

**ULISSES E O PERSONAGEM DO LEITOR NA *REPÚBLICA*:
REFLEXÕES SOBRE A IMPORTÂNCIA DO MITO DE ER PARA
A TEORIA DA MIMESE ***

DAVID BOUVIER

*Département de Sciences de l'Antiquité
Université de Lausanne*

No “pequeno mundo”¹ que os diálogos de Platão põem em cena, Sócrates é exclusivamente um homem da palavra. Ele fala, coloca questões, escuta e responde, mas não o vemos quase nunca escrevendo, ou lendo um texto que ele tivesse anteriormente escrito. Ao contrário, nesse mundo que ele cria e onde ele dá a palavra a tantos personagens, Platão renuncia a se atribuir um lugar e fazer ouvir sua própria voz². O “eu” dos diálogos platônicos remete sempre a outros, nunca ao autor. Sabe-se quem fala com quem, como os discursos de um são ditos pela voz de outro, mas não se sabe nunca nem como, nem por que Platão quis transcrever tudo. Sua escrita não explica como encontrou a voz de Sócrates³. Platão se pretendeu exterior ao mundo que ele descreveu para se ater exclusivamente a seu papel de escritor. Tal como é suposta pelo *corpus* dos diálogos ditos socráticos, a complementaridade de Sócrates e Platão é perfeitamente simétrica: um Sócrates que fala sem nunca escrever e um Platão que escreve sem nunca fazer ouvir sua voz. Pensada segundo as diferentes modalidades nos diversos diálogos de Platão, essa complementaridade da voz e da escrita termina na *República* com um questionamento acerca do estatuto do leitor. Se ele continua implícito, o problema de uma relação entre o livro e a realização da cidade ideal, por outro lado, é subjacente ao projeto do diálogo.

^{*}As idéias expostas neste estudo foram objeto de três conferências: na Universidade de Chicago em maio de 1994, na Universidade Federal do Rio de Janeiro e na de Juiz de Fora em outubro de 2000. Agradeço pelos preciosos comentários a todos os interlocutores, tais como Laura Slatkin, Helen Bacon, James Redfield, Maria das Graças de Moraes Augusto e Neiva Ferreira Pinto.

¹Sobre esse “pequeno mundo”, cf. VIDAL-NAQUET, P. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990, p. 116-117.

²Chegando ao ponto de falar de si mesmo na terceira pessoa; cf. PLATÃO. *Fédon*, 59b.

³Ao contrário de Euclides, que explicita a maneira de retranscrever seus encontros com Sócrates; cf. PLATÃO. *Teeteto*, 143a et seq.

1 *O livro como novo instrumento da cultura grega*

É preciso aqui lembrar que a época de Platão é a de uma mutação fundamental que conduz progressivamente ao advento do livro. Após ter conhecido uma difusão essencialmente oral durante vários séculos, a cultura poética e literária implica, cada vez mais, no IV século, a passagem para a escrita. Se ele continua a ir ao teatro e a escutar os rapsodos, o cidadão ateniense também começa a ler obras escritas ou recopiadas a mão sobre rolos de papiro⁴. Sem imprensa, os exemplares de uma mesma obra permanecem muito pouco numerosos e sua difusão não pode ser senão extremamente lenta. Todavia, o comércio de “livraria” existe e a posse de um “livro” torna-se coisa comum⁵; os “intelectuais” que possuem bibliotecas não são mais raros e, se o leitor voraz é mal visto⁶, a prática da leitura não deixa, no entanto, de se expandir.

O leitor moderno está habituado demais a ler para conseguir imaginar quais poderiam ser os sentimentos dos primeiros leitores gregos em uma sociedade que descobria o livro. A aparição de uma nova tecnologia tem sempre algo de mágico. É conhecida a anedota dos primeiros espectadores de cinema que tiveram medo durante a projeção de um filme que mostrava de frente a chegada de um trem; é conhecido hoje aquele fenômeno de fascinação hipnótica que experimentam, ao entrarem no mundo virtual dos jogos de informática, alguns usuários que vêem se confundirem os limites entre o real e a ficção. Errar-se-ia ao subestimar o encanto alienante que podia produzir, em um público pouco habituado, a leitura de uma obra tão longa quanto a *República*.

2 *A República ou a aventura de uma leitura*

A *República* é um monólogo no qual Sócrates relata no estilo direto a discussão que ocorreu na véspera na casa de Céfalo. O leitor é assim confrontado com o paradoxo de uma escrita que o obriga a ler o relato de

⁴ Para testemunhos antigos sobre a prática da leitura na Grécia do fim do V e começo do IV séculos, cf. EURÍPIDES. *Hípólito*, 856-865; ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*, 188-9; *Nuvens*, 18-20; *Rãs*, 52; 1109-1114; PLATÃO. *Protágoras*, 325e-326a; *Fedro*, 230e; DEMÓSTENES. *Contra Macartatus*, 18. Cf. também KENYON, F. G. *Books and readers in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1951 e HARVEY, F. D. Literacy in the Athenian Democracy. *Revue des Etudes Grecques*, Paris, v. 79, p. 585-635, 1966.

⁵ Sobre a existência de bibliotecas privadas na Atenas dos V e IV séculos, cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 943; 1409 e XENOFONTE. *Memoráveis*, IV, 2, 10. Sobre esses aspectos da difusão do livro e da leitura na Grécia Clássica, cf. TURNER, E. G. I Libri nell'Atene del V e IV secolo a. C. In: CAVALLO, G. (Ed.). *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Roma: Laterza, 1977. p. 5-24; KLEBERG, T. Commercio librario ed editoria nel mondo antico. In: CAVALLO, 1977, p. 27-80 e CANFORA, L. Le biblioteche ellenistiche. In: CAVALLO, G. (Ed.). *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*. Roma: Laterza, 1988. p. 5-28.

⁶ XENOFONTE. *Memoráveis*, IV, 2, 7-8.

uma conversação oral. No início do IV século, para a maioria dos cidadãos, é uma experiência nova ouvir sua própria voz reproduzir não um fragmento, mas todo o desenvolvimento do pensamento de um terceiro. Desenrolando o papiro de uma obra como a *República*, o leitor do IV século descobria de repente que sua própria voz podia levar, como se fossem seus, os pensamentos de um Sócrates ou as críticas acerbas de um Trasímaco⁷. As recitações de cantos épicos, a poesia coral, os espetáculos trágicos se inscreviam nos contextos religiosos e rituais que supunham relações bem definidas entre os heróis evocados, os atores da performance e o público. Escutar a voz de um aedo inspirado pelas Musas no festival das Panatenéias ou olhar um ator mascarado na cena trágica durante as Grandes Dionisíacas é uma coisa⁸; assumir você mesmo, durante várias horas, em voz alta e num contexto privado, a leitura de um texto no estilo direto é outra coisa. A leitura supunha uma situação psicológica ainda mal conhecida, que podia fascinar tanto quanto inquietar. Aonde podia levar o uso tão prolongado de um “eu” remetendo a Sócrates ou a Trasímaco?

Platão foi um dos primeiros escritores a compreender que o livro podia transformar toda a relação do indivíduo e da coletividade com o saber e a cultura⁹. Na *República*, essa tomada de consciência é fundamental. Se, na ficção do diálogo, Sócrates se satisfaz com a qualidade de seus interlocutores¹⁰, Platão parece ter em vista um leitor mediano, mas que ele conseguiria despertar para responsabilidades tanto filosóficas quanto políticas. Nesse sentido, pode-se dizer que a escrita do diálogo supõe, na *República*, uma aventura da leitura¹¹.

3 A armadilha de Trasímaco e a alusão a um leitor mediano

A primeira impressão do leitor da *República* poderia ser um

⁷ O recurso a um escravo leitor é atestado (cf. PLATÃO. *Teeteto*, 143c), mas o cidadão grego praticava também correntemente a leitura solitária; cf., por exemplo, ARISTÓFANES. *Rãs*, 52. Para uma prática da leitura silenciosa, cf. KNOX, B. M. W. Silent reading in Antiquity. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Durham, v. 9, p. 421-435, 1968, e SVENBRO, J. L'invention de la lecture silencieuse. In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Ed.). *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil, 1997. p. 47-77.

⁸ Certamente o ator trágico já tinha realizado essa experiência encarnando figuras mais terríveis que Trasímaco, mas ele levava uma máscara e sua recitação estava inserida num contexto religioso e ritual bem definido. Lembremos também que a tragédia grega ignora a idéia de interpretação no sentido em que a entendemos; cf. LANZA, D. Il percorso dell'attore. In: MOLINARI, C. (Ed.). *Il Teatro greco nell'età di Pericle*. Bologna: Il Mulino, 1994. p. 297-311. Ver, especialmente, p. 307.

⁹ Ver, sobre o assunto, a obra doravante clássica de HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1963; bem como CERRI, G. *Platone sociologo della comunicazione*. Milano: Il Saggiatore, 1991, p. 77-128.

¹⁰ PLATÃO. *República*, 450b.

¹¹ Cf. *infra* a relação estabelecida entre Ulisses e o leitor no mito de Er.

sentimento de frustração. Ele se encontra implicado num diálogo onde ele não pode intervir diretamente. Ele lê e escuta Sócrates, que conduz o debate, ouve suas questões, mas não pode nunca respondê-las diretamente. A cada vez ele deve tornar sua a resposta do interlocutor posto em cena no diálogo. A progressão da leitura o obriga a sacrificar ou a conformar suas próprias respostas à dos personagens de Platão. A cada vez que ele poderia formular uma resposta diferente, o leitor se frustra por não saber qual rumo seu próprio ponto de vista poderia dar ao debate. Para progredir em sua leitura, ele deve se esquecer de sua própria maneira de pensar e violentar seu próprio caráter para continuar a assumir as diferentes posições de todos os interlocutores de Sócrates, começando, no livro I, pelo acalorado Trasímaco, semelhante a um “animal selvagem” (θηρίον)¹², que sustenta a tese da superioridade da injustiça em relação à justiça.

É claro que um leitor que não se reconhecesse nunca nas respostas dos personagens logo interromperia sua leitura, a não ser que fosse a ela obrigado por outras razões. O genial Platão limita, então, ao máximo esse sentimento de frustração, atribuindo aos interlocutores de Sócrates respostas lógicas e às vezes triviais que, estatisticamente, têm mais chance de corresponder àquelas que um leitor comum formularia. A dinâmica da *República* supõe, assim, um jogo de identificação que se inicia com uma adesão preliminar ao ponto de vista de Trasímaco e se encaminha para um reconhecimento da tese de Sócrates. No debate do livro II, os personagens de Gláucon e Adimanto desempenham, nesse sentido, um papel intermediário interessante. Observando que a argumentação de Sócrates se opõe à opinião “da maioria” (οἱ πολλοί)¹³, e retomando, para reforçá-los, os argumentos de Trasímaco, os dois irmãos reabrem o debate nuançando-o e denunciando uma demonstração, a seus olhos, insuficiente. Sua intervenção obedece à estratégia de Platão de conduzir seu leitor a uma progressiva aceitação do ponto de vista de Sócrates, e isto para alcançar a felicidade inerente à prática da justiça. A intenção da *República* será melhor realizada se o leitor tiver então a impressão, desvencilhando-se do ponto de vista de Trasímaco, de uma conversão ou transformação de seu pensamento. A tentação de uma identificação com o ponto de vista de Trasímaco é, nesse sentido, a primeira prova imposta ao leitor. Não se ficará surpreso, então, ao se verificar que os

¹² PLATÃO. *República*, 336b5.

¹³ PLATÃO. *República*, 358a4.

interlocutores do debate vão muito rapidamente abordar uma questão relacionada diretamente com o problema da identificação.

4 A fragilidade da alma e o poder da poesia

No início do livro II, o debate é, portanto, reaberto. Para colocar a questão de um ângulo diferente, Sócrates escolhe examinar como justiça e injustiça se formam numa cidade e, com esse fim, ele começa a construir, em discurso, a cidade que lhe servirá de modelo e que se tornará a cidade modelo. A educação dos guardiões previstos para defender a cidade constitui um problema maior. Centrada sobre o ensinamento dos poetas, a educação tradicional deve ser submetida a um exame crítico. É todo o dossiê da educação e do papel mais geral da poesia que Sócrates abre aqui.

O ponto essencial é que a alma, se ela é imortal, não possui, entretanto, um caráter definitivamente adquirido e fixo, mas se revela frágil e influenciável. Sócrates insiste: é sobretudo quando o indivíduo é ainda “jovem e tenro [νεῦ καὶ ἀπαλῶ] que se o molda [πλάττεται] e que se o marca melhor com a impressão [τύπος] que se lhe quer dar [ἐνσημῆνασθαι]”¹⁴. Eis por que a educação é primordial: ela não educa apenas o indivíduo; ela o “forma” no sentido primeiro do termo. Considerando o efeito particular que a poesia exerce sobre a alma¹⁵, Sócrates recomenda uma legislação sobre o conteúdo das fábulas para evitar que as crianças não recebam “em suas almas [ἐν ταῖς ψυχαῖς] opiniões [...] contrárias àquelas que elas deverão ter [...] quando forem grandes”¹⁶. Do mesmo modo será recomendado às mães e às mães que contem às crianças apenas as fábulas retidas pelo programa de Sócrates, a fim de “moldar suas almas [πλάττειν τὰς ψυχὰς] com essas histórias [μύθοις] bem mais do que elas o fazem pelos corpos com suas mãos”¹⁷. E o que vale para as crianças vale também para os adultos. Nem Homero nem Hesíodo devem, portanto, escapar de uma crítica cerrada quanto ao conteúdo de seus poemas. A escuta de sua poesia poderia acarretar graves conseqüências para a alma e para a própria identidade daquele que os escuta. Até aqui o leitor da *República* não toma ainda nenhum cuidado com a eventual influência do texto que lê. Mas as coisas vão rapidamente se complicar.

¹⁴ PLATÃO. *República*, 377b.

¹⁵ PLATÃO. *República*, 376e.

¹⁶ PLATÃO. *República*, 377b7-8.

¹⁷ PLATÃO. *República*, 377b-c.

5 Da poesia mimética à leitura mimética

Após examinar a quais tipo de discurso poetas e mitólogos devem se ater, Sócrates passa ao exame da forma poética para distinguir três formas de narração: a “narração simples” (ἀπλῆ διήγησις), o “gênero mimético” (διὰ μιμήσεως) e o gênero misto que mistura narração simples e mimese¹⁸. Sócrates é aqui perfeitamente claro: há narração simples quando o poeta conta sua história no estilo indireto e mimese quando ele profere diretamente as palavras de um ou outro de seus personagens. Na *diégēsis* simples, ele fala “em seu próprio nome”: αὐτός¹⁹; “ele não se empenha em desviar a atenção como se aquele que falasse fosse outro além de si mesmo”²⁰. Por outro lado, quando ele recorre à forma mimética, ele fala “como se fosse outro” (ὡς τις ἄλλος ὢν)²¹; “tornando sua linguagem semelhante” à do personagem que ele faz falar, como se ele “se escondesse a si mesmo” (ἑαυτὸν ἀποκρύπτειτο)²². E é Sócrates quem constata que “tornar-se a si mesmo semelhante [ὁμοιοῦν ἑαυτόν] a outro, seja pela voz, seja pela atitude, é imitar [μιμῆσθαι] aquele a quem se torna semelhante”²³.

Após essa definição, a seqüência da demonstração de Sócrates é marcada por um curioso deslize. Como ele havia anteriormente tratado dos efeitos do assunto das fábulas sobre a alma da criança e do adulto no caso de uma escuta²⁴, a lógica seria que Sócrates examinasse em seguida o efeito do discurso mimético, tal como ele acaba de definir, sobre a alma do ouvinte. Mas, de uma maneira um pouco surpreendente, ele evita precisamente essa questão²⁵, para tratar simplesmente das diferentes atividades que o guardião deve ou não imitar²⁶.

Postulando que não se deve imitar várias coisas, mas apenas uma só, Sócrates insiste para que o futuro guardião nunca imite nada além das únicas qualidades que ele deve adquirir desde a infância: “coragem, temperança, piedade, grandeza de alma do homem livre e toda qualidade semelhante”²⁷.

¹⁸ PLATÃO. *República*, 392c et seq.

¹⁹ PLATÃO. *República*, 393a6.

²⁰ PLATÃO. *República*, 393a6-7.

²¹ PLATÃO. *República*, 393c1.

²² PLATÃO. *República*, 393c10.

²³ PLATÃO. *República*, 393c5-6.

²⁴ PLATÃO. *República*, 377b; d; 378e.

²⁵ Em 401d e 411, ele se interessa pelo efeito dos ritmos e da harmonia sobre a alma do ouvinte. Essa mesma questão só será resolvida no livro X, 605c10-d5.

²⁶ PLATÃO. *República*, 395b-c.

²⁷ PLATÃO. *República*, 395c3-5.

Ele evitará, por outro lado, realizar (ποιεῖν) e imitar (μιμεῖσθαι)²⁸ as qualidades contrárias “por medo de receber dessa imitação alguma coisa da realidade [τοῦ εἶναι]”²⁹. É que, constata Sócrates, “as imitações [αἱ μιμήσεις], iniciadas desde a infância e prolongadas em seguida, se estabelecem como hábitos [ἔθη] e tornam-se uma segunda natureza [φύσιν] para o corpo, a voz e o pensamento”³⁰. A frase é primordial: a mimese pode conduzir a uma transformação da pessoa; a imitação supõe uma adequação ao modelo que pode, com o tempo, marcar de maneira definitiva a alma do imitador.

O argumento é muito forte, mas o curioso nessa concepção, já o disse, é que Sócrates fala do guardião como se ele “representasse” (ποιεῖν) ou “imitasse” (μιμεῖσθαι), ele próprio, as diferentes ações ou figuras evocadas; como se ele fosse um poeta-imitador e não um simples ouvinte³¹. Ora, desde 376c, o debate se volta para a educação do guardião, sobre o conteúdo e a forma dos textos que ele deverá ou não escutar. Pode-se então, em se inspirando no *Íon*, supor que os procedimentos de identificação mimética são os mesmos para o enunciador e para o ouvinte, se o ouvinte de um poema termina sempre por se assimilar ao enunciador? Mas, então, por que Sócrates não o diz explicitamente, e por que ele não se empenha em demonstrar esse mecanismo de assimilação que não é evidente? A questão não mudará tampouco a interpretação da totalidade da teoria da mimese, mas ela não é menos importante para se compreender a estratégia do discurso platônico que tira partido desse deslize para alargar o ponto de vista.

Buscando sua demonstração, Sócrates passa, efetivamente, do caso particular do guardião para o de um “homem que tem o senso da justa medida” (μέτριος ἀνὴρ)³², uma figura mais suscetível de corresponder à identidade do leitor. Sócrates formula então uma primeira conclusão cujo valor geral deve ser sublinhado: numa narração (ἐν τῇ διηγήσει), o homem comedido (μέτριος ἀνὴρ) consentirá em repetir as palavras ou a ação de um homem de bem (ἀγαθῶν), “como se ele fosse esse mesmo homem [ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος] e sem se envergonhar de tal imitação”³³. Por outro lado, ele se recusará a “modelar-se

²⁸ PLATÃO. *República*, 395c6.

²⁹ PLATÃO. *República*, 395c7.

³⁰ PLATÃO. *República*, 395d2-3.

³¹ A esse respeito, notar-se-á a sutil mudança do verbo πράττειν, em 395c3, para o verbo ποιεῖν, em 395c6.

³² PLATÃO. *República*, 396c5.

³³ PLATÃO. *República*, 396c4.

e assimilar modelos de homens piores que ele” (αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάσθαι εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους)³⁴. O alargamento da concepção permite então a Sócrates voltar ao caso do poeta, integrando-o na categoria mais geral dos oradores³⁵ e contadores, e opondo o bom narrador ao mau. O mau orador é aquele que se deixa levar e imita tudo – ruído do vento, relâmpago, instrumentos de música, berros dos animais – para agradar a um largo público que prefere as narrativas misturadas e ricas em imitações variadas³⁶. A conclusão final é então irrevogável: a cidade modelo não poderia reter “esse homem hábil em tomar todas as formas e em imitar tudo”, pelo menos “se ele viesse para cá para se apresentar em público e recitar seus poemas”; por outro lado, ele necessitará “de um poeta [ποιητῆ] e de um contador [μυθολόγῳ] mais austeros e menos agradáveis, mas capazes de imitar a linguagem [λέξι] do homem correto [επεικούς]”³⁷.

Nessa parte do livro III, a análise dos processos psicológicos implicados pelo discurso mimético parece ser feita apenas em relação ao enunciador. A análise esperada sobre os processos de identificação miméticos do ouvinte foi substituída por uma análise que se volta para a figura do poeta imitador, julgado segundo os critérios que se revelam válidos para todo orador ou todo enunciador – uma generalização tornada possível pelo mencionado deslize³⁸. Por que, em se tratando do texto mimético, o caso do ouvinte não foi mais bem isolado e distinguido daquele do enunciador?

Num estudo recente onde ele considera essa passagem, S. Halliwell percebe o problema e o resolve observando que o texto se torna muito mais claro se se aceita considerar que Sócrates está atento, nesse desenvolvimento, ao caso de um guardião leitor³⁹. No caso de uma leitura privada, a distinção entre enunciador e ouvinte perde toda a pertinência, uma vez que todo leitor é também necessariamente ouvinte de sua própria voz⁴⁰. A imagem de um

³⁴ PLATÃO. *República*, 396d9-e1.

³⁵ Cf. ῥήτορος em PLATÃO. *República*, 396e10.

³⁶ PLATÃO. *República*, 397d7.

³⁷ PLATÃO. *República*, 398b1-2.

³⁸ Poder-se-ia notar que Sócrates se contenta em considerar como, em sua vida cotidiana, o guardião pode ser levado a repetir histórias de pessoas que ele encontra; mas então, novamente, afasta-se muito do tema da passagem, que trata da influência e do papel dos poetas sobre seu público.

³⁹ HALLIWELL, S. The *Republic's* Two Critiques of Poetry. In: HÖFFE, O. (Ed.). *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie Verlag, 1997. p. 313-332. Cf. p. 322: “Plato suggests, we might say, that ‘reading’ dramatic poetry is always a kind of acting”.

⁴⁰ Não estou certo de que seja necessário aqui distinguir entre o caso da leitura em voz alta e da leitura silenciosa. Para o mecanismo psicológico, é o uso mental do “eu” que me parece determinante.

guardião que reproduz voz e barulhos de todo tipo é sobretudo convincente se se o imagina lendo em voz alta. S. Halliwell tem razão, mas ainda é preciso se perguntar por que Sócrates apenas sugere o que poderia ter sido dito mais explicitamente. Reparando com mais atenção, parece que a mera sugestão lhe permite evitar duas dificuldades que um discurso explícito não poderia evitar. Nessa época, a leitura se generaliza sobretudo no caso da prosa, mas ela continua pouco freqüente no caso da poesia⁴¹. Ademais, nada nos permite afirmar que a leitura pressupõe os mesmos mecanismos miméticos que a audição. Assumindo fisicamente o “eu” dos personagens que eles representam, o rapsodo e o ator não constituem, porém, um intermediário que transmite, para neutralizá-la ou reforçá-la, a identificação do ouvinte com o herói representado. O caso do ator trágico fornece um exemplo interessante: o espectador pode estar fascinado pelo personagem, pode sonhar que se assemelha a ele, mas a identificação não pode ser direta. Entre sua pessoa de espectador e o herói representado há o intermediário do ator e sua máscara; isso não diminui em nada a força com a qual o drama pode agir sobre o público, mas, do ponto de vista dos mecanismos de identificação, é importante destacar que a escuta de um drama não obriga o público a assumir a representação dos heróis postos em cena⁴². O leitor da *República* é, por outro lado, constrangido a emprestar sua própria voz a Sócrates, que fala no estilo direto, isto é, a identificação é direta.

Ainda apenas lançando sugestões, Sócrates se dispensa de dever examinar as conseqüências psicológicas desses diferentes procedimentos enunciativos; escamoteia a questão do papel social que o rapsodo e o ator podem desempenhar enquanto intermediários nos procedimentos de identificações miméticas⁴³. Não é pouco. Mas, justamente, em toda essa passagem, Sócrates visa menos a uma análise dos procedimentos de identificação enquanto tais do que à necessidade de definir uma ética da mimese (o que o homem de bem deve ou não imitar). Para este fim, importa-lhe poder considerar sobre um mesmo plano o poeta, o orador e o guardião, implicitamente assimilado, pela circunstância, a um leitor. A conclusão explícita⁴⁴ pode então opor o poeta ao orador mais austero sem nenhuma

⁴¹ Cf. TURNER, 1977, p. 22-3.

⁴² Cf. *supra* n. 8.

⁴³ Platão é, a esse respeito, mais preciso no *Íon* ou nas páginas finais do *Fedro*.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, 398a-b.

dessimetria: a uma poesia que se compraz em imitar tudo para agradar a uma multidão que dá sua preferência às imitações variadas, o homem que tem o senso da medida preferirá uma narrativa mimética, mais austera, mas que lhe permita identificar-se com um homem de bem. A conclusão implícita é que todo leitor preferirá ler um texto que o leve a reproduzir as falas de um homem melhor do que ele. Encontra-se aqui uma ética da leitura que Sócrates teria dificuldades em estabelecer sem assimilar escuta, mimese e leitura.

6 O perigo do texto de Platão

Nesse estágio, o leitor pode marcar uma pausa em sua busca da *República* e se interrogar sobre a dimensão e o constrangimento miméticos que sua posição de leitor implica. Desde o início, ele teve que, lendo, emprestar sua voz aos diferentes personagens do diálogo ali contidos, inclusive ao acalorado Trasímaco, que se distinguiu, durante o livro I, por seus movimentos de humor e sua arrogância. Ora Sócrates acaba de afirmar o perigo que pode representar para a alma a imitação de um homem que não sirva de exemplo. A questão é então inelutável: não há um perigo real na leitura de um texto mimético como a *República*? Como os procedimentos de identificação realizados no texto vão agir sobre a alma do leitor?

É preciso aqui voltar para a arquitetura enunciativa da *República*, que envolve dois níveis de discurso no estilo direto. Não somente Sócrates faz a narrativa da discussão da qual participou na véspera na casa de Céfalo (“Assim que me viu, Céfalo me saudou...”), mas, na narrativa, ele profere, diretamente e sem omitir uma palavra, as falas de cada um dos participantes e suas próprias respostas (“ele me disse: ‘Sócrates, ...’”⁴⁵). A estrutura enunciativa da *República* é então de tal forma que o perigo de identificação mimética se encontra limitado. O leitor apenas empresta sua voz a Trasímaco indiretamente⁴⁶; Sócrates está sempre servindo de intermediário. O leitor deveria então se tranquilizar. Ele acaba de aprender que a imitação não é de modo algum condenável se o homem comedido (μέτριος) é convidado a proferir as falas de um homem de bem, sobretudo se o objeto dessa imitação se trata de “algum traço de firmeza

⁴⁵ PLATÃO. *República*, 328c5.

⁴⁶ Ao contrário do *Teeteto*, onde Euclides escolheu a forma dramática para evocar a discussão de Sócrates com Teeteto e Teodoro. Sobre o uso dos “disse ele” evitando a ilusão mimética, cf. BONZON, S. Dialogue, récit, récit de dialogue: les discours du Phédon. *Études de Lettres*, Lausanne, p. 8, 1986; mas essa precaução está longe de ser suficiente e prestar-se-á atenção, precisamente, à maneira com que Sócrates não chega, na *República*, a recorrer sistematicamente a essas remissões;

e sabedoria”⁴⁷. Mas duas questões permanecem: Sócrates, outrora condenado à morte pelos atenienses, é verdadeiramente um homem recomendável? Ademais, como Sócrates explicará o empréstimo de sua voz a Trasímaco, evidentemente menos sábio que ele? Poder-se-ia aqui multiplicar as questões e se perguntar ainda se Sócrates pretende somente ser esse contador austero de que a cidade necessitará⁴⁸. Mas aqui é na direção de Platão que é preciso se voltar, colocando a questão do papel de sua escrita. A estrutura enunciativa da *República* é de tal forma que parece resolver o problema de uma obra mimética que daria voz a vários personagens sem provocar maiores perigos ao seu leitor ou ouvinte - sob a condição de se aceitar a sabedoria de Sócrates como exemplo.

Se o leitor não aprendeu nada de exato sobre o perigo da escuta de um texto mimético, o deslize da análise pelo menos o levou a tomar consciência de seu estatuto de leitor, obrigado a imitar a voz dos outros; perguntando-se sobre o discurso direto e os procedimentos miméticos, isto é, perguntando-se sobre a responsabilidade da escrita e da leitura que Platão apresentou. Mas, ao mesmo tempo, ele armou seu leitor, submetido ao encanto da mimese, com uma regra ética.

7 O encontro com a Cila e as metamorfoses da alma

Na *Odisséia*, Circe adverte Ulisses quanto às provas que o esperam; ela menciona a pavorosa Cila e, como o herói lhe pergunta se ele não poderá combatê-la, ela o ensina que nenhum herói conseguiria matá-la: “ela não é mortal, mas uma calamidade imortal, terrível, dolorosa e invencível; a valentia [ἀλκη] seria vã, o melhor é escapar dela”⁴⁹. E Ulisses tira a prova. Cila devora seis de seus companheiros que, engolidos pela metade, berram o nome de seu chefe agitando os braços: “é a cena mais medonha que vi dentre os males que sofri explorando os caminhos do mar”⁵⁰.

Sem ser em momento algum advertido, o leitor da *República* é também levado a encontrar a Cila, mas ali onde ele menos espera, alojada no antro de sua própria alma. A discussão é doravante bem avançada. Sócrates construiu o modelo da cidade ideal, discutiu as possibilidades de sua realização⁵¹, expôs

⁴⁷ cf., por exemplo, PLATÃO. *República*, 338d9 et seq.

⁴⁸ PLATÃO. *República*, 396d11.

⁴⁹ Cf. *infra* n. 101.

⁵⁰ HOMERO. *Odisséia*, XII, 118-129.

⁵¹ HOMERO. *Odisséia*, XII, 258-9; ver, também, 73-100; 245-61; 429-446.

⁵¹ PLATÃO. *República*, 449a-471c.

sua teoria do Bem em si⁵², e, sobretudo, inspirando-se no modelo político da cidade ideal, desenvolveu sua análise da justiça na alma. Ao fim do livro IX, o exame da figura do tirano lhe permite retomar o problema da ligação entre a justiça e a felicidade para examinar os efeitos respectivos sobre a alma de uma conduta justa ou injusta. Preocupado em convencer os partidários da injustiça de seu erro, Sócrates convida seu interlocutor (nesse momento, Gláucón) a “moldar em palavras a imagem de uma alma” (Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ)⁵³. A formulação lembra, singularmente, as observações do livro II, sobre as amas que moldam a alma das crianças com fábulas (πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις)⁵⁴. Entre as fábulas (μύθοι) que moldam a alma e essa alma que Sócrates quer agora moldar em discurso a distância é tão menor que o filósofo vai ser servir de um material mitológico que antes ele condenava. Mas sua intenção é justamente impressionar aquele que continuaria a defender a felicidade dos tiranos.

A alma, explica então Sócrates, deve ser compreendida como uma entidade composta de três partes, à imagem dessas criaturas mitológicas, como Químera, Cila ou Cérbero, que reúnem em um só corpo formas múltiplas (ἰδέαι πολλάί)⁵⁵. Há aqui uma evidente intenção de dramatizar a imagem da alma já analisada no livro IV. Mas Sócrates estava antes satisfeito, muito mais moderadamente, em distinguir na alma três partes ligadas a três princípios, o racional (λογιστικόν), pelo qual aprendemos (μανθάνομεν), o princípio da emotividade (θυμοειδές), que serve para nos encolerizar (θυμούμεθα), e o da concupiscência (ἐπιθυμητικόν), que nos impulsiona a desejar (ἐπιθυμοῦμεν)⁵⁶. Sem voltar explicitamente a essa análise, a imagem do livro IX é dela um quadro alegórico: enquanto as imagens de um homem e de um leão representam respectivamente o princípio racional e a suscetibilidade emotiva, a terceira parte é mais aterrorizante, uma vez que é semelhante a um “monstro complexo e multicéfalo” (μίαν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου)⁵⁷.

Uma vez produzida a imagem da alma, Sócrates explica que a vida psíquica se encontra determinada pelas relações que as três partes empreendem entre si. O importante sendo que a parte humana, qualificada também de

⁵² PLATÃO. *República*, V, 471c-VII, 521b.

⁵³ PLATÃO. *República*, 588b10.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 377c4.

⁵⁵ PLATÃO. *República*, 588c3.

⁵⁶ Cf. PLATÃO. *República*, 436a9-10.

⁵⁷ PLATÃO. *República*, 588c8.

divina (θεΐω)⁵⁸, possa submeter a parte animal e suscetível, aquela semelhante ao leão, e se servir dela para controlar a parte inferior da alma, a da besta turbulenta (ὀχλώδει θηρίω)⁵⁹, que é também a parte mais ímpia e mais impura (ἀθεωτάτω τε καὶ μιαρωτάτω). Em caso de derrota, se ela deixa crescer dentro de si a parte monstruosa, a alma corre o sério risco de ser vítima de uma inquietante metamorfose. Assim como é importante na cidade confiar o poder aos dirigentes mais divinos, é importante também permitir à parte divina da alma dirigir as duas outras. Poder-se-ia demorar-se mais tempo sobre esse quadro e sobre a analogia que Sócrates sugere entre seu próprio papel e a influência que a parte racional pode ter sobre as duas outras. Lembremos como Trasímaco, que se acalmou depois, era, no livro I, comparado a uma besta selvagem (θηρίον)⁶⁰. Mas o essencial para nossa proposta é verificar como essa imagem serve para preparar o novo exame da poesia que Sócrates empreende no livro X, oferecendo uma nova dimensão à sua teoria da mimese.

8 A poesia corruptora da alma

Depois da teoria do Bem em si e sua descrição da alma tripartite, Sócrates está pronto para demonstrar que, por sua própria natureza, a poesia ameaça causar a “ruína” (λώβη) do pensamento e, portanto, da alma. O termo λώβη é homérico e tem um valor forte; ele designa o ultraje que exige vingança⁶¹. É com essa advertência que Sócrates considera, enfim, o problema, escamoteado no livro III, do efeito da poesia sobre a alma de seus ouvintes. O leitor da *República* pode ter alguma razão em se inquietar com uma alma que veria despertar dentro de si o monstro Cila, contra o qual mesmo essa coragem que se chama ἀλκή nada pode⁶².

Esse novo processo da poesia se apóia sobre uma redefinição da teoria da mimese que Sócrates deduz da teoria do Bem em si⁶³ e das coisas em si⁶⁴. Enquanto no livro III a mimese se tratava, essencialmente, dessa forma de poesia e discurso que se enunciam no estilo direto, no livro X, é a poesia em seu conjunto e em todas as suas partes que depende da técnica mimética.

⁵⁸ PLATÃO. *República*, 589d1.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, 590b7. Cf. com 440e.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, 336b5.

⁶¹ Comparar PLATÃO. *República*, 595b5; 605c7 e 611b10 com HOMERO. *Odisseia*, XXIV, 326; cf. também HOMERO. *Iliada*, XI, 143; XIX, 208.

⁶² HOMERO. *Odisseia*, XII, 120.

⁶³ PLATÃO. *República*, V, 471c-VII, 521b.

⁶⁴ PLATÃO. *República*, 596a-598d.

Incapaz de alcançar o ser mesmo das coisas, a poesia ignora a existência das formas em si, que constituem a verdadeira realidade; ela se contenta em reproduzir e imitar objetos ou saberes que são apenas imitações particulares das coisas em si. Deste modo, a poesia é imitação da imitação, afastada em três graus da verdade ontológica⁶⁵. Se a poesia homérica e o diálogo platônico têm em comum a recorrência à técnica mimética do estilo direto para reportar os discursos de diferentes personagens, suas respectivas relações com a verdade ontológica se revelam fundamentalmente diferentes.

Mas, sobretudo, assimilando e reduzindo a poesia à sua única função mimética ou reprodutora, Sócrates pretende sublinhar a relação privilegiada que ela estabelece com a parte inferior da alma. É aqui que o ataque contra os poetas vai ser o mais radical. Simplificando suas análises dos livros IV⁶⁶ e IX⁶⁷, mas apoiando-se implicitamente sobre a imagem da alma que ele acaba de produzir e da qual não se conseguiria se esquecer, Sócrates vê nela apenas duas partes: uma “melhor” (βέλτιστον) – que “confia na medida e no cálculo” (μέτρῳ καὶ λογισμῷ) e que se preocupa com a verdade⁶⁸ – e uma inferior (φαύλη), afastada da razão (πόρρω φρονήσεως) e que não visa a nada de são nem de verdadeiro (οὐδενὶ ὑγιῆ οὐδ’ ἀληθεῖ), – a parte mais inclinada, evidentemente, à arte mimética, que tende a se afastar da verdade (πόρρω τῆς ἀληθείας)⁶⁹.

Encontra-se aqui o critério de medida (μέτρον), associado ao do cálculo (λογισμός), para sugerir uma evidente afinidade entre o ideal de temperança, o caráter racional e a preocupação com a verdade. É exatamente a ética da mimese, iniciada no livro III, que Sócrates desenvolve aqui, mas considerando dessa vez o duplo ponto de vista do enunciador imitador e do ouvinte. Como o homem comedido (μέτριος ἀνὴρ) do livro III apenas devia imitar a linguagem do homem correto (ἐπιεικοῦς)⁷⁰, o homem correto do livro X (ἐπιεικής)⁷¹ será reticente ao exteriorizar seus sentimentos⁷², e isto porque a melhor parte da alma incita a seguir a razão (τῷ λογισμῷ)⁷³, enquanto

⁶⁵ PLATÃO. *República*, 602c.

⁶⁶ PLATÃO. *República*, 434c-445e.

⁶⁷ PLATÃO. *República*, 588b-592b.

⁶⁸ PLATÃO. *República*, 603a4.

⁶⁹ PLATÃO. *República*, 603a11-12.

⁷⁰ PLATÃO. *República*, 398b2.

⁷¹ PLATÃO. *República*, 603e3.

⁷² A lei dizia, naquele momento, que “não há nada de mais belo do que conservar a maior calma possível na infelicidade”; cf. PLATÃO. *República*, 604b.

⁷³ PLATÃO. *República*, 604d5.

a parte inferior e emotiva (ἀγανακτητικόν) é atraída pela “imitação múltipla e variada” (πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην)⁷⁴.

Notemos que não é a imitação enquanto tal que Sócrates condena, mas a tendência da poesia de ceder à imitação fácil e mais espetacular. Sócrates o diz claramente: “o caráter sábio [φρόνιμον] e calmo [ἡσυχιον], sempre igual a si mesmo, não é fácil imitar, nem, se se o imita, fácil conceber”⁷⁵; em outras palavras, não se conseguiria fazer uma tragédia com heróis moderados. Assim, prossegue Sócrates, “o poeta imitador [μιμητικὸς ποιητής] não é naturalmente levado para essa parte superior da alma [...] mas para o caráter emotivo [ἀγανακτητικόν] e variado [ποικίλον] que é fácil imitar [εὐμίμητον]”⁷⁶. A conclusão é então esperada: ao contrário da contemplação do Bem em si que ajuda a alma a se governar bem⁷⁷,

o poeta imitador instala um mau governo [κακὴν πολιτείαν] na alma de cada indivíduo, agradando sua parte irracional [ἄνοσιον], que não sabe distinguir o que é grande do que é pequeno e que toma as mesmas coisas ora por grandes, ora por pequenas. Permanecendo muito longe da verdade [ἐληθῶς πόρρω πόνυ], o poeta imitador apenas produz fantasmas⁷⁸.

Eis como a poesia corrompe a alma daquele que a escuta, encantando-o com ilusões e deixando se desenvolver, nele, a parte monstruosa da alma. O problema escamoteado no livro III é aqui resolvido. Se o leitor da *República* compreendeu o perigo que ele corre ao ouvir poemas como a *Ilíada* ou a *Odisséia*, resta-lhe se perguntar o que terá ganhado ao ler esse longo diálogo que se aproxima do fim.

9 O mito de Er como justificação escatológica da mimese

Ao fim da *República*, após ter demonstrado a vantagem da justiça em si durante a vida, Sócrates suspende o jogo das perguntas e respostas para relatar a história de Er, que lhe permite, todavia, confirmar sua tese da imortalidade da alma e justificar, por uma prova escatológica, sua demonstração da superioridade da justiça em relação à injustiça. O mito de Er é correntemente definido como um mito escatológico, apresentando uma teoria da “metempsicose” ou da “transmigração das almas”. É importante, todavia,

⁷⁴ PLATÃO. *República*, 604e1-2.

⁷⁵ PLATÃO. *República*, 604e.

⁷⁶ PLATÃO. *República*, 605a2-6.

⁷⁷ PLATÃO. *República*, 592b.

⁷⁸ PLATÃO. *República*, 605b-c.

destacar que não se encontra no texto grego nenhum termo suscetível de remeter diretamente a essas noções⁷⁹. Convém, primeiro, distinguir o caso particular de Er, que se apresenta como uma ressurreição, uma vez que ele retorna à vida que era a sua (*ἀνεβίω* e *ἀναβίους*)⁸⁰. Quanto às outras almas, que após o ciclo de suas punições ou de suas recompensas vão retornar sobre a terra, Sócrates não fala em termos de “ressurreição” ou de “reencarnação”, mas em termos de “escolha” e de “transformação”. As almas que entram em um “novo ciclo de geração mortal”⁸¹ são convidadas a fazerem uma “escolha”⁸² pela qual elas serão plenamente responsáveis.

Nos modelos (*παραδείγματα*)⁸³ de vida que são propostos à alma e que são em maior número, todos os tipos de existências, humanas e animais, se encontram representados, incluindo, misturadas umas às outras, essas diferentes condições que são, por exemplo, a riqueza, a pobreza, a doença, a saúde. Todavia, se a alma é eterna, seu caráter, como já se viu no livro III, não é nem imutável nem inalterável. Er afirma de modo preciso: o caráter da alma (*ψυχῆς τᾶξις*) não é dado, uma vez que esta “deve necessariamente, escolhendo uma outra vida [*ἐλομένην βίον*], tornar-se outra [*ἄλλοίαν γίγνεσθαι*]”⁸⁴.

A expressão “tornar-se outra” (*ἄλλοίαν γίγνεσθαι*), que supõe uma transformação de alma, é ainda mais interessante porque é utilizada em relação com o que foi chamado de “modelos” (*παραδείγματα*) de vida. Está-se muito próximo das observações que Sócrates desenvolveu em sua teoria dos efeitos da poesia mimética no livro III, quando ele explicou que a imitação dos diferentes tipos de homens⁸⁵ era uma maneira de tornar-se outro (*ἄλλος*)⁸⁶ e que, prolongada durante toda a vida, essa imitação provocaria uma mudança na natureza do indivíduo⁸⁷. O perigo da prática mimética, tanto no livro III quanto no livro X, é o de que ela altere a alma. Isso valerá, portanto, para a escolha de uma nova vida no além, assim como para a escolha dos modelos de homens que interessa imitar na vida atual. Entre a experiência da metempsicose

⁷⁹ Os termos *μετεμψύχωσις* e *μετενοματώσις* são ignorados por Platão.

⁸⁰ PLATÃO. *República*, 614b7.

⁸¹ PLATÃO. *República*, 617d7.

⁸² Cf. *αἰρήσεσθε*, em PLATÃO. *República*, 617d9; *αἰρείσθω*, em e1; *ἐλομένου*, em e3; *ἐλομένω*, em 619b3; *αἰρέσεως*, em b5; etc.

⁸³ PLATÃO. *República*, 618a1.

⁸⁴ PLATÃO. *República*, 618b3-4.

⁸⁵ Cf. *τύπους*, em PLATÃO. *República*, 396e1.

⁸⁶ PLATÃO. *República*, 393c1.

⁸⁷ PLATÃO. *República*, 395d.

e a experiência mimética há então uma analogia que se revela fundamental. O mito de Er é também uma justificação escatológica da teoria da mimese tal como é exposta no livro III e tal como é retomada no livro X, sob um ângulo completamente diferente, mas para denunciar de maneira ainda mais radical o perigo de uma alma seduzida pela imitação das paixões excessivas⁸⁸.

10 O homem que pode ensinar a escolher uma vida melhor

Dirigindo-se a Gláucon, Sócrates sente a necessidade de interromper por um instante seu relato do mito de Er para insistir sobre a importância que representa essa escolha de um modelo de vida. Nesse rápido comentário pessoal, ele encontra, sobretudo, a chance de justificar o papel fundamental que pode desempenhar um educador cujo saber se revela, mesmo que ele não o discuta com precisão, singularmente próximo do seu:

*Parece, meu caro Gláucon, que esteja aí todo o perigo para o homem. É por esta razão, sobretudo, que cada um de nós [ἕκαστος ἡμῶν] deverá se preocupar, deixando de lado todos os outros estudos [μαθημάτων], em ser apenas o estudante e aspirante a esse único estudo [μαθήματος]: se ele está pronto para compreender e descobrir o que o tornará capaz e conhecedor, distinguindo uma boa vida de uma má, para escolher sempre e em qualquer lugar [εἰεὶ πανταχοῦ], na medida das coisas possíveis, a melhor vida [...]*⁸⁹.

Suspendamos por um instante a citação para sublinhar a construção complicada da frase. Falando de um estudo exclusivo ao qual cada um deve se entregar em detrimento dos outros, e encadeando com uma interrogativa indireta que remete às capacidades intelectuais do estudante (“saber se ele está pronto para compreender e descobrir...”), espera-se que Sócrates mencione o nome de ciência particular, mas o objeto dos verbos “compreender” e “descobrir” é simplesmente “o homem que o tornará capaz...”. A possibilidade dar um valor hipotético ao “se” não pode ser mantida. A construção da frase sugere que o estudo que permitiria chegar à boa escolha de vida está subordinado àquele que permite descobrir o bom mestre. A frase é complicada, mas ela justifica todo o papel de uma educação fundada sobre a mimese, e onde a aquisição de uma qualidade (mais do que a de um saber) se dá pela imitação de um modelo apropriado.

Mas retomemos a citação lá onde a interrompemos para verificar

⁸⁸ PLATÃO. *República*, 606c.

⁸⁹ PLATÃO. *República*, 618b6-c6.

como Sócrates detalha seu ponto de vista. O mestre ensinará seu discípulo a fazer a boa escolha de vida “calculando”⁹⁰ o efeito que poderá ter, pela virtude de sua alma, a reunião ou a divisão de todos os elementos incluídos nos modelos de vida; sendo importante fazer uma escolha que tornará a alma “mais justa” (δικαιοτέρων)⁹¹. A insistência sobre a necessidade de um bom cálculo poderia sugerir a existência de uma matemática dos parâmetros psicológicos, permitindo prever, segundo os dados do caráter e os acidentes da vida, qual equação levará à alma virtuosa. Mas, ainda, o acesso à arte do cálculo justo se dá mais facilmente pela simples imitação do homem comedido, inimigo do excesso. Sócrates o diz nas últimas linhas de seu breve comentário:

*Nós vimos que, tanto para aquele que vive [ζῶντι] como para aquele que morreu [τελευτήσαντι], esta é a melhor escolha. É preciso, então, ater-se a esta opinião duro como ferro, dirigindo-se ao Hades a fim, lá também, de não ser impressionado pelas riquezas e os males desse gênero, e de não mais, precipitando-se às tiranias e às outras coisas do mesmo gênero, tornar-se a causa de males numerosos e incuráveis por sofrer, ele mesmo, de outros maiores ainda, mas é preciso saber escolher a vida que ocupa o meio entre essas coisas [τὸν μέσον τῶν τοιοῦτων βίον], fugindo dos excessos nos dois sentidos; e isto nesta vida aqui [ἐν τῷδε τῷ βίῳ], na medida do possível, e em todas as que se seguirão; é assim que o homem se torna o mais feliz [εὐδαιμονέστατος]*⁹².

A melhor escolha de vida, concluiu ele aqui, é aquela de uma vida que ocupe “o meio entre os extremos” (τὸν μέσον τῶν τοιοῦτων βίον) e “que fuja dos extremos”: uma vida moderada e comedida. Está-se aqui ainda muito próximo das recomendações formuladas, na conclusão da segunda análise da mimese, sobre a necessidade de imitar apenas um “caráter sábio e calmo [φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος], sempre igual a si mesmo [παραπλησίον ὄν ἀεὶ αὐτὸ αὐτῷ]”⁹³. Essa última aproximação é importante para resolver um problema que o leitor atento não pode não ter visto.

Sócrates parece dizer duas coisas ao mesmo tempo. Confirmada pela tripla ação das filhas de Necessidade, a escolha que se faz no Hades é capital e inelutável⁹⁴. No entanto, em três retomadas pelo menos, Sócrates

⁹⁰ Cf. ἀναλογιζόμενον, em PLATÃO. *República*, 618c6 e συλλογισμένον, em d6.

⁹¹ PLATÃO. *República*, 618e2.

⁹² PLATÃO. *República*, 618e3-619b1.

⁹³ PLATÃO. *República*, 604e2-3.

⁹⁴ PLATÃO. *República*, 620e et seq.

explicita que é “sempre e em todo lugar”⁹⁵, “tanto para o que vive como para o morto”⁹⁶, “nesta vida aqui como nas seguintes”⁹⁷ que essa escolha se faz. Seria preciso deduzir que a tripla ação das filhas de Necessidade não implica um predeterminismo absoluto? Seria preciso ver aqui uma contradição do sistema ético de Sócrates? Se o destino de uma alma fosse absolutamente irremediável, os poetas não representariam mais nenhum perigo, uma vez que a sorte das almas seria lançada antes; o filósofo não teria senão um ínfimo papel.

Para resolver a contradição, poder-se-ia ser tentado a reduzir o mito de Er a uma simples alegoria, cuja função seria a de justificar, por uma dramatização escatológica, a importância da mimese. Mas a demonstração da imortalidade da alma e toda a especulação sobre o além não teriam mais do que um valor teórico, o que Platão, que visa a uma explicação englobando a totalidade do tempo, não poderia aceitar. Seria melhor agora, como freqüentemente ocorre nos diálogos platônicos, assumir a contradição e apostar numa correlação necessária entre o que se decide no além e o que se realiza durante as vidas terrenas. Convidando seu discípulo a buscar o homem que poderá lhe ensinar a fazer a boa escolha de vida, Sócrates o convida a escolher o modelo cuja imitação tornará sua alma mais justa e, logo, mais feliz desde esta vida aqui, preparando-o para fazer, no além, a escolha que será determinante para suas vidas futuras. A explicação é sugerida algumas linhas depois. Em sua narrativa, Er relata que a primeira alma, convidada a escolher, fez uma escolha rápida demais, e que, levada pela imprudência (*ἀφροσύνης*)⁹⁸, pegou uma vida de tirano destinado, entre outros horrores, a devorar seus próprios filhos⁹⁹. Ora, explica Er, essa alma, que voltava da rota das recompensas, tinha sido virtuosa em sua vida precedente “por hábito e não por filosofia” (*ἄνευ φιλοσοφίας*)¹⁰⁰. Na prática, ao menos é o que prova esse exemplo, é o vivido na terra que determinaria, portanto, preparando-a, a escolha a fazer no Hades. O jogo do determinismo é, então, recíproco. A filosofia ganha aí um sentido.

O discurso de Sócrates torna-se aqui fundamentalmente importante.

⁹⁵ PLATÃO. *República*, 618c5.

⁹⁶ PLATÃO. *República*, 618e3-4.

⁹⁷ PLATÃO. *República*, 619a7.

⁹⁸ PLATÃO. *República*, 619b8.

⁹⁹ A alusão à sorte de Tieste ou à lenda de Cronos pressupõe aqui um tempo cíclico; o mito de Er não propõe uma progressão moral da sociedade; os crimes pavorosos do passado heróico serão revividos.

¹⁰⁰ PLATÃO. *República*, 619d1.

É finalmente pela imitação de um caráter comedido que cada um se prepara da melhor forma para fazer a escolha de vida que tornará sua alma justa e feliz, não somente nas próximas vidas, mas já na vida presente. Sócrates acaba de dizê-lo: para fazer um boa escolha de vida no além, cada um deve se aplicar não à aquisição direta de um saber “psicológico”, mas à busca do homem pronto para doar esse saber. A pessoa que transmite o saber está aqui em primeiro lugar, e isto porque a aquisição do saber pressupõe uma imitação da pessoa que detém esse saber. A questão torna-se inelutável para os ouvintes de Sócrates no diálogo, bem como para o leitor da *República*: é Sócrates esse detentor do saber que é preciso imitar? Não haverá resposta direta. Ainda, a mera sugestão será mais forte que a fala explícita. No livro III, Sócrates tinha evocado o mitólogo austero de quem a cidade ideal necessitaria. Notar-se-á que ele conclui o diálogo com um mito que ele relata no estilo indireto¹⁰¹.

11 *A valentia de Ulisses*

Notemos que o mito de Er empreende, em seu conjunto, um jogo sutil de ecos com o episódio da *Nékyia* na *Odisséia*, onde Ulisses, como Er, encontra as almas dos mortos. De antemão, para introduzir o mito, Sócrates esclarece que não vai contar uma “história de Alcínoo” (Ἀλκίνοου ἀπόλογον) – uma maneira tradicional de designar as narrativas de Ulisses na casa do rei Alcínoo –, mas “a de um homem de coragem [ἀλκίμου ἀνδρός], Er, filho de Armênio [...]”¹⁰². Sócrates tem boas razões para querer evitar o modelo dos poemas homéricos que ele criticou suficientemente. Mas, ao mesmo tempo, não escapou a ninguém que o mito de Er ecoa essa parte da *Odisséia* que são as histórias de Alcínoo¹⁰³.

O primeiro indício dessa reescrita é um dos mais curiosos. Os críticos antigos já haviam destacado, sem necessariamente apreciá-lo¹⁰⁴, o jogo de

¹⁰¹ Destacar-se-á, igualmente, o fato de que em PLATÃO. *República*, 376d9, no momento de abordar a questão da educação dos guardiões, Sócrates comparou sua tarefa à de um “mitólogo”; cf., sobre o assunto, BOUVIER, D. Mythe ou histoire: le choix de Platon. *Réflexions sur les relations entre historiens et philosophes dans l’Athènes classique*. In: GUGLIELMO, M.; GIANOTTI, G. F. (Ed.). *Filosofia, storia, immaginario mitologico*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 1997. p. 56-64.

¹⁰² PLATÃO. *República*, 614b3.

¹⁰³ Encontra-se, além do tema principal da sorte das almas após a morte, o canto das Sirenes (cf. HOMERO. *Odisséia*, XII, 158-98 e PLATÃO. *República*, 617b5-c5), o fruto do esquecimento e a água do esquecimento (cf. HOMERO. *Odisséia*, IX, 84-97 e PLATÃO. *República*, 621a), a alma humana num corpo animal (cf. HOMERO. *Odisséia*, X, 241 et seq. e PLATÃO. *República*, 620a); sobre o eco do episódio do Ciclope, cf. minhas observações finais.

¹⁰⁴ Cf. a controvérsia entre Porfírio e Colotes apud PROCLUSO. *Comentário a República de Platão*, 111, 6-9.

palavras entre o nome de Alcínoo e o adjetivo, valente, que qualifica Er: Ἀλκίνοου e ἀλκίμου, que uma única letra distingue. Poder-se-ia acrescentar que o jogo de palavras é insólito demais, por nada, no texto, confirmar a valentia particular de Er. É pouco provável que Platão tenha se interessado, em tal lugar, em usar gratuitamente uma figura. Qual ligação Sócrates quer estabelecer com Ulisses, a quem ele qualificou no livro III como o mais sábio de todos os heróis: σοφώτατον¹⁰⁵? Talvez seja preciso deter-se aqui um instante sobre a qualidade que o adjetivo, ἄλκιμος, designa na *Odisséia* e sobre o substantivo que lhe corresponde, ἀλκή, essa força que Ulisses queria empregar inutilmente para afrontar Cila. Se, por um lado, Ulisses é conhecido como o incontestável herói da inteligência astuciosa, parece, por outro lado, que a *Odisséia* acaba por colocar em questão sua valentia (ἀλκή). O episódio se situa antes da batalha contra os pretendentes, quando Atena intervém para exortar. Ela escolheu tomar os traços de Mentor, o velho amigo de Ulisses. Primeiro ponto notável: enquanto o patronímico de Mentor nunca é indicado na *Odisséia*, nesse episódio, somente por essa única vez, Atena lembra, nomeando-se a si mesma, que Mentor é filho de Alcimo (um herói, aliás, desconhecido). O patronímico já diz: a identidade de Alcimida confere a Mentor o direito de lembrar a Ulisses seu dever de valentia. Para excitar o ardor do herói, Atena-Mentor, filho de Alcimo, o provoca interrogando-o, em primeiro lugar, sobre o estado de sua força (μένος) e sua valentia (ἀλκή):

Ulisses, tu não terás mais essa força imutável e essa valentia [ἀλκή] que tinhas quando, durante nove anos, combateste sem descanso os troianos [...]; agora que tu reencontraste tua casa e tens bens, tu te lamentarias, diante dos pretendentes, por deveres ser valente [ἄλκιμος]? Mas, eia, vem aqui, meu caro, perto de mim e veja-me fazer para saber como, no meio do inimigo, Mentor, filho de Alcimo [Ἀλκιμίδης], sabe devolver os favores. Ela disse, mas não deu a nenhum dos dois lados a ἀλκή da vitória [ἑτεροαλκεία νίκην], pois queria precisamente pôr à prova a força e a alké de Ulisses e seu filho¹⁰⁶.

E, o combate vai mostrá-lo, Atena poderá ficar tranqüila: Ulisses é também um herói pleno de valentia. O fim da *Odisséia* o lembra àqueles que puderam esquecê-lo. E é possível que o jogo de palavras do texto platônico aconteça também para nos lembrar. Tudo isso complica a distância que Sócrates queria tomar do texto homérico, mas vai se ver que, se ele expulsa Homero de sua cidade ideal, ele parece mais inclinado a nela receber Ulisses.

¹⁰⁵ PLATÃO. *República*, 390a8.

¹⁰⁶ HOMERO. *Odisséia*, XXII, 231-8.

12 *A escolha de Tersites, herói sem medida*

De fato, Ulisses poderia ser a figura mais importante dessa evocação do mito de Er, pelo menos do ponto de vista que eu qualificaria como funcional. Na última parte de sua narrativa, Er relata as diferentes escolhas de vida feitas pelas almas em função de seu passado. Assim, ele viu a alma de Orfeu escolher a vida de um cisne; a de Tamiras, a vida de um rouxinol; e as dos pássaros músicos, vidas de homens. A vigésima alma convocada, continua Er, foi a de Ajax, que escolheu tornar-se um leão. A exatidão da ordem é muito singular, uma vez que ela é, com exceção dos casos particulares da primeira e da última alma, única na enumeração de Er. Mas Plutarco já notava a referência à *Nékyia* da *Odisséia*, onde, se se fizer a conta, a alma de Ajax é a vigésima a encontrar Ulisses¹⁰⁷. Após a escolha de Ajax, Er menciona ainda como Agamêmnon escolheu a vida de uma águia, Atalanta a de um atleta, Epéio a de uma artesã. Enfim, nas últimas colocações, ele viu a alma de Tersites escolher a vida de um macaco, e, última de todas, a alma de Ulisses, que parece fazer a melhor escolha:

*Livrado da ambição pela memória de suas provas passadas, ele buscou por muito tempo, indo aqui e ali, a vida de um homem simples, afastado dos negócios [ἄνδρὸς ἰδιώτου ἀπρόγμονος], para encontrar enfim uma que jazia num canto, negligenciada pelos outros; vendo-a, ela diz que teria feito a mesma escolha se tivesse obtido o primeiro lugar no sorteio, e, contente, ela a pega*¹⁰⁸.

Antes de examinar a importância da escolha feita por Ulisses, observemos que, em sua enumeração, Er tende a associar de par em par os heróis que ele menciona: Orfeu e Tamiras, dois poetas; Ajax e Agamêmnon, dois aqueus rivais que escolhem as vidas de seu animal emblemático; Atalanta e Epéio, que mudam de sexo mas guardam as qualidades de sua vida precedente, e, enfim, as figuras antagônicas de Tersites e Ulisses, que representam, e isto é fundamental, duas concepções opostas da mimese.

Na *Iliada*, Tersites é descrito como o homem mais feio que tenha vindo por Tróia, falastrão, bufão e agressivo. Se usualmente ele se volta contra Aquiles e Ulisses, que o detestam¹⁰⁹, no episódio onde ele intervém, ele ataca diretamente Agamêmnon, como havia feito Aquiles no canto I. É então Ulisses

¹⁰⁷ PLUTARCO. *Obras Morais*, 739F.

¹⁰⁸ PLATÃO. *República*, 620c5-d1.

¹⁰⁹ HOMERO. *Iliada*, II, 220.

que o faz calar-se e que o põe de volta em seu lugar. Nessa passagem, o herói bufão aparece como o oposto de Ulisses. Se Ulisses é conhecido como um orador que sabe falar como se deve e quando se deve (*κατὰ μοῖραν* e *κατὰ κόσμον*)¹¹⁰, Tersites aparece, ao contrário, como o falastrão de fala desordenada: *ἄμετροεπής*, um adjetivo que designa literalmente um falar sem medida¹¹¹; ele é aquele que fala “sem ordem” (*ὄν κατὰ κόσμον*)¹¹² e cujas palavras numerosas são “desordenadas” (*ἄκοσμοι*)¹¹³; Ulisses lhe reprova “o falar sem discernimento” (*ἀκριτόμυθε*)¹¹⁴.

Com esse falar fora de propósito, sua falta de decência, Tersites é ainda mais ridículo por ser uma má paródia de Aquiles, bufão mais do que herói. Tudo isso Platão viu necessariamente, e não é uma coincidência ele ter imaginado a alma de Tersites escolhendo a vida de um macaco¹¹⁵. Mas detenhamo-nos um instante sobre esse macaco, definido pelos antigos como o mais mimético dos animais.

13 *A mimese dos macacos*

Em sua enciclopédia sobre a *Natureza dos Animais*, Eliano, no início do século III d. C., fala do macaco como o animal mais dado à imitação (*Μιμηλότατόν ἐστὶν ὁ πίθηκος ζῷον*), capaz de reproduzir e aprender todos os gestos ou comportamentos corporais que se lhe mostra ou que se lhe ensina¹¹⁶. Empregando a mesma formulação, mas precisando-a para dizer que os macacos são os animais mais dados a imitar as coisas humanas (*μιμηλότατα... τῶν ἀνθρώπων*), Luciano relata a história de um rei egípcio que havia ensinado os macacos a dançar. Ele os exibia fantasiados e mascarados, quando um espectador lançou castanhas entre esses atores. Esquecendo-se de suas máscaras e rasgando suas roupas, os macacos voltaram a ser eles mesmos e brigaram pelas castanhas. E Luciano conclui: esses macacos são como os

¹¹⁰ Sobre essas duas expressões no discurso de Ulisses ou para qualificar sua fala, cf. *Odisséia*, VIII, 179; 227; 397; X, 16; etc. Remeto aqui às minhas considerações a serem publicadas em BOUVIER, D. Le pouvoir de Calypso: à propos d'une poétique odysseenne. In: LÉTOUBLON, F. (Ed.). *La mythologie et l'Odyssee*. Genève: Droz.

¹¹¹ HOMERO. *Iliada*, II, 212. A tirada de Tersites (II, 225-242), da qual Ulisses denuncia a inconveniência, retoma várias fórmulas e várias expressões da linguagem de Aquiles. O que agora é desordenado é que Tersites fala com as palavras de outro.

¹¹² HOMERO. *Iliada*, II, 214.

¹¹³ HOMERO. *Iliada*, II, 213.

¹¹⁴ HOMERO. *Iliada*, II, 246.

¹¹⁵ Notemos que em PLATÃO. *República*, 590b9 a parte leonina da alma se transforma em macaco quando cede à lisonja.

¹¹⁶ ELIANO. *Natureza dos Animais*, V, 26.

maus filósofos que parodiam os verdadeiros¹¹⁷. A mesma lição, no século I a. C., em Diodoro da Sicília, que evoca a engenhosa técnica elaborada pelos indianos para ludibriar os macacos: os caçadores se aproximam dos macacos e, diante deles, uns lambuzam seus olhos com mel, outros atam sandálias a seus pés ou suspendem espelhos à altura do pescoço. Depois, eles se vão, deixando no lugar não mel, mas cola; sandálias atadas entre si e espelhos ligados a cordas. Querendo repetir os gestos que viram, os macacos caem na armadilha, “com os olhos colados, os pés amarrados e o corpo preso”¹¹⁸. Inteligente o macaco não é o bastante para compreender o sentido dos gestos que ele imita automaticamente; traído por sua macaqueice. Muito antes, e para remontar à Grécia arcaica, o macaco já aparecia no bestiário de Esopo como esse “animal imitador” (ζῷον μιμητικόν)¹¹⁹ de inteligência limitada. Um macaco (πίθηξ) olha pescadores que lançam suas redes a um rio. Quando eles se retiram para almoçar, o macaco desce de sua árvore e “tenta imitá-los” (ἐπειρὸν τὸ μιμεῖσθαι). Mas quando o macaco toca as redes, ele se prende dentro e quase se afoga¹²⁰.

E poder-se-ia citar muitos outros textos que, ao longo da história da Antigüidade, denunciam essa mania mimética do macaco, vítima de um comportamento instintivo que o leva a reproduzir gestos que se voltam contra ele. Enquanto entre os homens a imitação é a base do desenvolvimento da inteligência, entre os macacos ela continua sendo uma conduta impulsiva à qual não se junta nenhum progresso.

14 *Ulisses, herói da mimese*

Mas o macaco Tersites é evocado apenas porque é o anti-Ulisses. Ao contrário de Tersites, Ulisses aparece como esse herói que sabe falar de maneira ordenada e inteligente. Modelo da retórica inteligente, ele é também o homem do bom cálculo e da justa medida. Semelhante a um arquiteto quando constrói sua jangada¹²¹, ele é, na *Ilíada*¹²², esse herói que instalou sua tenda no centro do acampamento, nesse lugar de onde ele poderá melhor fazer-se ouvido por todos¹²³.

¹¹⁷ LUCIANO. *Pescador*, 36.

¹¹⁸ DIODORO DA SICÍLIA. XVII, 90, 1-5.

¹¹⁹ ESOPHO. *Fábulas*, 304, 5.

¹²⁰ ESOPHO. *Fábulas*, 304.

¹²¹ HOMERO. *Odisseia*, V, 243.

¹²² HOMERO. *Ilíada*, XI, 807-808.

¹²³ Sobre esses aspectos de Ulisses, cf. minha contribuição *supra* n. 109. Sobre o talento oratório de Ulisses

Homem do justo meio, da mediação e do discurso persuasivo, ele sabe jogar com as palavras para dizer mentiras semelhantes à verdade¹²⁴. Mais que qualquer outro, ele é aquele que sabe se disfarçar e fingir-se de outro; Helena lembra como ele chegou a se desfigurar para tomar a aparência de um mendigo, “escondendo-se a si mesmo, ele se assemelhava a outro” (ἄλλω δ’ αὐτὸν φωτὶ κατακρύπτων ἤισκε)¹²⁵, e como, penetrando em Tróia, enganou todo mundo. Poder-se-ia evocar diversos aspectos de sua inteligência imitadora. Lembremos somente, antes de voltar, o episódio da visita à casa do Ciclope Polifemo¹²⁶, onde, sem nem mesmo recorrer a um disfarce, ele conseguiu, somente por sua inteligência, se tornar inalcançável dando-se o nome de Ninguém.

Certamente, o fim do mito de Er nos remete à teoria da mimese. Sócrates em nenhum lugar condenou a imitação enquanto tal, mas, ao longo da *República*, ele se empenhou em denunciar os malefícios de uma má prática da mimese, de uma mimese fácil voltada para os caracteres fáceis e espetaculares de imitar, mas que podem apenas corromper a alma¹²⁷. Culpado por imitar práticas que não conhece, o poeta, questionado na *República*, se revela mais próximo de Tersites do que de Ulisses. Uma virada interessante quando se lembra quantas vezes a *Odisséia* compara Ulisses, o herói do falar bem, a um aedo¹²⁸. Por outro lado, hábil em imitar, dotado de uma falar ordenado, Ulisses parece ter, na *República*, uma relação privilegiada com o homem comedido que Sócrates regularmente evocou para expor o bom uso da *mimesis*. Por isso, nada é mais significativo do que a escolha que ele faz: a da vida de um “homem simples afastado dos negócios” (ἄνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος). Uma escolha que poderia ser o mais belo ardil da escrita platônica. Que dizer também do fato de Er não mencionar nenhuma alma que escolha tornar-se poeta ou filósofo?

15 Limites do diálogo socrático

Entre o homem do diálogo, Sócrates, e o escritor, Platão, há diferença e complementaridade. Tal como o pôs em cena, Platão deixou seu personagem Sócrates chegar, em suas demonstrações, a um certo número de impasses e

em Platão, cf., por exemplo, PLATÃO. *Fedro*, 261c.

¹²⁴ HOMERO. *Odisséia*, XIX, 203.

¹²⁵ HOMERO. *Odisséia*, IV, 247.

¹²⁶ HOMERO. *Odisséia*, XI, 403 et seq.

¹²⁷ Cf. livros III e X.

¹²⁸ HOMERO. *Odisséia*, XI, 368.

contradições. Os mais interessantes, para o propósito deste estudo, são claramente aqueles que se encontram resolvidos somente pela transformação do diálogo em texto escrito. Eu me interessaria aqui por um único exemplo.

Como os críticos justamente observaram, o mito de Er traz para o problema da justiça apenas uma solução individual¹²⁹. Se a alma, conduzida à filosofia por um mestre competente, é capaz, no além, de escolher a vida que a tornará feliz e justa nas próximas vidas, a grande maioria das almas continua, por outro lado, a se desviar e a se precipitar em escolhas irrefletidas. As recomendações de Sócrates se aplicam a uma situação que permanece pessoal. Há um possível progresso no nível individual, mas não no nível coletivo. A solução escatológica proposta no mito de Er não contribui em nada para a transformação da sociedade e para a realização da cidade ideal.

Essa aporia final confirma a dificuldade de resolver, na *República*, a equação de uma felicidade individual e uma felicidade coletiva compatíveis que se impliquem reciprocamente. Certamente Sócrates concebeu o plano da cidade ideal, mas com o fim primeiro de dispor do paradigma necessário ao exame da constituição da alma, uma vez que “há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes e em mesmo número”¹³⁰. De maneira significativa ao fim do livro IX, ele conclui que “é finalmente indiferente saber se a cidade modelo existe em algum lugar ou se existirá”, uma vez que o importante é primeiro que ela exista enquanto “paradigma”, para que o sábio (σοῦν ἔχων)¹³¹ possa, ao contemplá-la, “instituir” uma constituição semelhante em si mesmo¹³².

Pode-se então se perguntar acerca da preocupação que Sócrates teve, no entanto, em responder à questão de Gláucon, no sentido de considerar longamente os meios e as chances de poder realizar concretamente essa cidade modelo¹³³. Esta é claramente a ocasião de defender a importância política da filosofia. Mas a solução que ele propõe – o acesso ao poder de um filósofo ou a conversão de um dirigente à filosofia¹³⁴ – permanece, segundo sua própria declaração, puramente casual. Nenhuma das formas políticas atuais favorece a emergência da figura do filósofo-rei¹³⁵. Só resta, portanto, a Sócrates a

¹²⁹ HALLIWELL, S. *Plato: Republic* 10. Translation and Commentary. Warminster: Aris & Phillips, 1988. Cf. p. 22.

¹³⁰ PLATÃO. *República*, 441c4-7.

¹³¹ PLATÃO. *República*, 591c1.

¹³² PLATÃO. *República*, 592b.

¹³³ PLATÃO. *República*, 471c-541b.

¹³⁴ PLATÃO. *República*, 473d.

¹³⁵ PLATÃO. *República*, 497b.

saída de uma aposta teórica na dimensão infinita do tempo:

*se houve eminentes filósofos constrangidos a se ocuparem do governo de uma cidade no infinito do tempo passado, se existe algum atualmente em alguma região estrangeira, longe de nossa vista, ou se existirá algum no futuro, nós estamos prontos a defender, pela razão [τῷ λόγῳ], que uma constituição como essa que descrevemos existiu, existe ou então existirá quando essa Musa [filosófica] se tornar senhora da cidade*¹³⁶.

Ao termo de sua demonstração, Sócrates é obrigado a admitir: será tão difícil convencer o povo a aceitar o poder de um filósofo quanto persuadir um filósofo da necessidade de se interessar pelo governo da cidade, ou ainda persuadir um rei da importância de se entregar à filosofia¹³⁷. Para o momento, há o grande risco de não existir outra sociedade ideal além daquela dos ouvintes reunidos ao seu redor, onde até Trasímaco se acalmou.

Singularmente ou significativamente, durante todo o diálogo na casa de Céfalo, Sócrates nunca se pergunta sobre a vantagem que uma escrita do diálogo representaria para a difusão das suas idéias através do tempo e do espaço. No máximo assinala ele, uma vez, a Adimanto – que duvida que os ouvintes sejam tão facilmente convencidos – que não poupará nenhum esforço para convencê-los da primazia política da filosofia e do fato de ser-lhes, assim, útil “para uma próxima vida, quando, após um novo nascimento, eles se encontrarão de novo em semelhantes discussões”¹³⁸.

Mas é igualmente verdadeiro que a *República* se apresenta como a narrativa de Sócrates que lembra toda a discussão da véspera. A quem ele se dirige então? O texto da *República* supõe aqui um ouvinte teórico que permanece, no entanto, anônimo. Inserindo um diálogo num monólogo, Platão tem, sem dúvida, várias intenções. Observemos somente que essa estrutura em duplo nível de enunciação permite acrescentar ao círculo dos discípulos diretamente implicados no diálogo esse personagem suplementar ao qual o monólogo de Sócrates poderia se dirigir, e em quem se pode identificar o transcritor do diálogo e, através dele, o leitor que vai emprestar sua voz a Sócrates. Falta, no entanto, assegurar-se de que esse novo destinatário se encontrará, ele também, entre esses ouvintes “inteligentes e amigos” com os quais Sócrates sabe que pode contar na ficção do diálogo¹³⁹. O problema de Platão é o de poder alargar

¹³⁶ PLATÃO. *República*, 499c7-d4.

¹³⁷ PLATÃO. *República*, 499a.

¹³⁸ PLATÃO. *República*, 498d3.

¹³⁹ PLATÃO. *República*, 450d10.

ao maior número possível o diálogo, e isto sem encontrar um leitor subversivo. Constituindo a melhor esperança de converter um rei ou um filósofo do futuro às teses de Sócrates, o livro torna-se aqui uma condição da cidade ideal, mas isso supõe uma ética da leitura e do jogo de identificação.

16 *A última metamorfose de Ulisses*

A aposta da *República* é de poder alargar ao infinito o círculo dos ouvintes de Sócrates. A aposta se funda sobre todos os procedimentos empreendidos pela escrita para implicar o leitor no texto. Mas dar-se-á uma atenção particular ao último desses procedimentos. Ao fim do mito de Er, Ulisses prova que ele sabe tirar a lição de suas experiências e esquecer-se de suas ambições passadas; ele faz o bom cálculo escolhendo a vida de um homem simples, afastado dos negócios: a escolha de uma vida poderia ser a de todo leitor que tenha tempo livre para ler a *República*. Se, na *Odisséia*, Ulisses executa seu mais célebre feito diante do Ciclope Polifemo, quando, jogando com as palavras, acaba se transformando em ninguém, na *República*, sua ação mais sábia é a de escolher uma vida anônima que poderia ser a de qualquer um. O ardil aqui é de Platão, que oferece a cada um de seus leitores uma chance teórica de ser a reencarnação de Ulisses e de herdar, assim, seus talentos naturais.

Dentre os heróis, Ulisses é aquele que possui e de forma mais completa não somente as quatro virtudes da cidade ideal – sabedoria, coragem, temperança e justiça –, mas, ainda, as qualidades exigidas para aquele que poderia tornar-se um filósofo-rei: “ser dotado de memória, de facilidade para aprender, de grandeza de alma, ser amigo e aliado da verdade, da justiça, da coragem e da temperança”¹⁴⁰. Compreende-se por que Sócrates se empenhou ao longo do diálogo em lembrar as qualidades do herói da *Odisséia*. Mas, sobretudo, Ulisses se revela um herói da justa medida e da *mimesis*, qualidades que o leitor deve adquirir para tornar-se o bom ouvinte e o bom imitador de Sócrates. Nada de mais tranquilizador agora do que poder se pensar como a reencarnação de Ulisses. Mas, também, após ter percorrido toda a *República*, o leitor passou por um treinamento para a *mimesis* que faz dele um novo Ulisses.

Tradução de Alice Bitencourt Haddad

¹⁴⁰ PLATÃO. *República*, 487a4-5. Ver VEGETTI, M. Le règne philosophique. In: FATTAL, M. (Ed). *La philosophie de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 265-298.

RESUMO

No livro III da *República*, a teoria da mimese é acompanhada de um programa ético que questiona o estatuto do texto de Platão e o papel do leitor. Se Sócrates denuncia os perigos da poesia para a alma de seus ouvintes, o leitor de Platão é convidado, por sua vez, a refletir sobre a influência que pode ter sobre sua alma uma leitura que o obriga a assumir a voz de Sócrates. Nesse sentido, é preciso prestar atenção ao material mitológico que Platão explora para denunciar os perigos da mimese, ao explorar as imagens que lhe permitem fazer da leitura uma aventura heróica. Mas, ainda, o elo sutil que ele estabelece, ao fim do diálogo, entre a figura de Ulisses e a de um homem comum pode aparecer como uma chave de leitura essencial para resolver algumas aporias do diálogo. Palavras-chave: *Mimesis*. Ulisses. Tersites. Alma. Metempsicose. Mito de Er. Enunciação.

RÉSUMÉ

Au livre III de la *République*, la théorie de la mimésis s'accompagne d'un programme éthique qui pose la question même du statut du texte de Platon et du rôle du lecteur. Si Socrate dénonce les dangers de la poésie sur l'âme de ses auditeurs, le lecteur de Platon est invité, en retour, à réfléchir à l'influence que peut avoir sur son âme une lecture qui l'oblige à assumer la voix de Socrate. A cet égard, il faut prêter attention au matériel mythologique que Platon exploite pour dénoncer les dangers de la mimésis, tout en exploitant les images qui lui permettent de faire de la lecture une aventure héroïque. Mais plus encore, le lien subtil qu'il établit, au terme du dialogue, entre la figure d'Ulysse et celle d'un homme ordinaire peut apparaître comme une clé de lecture essentielle pour résoudre certaines apories du dialogue. Mots-clés: *Mimesis*. Ulysse. Thersite. Âme. Métempsychose. Mythe d'Er. Énonciation.