão e a unidade da vida coletiva. O mito como forma de expressão do imaginário coletivo é um saber partilhado e implícito pelo qual o grupo social mantém a sua identidade e expressa suas opiniões, seus cantos, seus relatos e suas histórias, é palavra falada. O mito é, antes de tudo, um discurso humano, palavra, o elo que liga o sentido à existência, o signo ao significado.

Pela palavra a razão toma forma, se estrutura como modo de pensamento passível de demonstração, no momento em que a vivência do público se torna paradigma de vida coletiva e o discurso, a expressão viva da experiência política. Nesse terreno propício à fertilização da nova forma de mentalidade sustentada no *lógos*, vemos despontar a filosofia como um novo jeito de compreender as coisas da existência humana.

Entendemos, assim, que o movimento de passagem do pensamento mítico para o racional não se deu por inteiro. Esse é um movimento de transformação que não acontece como se nos deslocássemos de um lugar para outro de forma imediata, mas como um processo de mudança de mentalidade, gradativa e contínua em que o velho está presente no novo, existindo ao mesmo tempo ruptura e continuidade, mas aquilo que continuou, continuou como diferente, portanto se fez outro, mudou, e carregou marcas, história de vida social.

O mito como expressão viva do imaginário é marcante em todas as sociedades e em todas as épocas, o homem é um ser que crê, a imaginação é, portanto, profundamente humana. A ficção, o desejo, o medo, o sonho nos leva ao

mundo do desconhecido, do mistério, do que dá sentido à existência humana e isso não pode ser esquecido, pois o homem não abandona o imaginário inerente ao ser, à existência pessoal e coletiva. Os mitos estão presentes na sociedade, sob diferentes formas em diferentes momentos, pois a vida é a possibilidade de erupção do novo e conseqüente vislumbrar de novas construções no plano da liberdade e do pensamento.

Por essa razão o mito se faz profundamente educativo ele é capaz de suscitar a criação, não apenas no sentido do fictício, mas no sentido do que Castoriadis conceitua como o “imaginário instituinte” que dá sentido a todas as ações na esfera do humano. Diz ele:

[...] essas formas, criadas por cada sociedade, fazem existir um mundo no qual essa sociedade se inscreve e ocupa um lugar. É por meio delas que a sociedade constitui um sistema de normas. De instituições no sentido mais amplo do termo, de valores, de orientações, de finalidades, tanto na vida coletiva como da vida individual.¹²⁷

Daí a importância de pensar, criar e recriar a vida coletiva. Preocupar-se com as questões fundamentais da vida, na perspectiva concreta de se construir uma existência livre e autônoma nos planos individual e coletivo.

O teatro nesse sentido pode ser um exercício fundamental à compreensão e a crítica das instituições. Foi pela tragédia e pela comédia que o homem grego pôs os problemas da cidade em evidência, levou a público a desestruturação social que a cidade enfrentava, desvelou o conflito. Diferentemente a nossa sociedade preza pela negação do conflito, a tentativa de mediação dos interesses acaba por gerar o aparente contentamento, quando na verdade o que temos é um conformismo generalizado que imobiliza o pensamento e a ação. Uma atitude extremamente deseducadora em que se perde a capacidade criadora que dá sentido a existência humana.

O teatro que se realiza no centro da cidade de Atenas torna-se instância privilegiada de formação, interroga o saber e o agir propriamente humano na vida

¹²⁷ CASTORIADIS, Cornelius. Idem, p.183.

privada e coletiva. Realiza-se como obra de cultura, portanto, de criação do que não existe mais é perfeitamente possível de se construir.

É preciso antes de tudo compreender a formação como obra de cultura, criação, em que o homem se faz homem e se distingue dos outros animais como explica Vaz:

O homem se realiza como homem e emerge para o espaço humano da consciência de si mesmo, no exercício de ato de criação cultural, ou de compreensão da obra de cultura: tal a dimensão específica de sua presença no mundo¹²⁸.

É desse modo que o homem se constitui como um ser histórico-cultural em um processo de formação contínuo e inesgotável que se realiza durante toda existência e em todas as instâncias.

Preocupar-se com a formação humana a partir dos gregos é um exercício que nos provoca a reflexão sobre o sentido e a gênese da educação de todos os tempos. Em *A República* de Platão vemos a construção de uma teoria da educação que se realiza como conversão, mudança radical na esfera dos valores, que dão outro sentido à existência humana, no plano da cidade e do cidadão bem como das coisas, enfim, uma verdadeira conversão e nos leva a pensar os problemas da vida individual e coletiva que ainda estão postos para nós na contemporaneidade até porque, fazem parte do *ágon* necessário e constitutivo de cada *pólis* em cada contexto histórico.

A República de Platão não é uma utopia. Platão trabalha na perspectiva do ser, daquilo que é, da verdade em si. Constrói um paradigma do qual a cidade pode vislumbrar para se construir permanentemente no que ela deve ser. A construção de uma outra sociedade é algo que se impõe a nós a todo instante porque é bom e necessário e, portanto, todo aquele que ama a cidade, deve construí-la com justiça a partir de um paradigma elevado.

Na Grécia Antiga ser cidadão, político, cumpridor de suas funções cívicas implica necessariamente, o respeito as tradições. Excluir-se das práticas, mitos e

¹²⁸ VAZ, Henrique de Lima. *Cultura e universidade*. 1996, p. 05-06.

ritos sociais é excluir-se da sociedade e romper os laços de pertencimento que traduzem o ideário de vida em comum.

Para Platão a formação do homem se vincula a sua realização como cidadão e a *Paidéia*, processo lento e doloroso de auto educação fundada na excelência moral que visa, sobretudo, formar o homem da e para a *pólis*, bem diferente do que hoje compreendemos por *formação do cidadão crítico reflexivo*, aquele que conhece o direito privado e age em defesa de seu patrimônio, garantindo a sua segurança e a sua propriedade.

Para o grego a cidade está acima de cada cidadão individualmente ela é o sustentáculo, a unidade indivisível que assegura a existência de todos e de cada um, cometer uma injustiça contra um cidadão é lesar a cidade e provocar o desequilíbrio que degenera a vida de todos ao mesmo tempo, por isso Platão preocupado com a formação humana questiona a cidade e suas instituições construindo um paradigma de excelência para a vida em comunidade.

O sentimento de pertencer a uma determinada comunidade, participar de seus mitos e ritos, inspira no homem a segurança social necessária à conquista de uma vida virtuosa, sábia e equilibrada. Daí o sentido e a necessidade de se fortalecer o vínculo com a tradição, com os costumes, mitos e ritos de nossa cultura em qualquer tempo e em todos os momentos compreendendo o processo de formação humana para além da mera e empobrecida escolarização como algo que eleva o homem e a cidade ao mundo perene dos valores do espírito que nos torna qualitativamente melhores, virtuosos e humanos. E isso nós ainda precisamos aprender com os gregos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2002, v. 2.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, v. 2.

_____. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Teatro grego: origem e evolução*. São Paulo: Ars Poética, 1992.

_____. *Mitologia Grega*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, vol. 2.

BRUNA, Jaime. *Teatro grego*. 2. ed. São Paulo: Cultrix.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do Labirinto. A ascensão da insignificância*. Trad. Regina Vasconcelos. São Paulo: Paz e Terra, 2002, v. 4.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Companhia da Letras, 2002, v. 1.

_____. *Convite a Filosofia*. 12. ed. São Paulo: Ática, 1999.

COÊLHO, Ildeu Moreira. Glossário de Termos Gregos. 2005.

_____. Teoria, prática e formação de professores. *Educativa*, Goiânia, v. 7, n.2, p. 207-229, jul./dez. 2004.

FINLEY, M.I. (org.) *O legado da Grécia. Uma nova avaliação*. Trad. Ivete Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Ed. UNB, 1998.

GASSNER, John. *Mestres do teatro I*. Trad. Alberto Guzik e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1974.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Osvaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1963.

HAUAISS, Antônio. (org.) Minidicionário da língua portuguesa. – 2.ed. rev. e aum. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 726

JAERGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LESKY, Albin. *A Tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. 5. ed. São Paulo: EPU, 1990.

MARGOT, Berthold. *História Mundial de Teatro*. Trad. Maria Paula V. Zurawski. São Paulo: Perspectiva, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dário. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990, v. 1 (Coleção Filosofia).

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: II. Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Paulo: Loyola, 1994, vol. 2 (Série História da Filosofia).

_____. *O saber dos antigos: Terapia para os tempos atuais*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PLATÃO. *A República ou: sobre a justiça. Gênero político*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Ricardo Reis*. Org. Manuela Parreira da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. 10ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

VAZ, Henrique de Lima. *Cultura e universidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

VERNANT, Jean-Pierre. NAQUET. Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga II*. Trad. Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Difel, Edusp, 1973.

___ *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

___ *Entre mito e política*. Trad. Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

___ *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 13 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

___ *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myrian Campello. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.