
“PLATÃO CONTRA HOMERO”?

Pedro Baratieri

Resumo

Motivado por uma frase de Nietzsche em *Genealogia da Moral*, segundo a qual o verdadeiro e inteiro antagonismo seria o de Platão contra Homero, exponho alguns importantes pontos de aproximação entre os *Diálogos* e os dois grandes poemas homéricos: a importância da experiência da admiração (*thaumázēin*), a busca pelas causas, a postulação de entidades de especial estatuto ontológico como princípio, o papel da *idealidade* e dos paradigmas, a inspiração divina como forma de obtenção do conhecimento dessa idealidade, o apreço pela harmonia e a concepção teleológica e teodiceica da organização do mundo. Ao final, sugiro, ainda que com ressalvas, que a conclusão que deveríamos tirar desse paralelo é que, ao contrário do que pretendia Nietzsche, a filosofia platônica não seria a decadência do espírito grego, mas sim seu apogeu.

Palavras-chave

Admiração. Princípio. Idealidade. Paradigma. Harmonia.

Abstract

Motivated by a sentence written in Nietzsche's *On the Genealogy of Moral*, according to which the entire and true antagonism would be that of Plato against Homer, I display important points of convergence between the *Dialogues* and the two long Homeric poems: the importance of the experience of wonder, the search for causes, the postulation of entities of special ontological status as principle, the role of ideals and paradigms, divine inspiration as the way by which this knowledge of the ideals is attained, the high estimation of harmony and, finally, the theodicy and the teleological conception of the world. In the end, I suggest that the conclusion that should be taken from this parallel is that platonic philosophy, in contrast to Nietzsche's claim, would not be the decay of Greek spirit, but its zenith.

Keywords

Wonder. Ideals. Paradigm. Harmony.

*Sócrates – Ora vamos lá!
Eduquemos estes homens em
imaginação (lógō), como se
estivéssemos a inventar uma
história (mythō mythologountes)
[...]. (República, 376d-e)*

*Sócrates – Julgas então que um
pintor vale menos, se tiver
desenhado um modelo
(parádeigma) do que seria o mais
belo dos homens, e transmitido
suficientemente à sua pintura
todas as qualidades, mas não
puder demonstrar a possibilidade
da existência de um homem
desses? [...] E nós também, não
estivemos a fazer com as nossas
palavras (epoioumen lógō) o
modelo de uma cidade boa
(parádeigma agathēs póleōs)?
(República, 472e)*

“Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo” (NIETZSCHE, 2006, p.141) – seria essa assertiva nietzschiana tão óbvia assim? Nesse curto arrazoado, gostaria de mostrar que tal afirmação deve ser relativizada. Para tal, pretendo expor algumas afinidades entre o que dizem as duas grandes epopeias homéricas e alguns diálogos platônicos. Não pretendo de forma alguma negar-lhes as diferenças, pois seja no âmbito teológico, no antropológico, ou ainda no que diz respeito à compreensão da essência das coisas em geral, elas são inegáveis; isso não impede, porém, que destaquemos o que possam ter de comum a fim de que exageros sejam evitados¹.

Não obstante parecer dos antigos o mais afeito ao moderno espírito cientificista, mesmo Aristóteles via semelhanças agudas entre a poesia e a filosofia; julgava, por exemplo, que o princípio de ambas residiria numa mesma experiência, o maravilhar-se, razão pela qual o *philómythos* de certo modo seria também *philósophos*: pois o mito, diz ele, é composto de maravilhas (*Metafísica*, 982b18). No que tange ao início da filosofia,

¹ É provável que minha abordagem descontente os especialistas em Platão, Homero e Nietzsche; ainda assim, ela não deixa de ter sua legitimidade. Parece-me importante que, quando tratamos da história do pensamento, possamos examiná-la com lentes de diferentes graus de aumento e perspectivas. Assim, ainda que definir o pensamento antigo em bloco costume aborrecer os especialistas em cada um dos pensadores antigos, mais acostumados a ressaltar-lhes as diferenças, por outro lado, pode ser deveras esclarecedor para os que estudam outras épocas e querem apenas um panorama em que possam perceber o que é próprio do antigo como tal, por contraste ao medievo, ao moderno ou ao contemporâneo. No que diz respeito à frase de Nietzsche, mais especificamente, serve-me ela aqui apenas como mote para falar de Platão e Homero, e não pretendo interpretar-lhe o sentido dentro de seu contexto. De resto, é bom que se diga que esse texto é a versão escrita de comunicação cuja audiência era formada, em sua grande maioria, por alunos de graduação em Filosofia.

Platão pensava algo bem semelhante: no diálogo *Teeteto* faz o jovem que dá nome ao diálogo manifestar admiração ao constatar que Sócrates, com o passar do tempo, virá a ser menor que Teeteto, ainda que permanecendo o mesmo. Sócrates responde-lhe que é próprio do filósofo, mais do que de qualquer outro, o admirar-se, pois não seria outro o princípio da filosofia. Acresce ainda que seria muito justa a genealogia que faz de Íris, a mensageira dos deuses, filha de Taumante (*Teeteto*, 155b). Bem conforme a isso, no *Banquete* o filósofo, por meio de sua comparação com Eros, também é revestido de função mediadora entre deuses e homens: Eros é intérprete e mensageiro, pois leva aos deuses as preces humanas e traz aos homens ordens e instruções divinas; estando no meio, completa uns e outros, achega o todo a si mesmo (*Banquete*, 202e). Outro aspecto importante a ser ressaltado é a relação que Platão constantemente faz entre o devir, a contradição e o maravilhoso. Na *República*, por exemplo, Sócrates resalta que certos seres, ao parecerem aos *sentidos* conter em si, simultaneamente, propriedades opostas, levam o *entendimento* a perguntar-se o que afinal seriam essas propriedades em si mesmas (*República*, 524c-d). Algo assaz significativo quanto a isso é dito no diálogo *Parmênides*. A conversa é entre Sócrates e Zenão, um eleata que, como soía acontecer aos pensadores dessa “escola”, aferrava-se demasiado à impossibilidade da realidade conter contradições e, por isso, negava a realidade da experiência cotidiana. Sócrates recrimina a ingenuidade do interlocutor, que ainda padeceria de admiração já bem dirimida em si mesmo, já que sabe que haveria certa forma em si e por si da unidade e outra forma em si e por si da multiplicidade de ambas as quais as coisas sensíveis como Sócrates e Zenão poderiam simultaneamente participar. Logo, argumenta Sócrates, não deveria mais ser espantoso que alguém seja um - como Sócrates é um dentre os presentes - e múltiplo - como Sócrates tem sua parte de trás e da frente -, porque Sócrates participa da forma do um e da forma do múltiplo simultaneamente. Antes dessa explicação, pareceria admirável que algo fosse um e múltiplo simultaneamente. No entanto, que o um mesmo seja um não tem nada de admirável, bem ao contrário, é até bem óbvio; admirável seria se o um mesmo, aquilo pelo que tudo mais é um, fosse múltiplo e estivesse, como os seres corruptíveis, misturado com tudo (*Parmênides*, 129c-e). Não faria sentido, desta feita, perguntar por que o um é um: primeiro, porque ele é a própria unidade, depois, porque ele não nasceu, nem há de perecer, e o que é eterno não tem causa. Nesse sentido, é plausível dizer que a teoria das ideias vem à baila a fim de dirimir a admiração diante da contradição e da confusão que imperariam no

mundo sensível, em que há geração, corrupção e mistura entre os entes, ou melhor, deventes.

No que diz respeito, por sua vez, à poesia homérica, são de perder a conta as referências ao maravilhoso. No primeiro canto da *Odisséia*, por exemplo, depois de ser exortado por Atena a ter compostura de varão diante dos abusados pretendentes, Telêmaco impõe-se pela primeira vez diante deles, expulsando-os de sua casa e ameaçando-os. Tal comportamento do jovem até então demasiado complacente maravilha (*thaúmadzon*) os pretendentes, dos quais um exclama: “Telêmaco, foram os deuses teus mestres para falares com tanta eloquência? Que coragem! [...]” (*Od.*, I, 381-385).

Convém citar outra passagem deveras paradigmática quanto a um aspecto do maravilhoso, a saber, sua remissão constante a um deus. Quando Odisseu e Telêmaco estão meticulosamente levando a cabo seus planos contra os pretendentes, fala-se o seguinte:

Palas Atena precedia pai e filho. O áureo facho da deusa iluminava o ambiente. Telêmaco não se conteve. Observou admirado: “Grande maravilha (*méga thaûma*) vejo (*horōmai*) com esses olhos. Os muros da casa, os nichos, as vigas de abeto, as colunas que as sustentam – estou ofuscado -, tudo brilha como que iluminado por um incêndio. Temos a visita de um deus lá do alto”. (*Od.*, XIX, 31-43; trad. modificada)

Essa e a passagem anterior mostram que o maravilhoso costuma ser relacionado aos deuses e ao divino. Não seria descabido considerar que os deuses são tidos como a causa do maravilhoso. De fato, somente intervenções de Atena podem explicar a espantosa transformação do caráter de Telêmaco - o jovem antes ingênuo passou a ser sobremaneira astucioso.

Vale recordar que Aristóteles considerava a admiração o princípio da filosofia porque quem se admira reconhece ignorar *por que* as coisas são como são. A filosofia, assim, busca somente eliminar a ignorância das causas e a conseqüente admiração, pois quem descobre a causa deixa de admirar (*Metafísica*, 982b15-983a20). Isso também faz da filosofia uma ciência teórica, pois sua admiração incide sobre os problemas mais gerais, como a geração do universo, que não tem nenhuma relação com as necessidades do homem, já supridas quando se começa a filosofar. De resto, a relação entre o maravilhoso e o divino também estaria dada em Aristóteles, já que considera que deus é causa e princípio do problematizado em filosofia.

Esse esquema platônico-aristotélico pode ser facilmente transposto para a poesia de Homero². Deparando-se com feitos incríveis, que contrariam as expectativas corriqueiras, suas duas epopeias parecem iniciar com a experiência da admiração diante de algo maravilhoso, e até parecem levantar – a *Ilíada* não apenas parece, mas de fato o faz - uma pergunta suscitada por essa experiência:

Canta-me a Cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida, causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados e como pasto das aves. Cumpru-se de Zeus o desígnio desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram cindidos, o de Atreu filho, senhor de guerreiros, e Aquiles divino. Qual, dentre os deuses eternos, foi causa de que eles brigassem? (*Il.*, I, 1-8, trad. NUNES)

Não se trata de ira costumeira, senão que de ira insólita, que espantosamente fez morrer inúmeros compatriotas e amigos; tampouco fala de briga de somenos, mas sim entre o maior rei e o maior guerreiro entre os gregos. Como pode ter isso acontecido? Só um deus poderia tê-lo causado. Qual deus, então? Na *Odisseia*, por seu turno, também se pode ver uma admiração diante dos feitos de Odisseu e de seus companheiros e uma procura pelas causas a darem-lhe início. E a imediata menção da revolta de Hélio com os companheiros repetiria o recurso ao divino para explicar o maravilhoso³.

Pode-se, nesse sentido, ver também o procedimento análogo ao da filosofia posterior de postular entidades de especial estatuto ontológico – divinas, autárquicas e de outra dimensão temporal - a fim de explicar o mundo dos acontecimentos humanos. De fato, é maravilhoso e admirável que Telêmaco, jovem e ingênuo mortal, venha a ser um adulto sobremaneira astucioso e prudente; isso é de fato algo digno de explicação: pois como a astúcia teria vindo a ser a partir do seu contrário? No entanto, que Atená a

² Entre os elementos em que a poesia teria antecipado a filosofia, Giovanni Reale inclui que ela não se limita a narrar os fatos, mas busca suas causas e razões. REALE, 2003, p.7. A análise de Werner Jaeger, por sua vez, corrobora em boa parte o argumento exposto aqui a respeito do maravilhoso e da busca pelas causas em Homero. Com efeito, comenta o estudioso que a perspectiva da *Ilíada* é a do “espanto perante a *arete* sobre-humana dos heróis da Antiguidade” (JAEGER, 2003, p.42); sobre isso, acresce que a epopeia homérica trata do “magnífico e nobre, e não de um acontecimento qualquer”, sendo que o extraordinário obrigaria por sua simples constatação (id. p.68). De resto, no que diz respeito à busca pelas causas, comenta que Homero não apenas relataria os fatos, mas seguiria um desenvolvimento necessário, segundo uma conexão de causas e efeitos, tal como Tucídides expõe uma etiologia da guerra do Peloponeso no início de sua narração (id. p.78-79).

³ No que tange ao maravilhoso em Platão, cf. ENGLER, 2011, onde o autor mostra que, além de estar especialmente sujeito à experiência passional da admiração, o filósofo platônico – Sócrates, no caso – é ele próprio revestido com a característica de ser admirável, o que certamente acentua o tom épico dos *Diálogos*. Para a relação entre o maravilhoso e a narrativa poético-histórica na Antiguidade, cf. o primeiro parágrafo do primeiro livro da *História* de Heródoto e a reflexão sobre o conceito antigo de História em ARENDT, 2009.

deusa que personifica certa sabedoria ou astúcia, seja sábia, não tem nada de admirável. Com efeito, Atena é a astúcia em pessoa – *por si mesma*, para dizê-lo platonicamente - e se é ela quem intervém sobre Telêmaco, tudo está no seu devido lugar e bem explicado. Não faria o menor sentido perguntar por que Atena é sábia ou astuciosa: primeiro, porque ela é a própria sabedoria ou astúcia; depois, porque ela é uma dos *deuses sempre existentes* - fórmula que Homero sói repetir para caracterizar as divindades – e não tem causa aquilo que existe desde sempre, que é princípio, *arché*. À luz do exposto anteriormente, o paralelo com Platão não poderia ser mais claro.

Mas alguém poderia objetar que, à parte o caráter divino e aparentemente eterno do princípio causal, as entidades poéticas nada teriam que ver com as essências da filosofia. Pois se a poesia conta histórias, a filosofia, em contrapartida, define conceitos. Contudo, o próprio Aristóteles assevera que a poesia seria mais filosófica que a história, porque enquanto essa fala do que aconteceu e, portanto, do particular, a poesia trata do que deve acontecer segundo a verossimilhança e a necessidade, com o que se pode dizer que lida com o universal (*Poética*, 1451b6). Daí Aristóteles poder ver na poesia elevado poder cognitivo, quando defende que os homens se comprazem ao contemplar as imitações poéticas, conquanto asquerosos sejam seus modelos, porque assim aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma das coisas imitadas (Id. 1448b9). A poesia levaria a cabo, ao imitar, espécie de purificação dos elementos contingenciais - dos acidentes, para dizê-lo aristotelicamente - e assim permitiria aos homens ver as coisas como se fosse a primeira vez e de um ponto de vista mais amplo. De fato, Aristóteles acredita que é possível já ter estado diante de algo muitas vezes sem, contudo, tê-lo realmente experienciado. A experiência seria um saber mais elevado que a mera percepção, como assinala a seguinte passagem: “muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única” (*Metafísica*, 980b29). Seria o caso de alguém que já tivesse visto ou se relacionado com *João-na-festa-dançando-temperantemente* e *Maria-no-mercado-comprando-temperantemente*, e só depois contemplasse *a temperança* como tal, *simpliciter*. O que era algo meramente acidental, que vai junto a outras coisas e não é o tema ou a coisa em questão, passa a primeiro plano e vai por si mesmo, desenrolando-se de forma necessária.

Ora, não é precisamente isso que faz a poesia homérica ao sublimar a multiplicidade de comportamentos afrodisíacos, por exemplo, na unidade da deusa Afrodite e desta feita expor a voluptuosidade por si mesma em vez de como concomitante? E não parece ser o caso que Homero, que era cego, tivesse produzido tais

deuses por um processo de generalização de suas múltiplas experiências concretas: pela mera subsunção de vários comportamentos humanos afrodisíacos, produzido *a posteriori* Afrodite. Não haveria como, pois, assim como a Igualdade absoluta do *Fédon* em relação às múltiplas igualdades (*Fédon*, 75), Afrodite supera demasiado em poder e pureza toda beleza e apetite meramente humanos. Essa relação de um sobre – acima, bem acima - de muitos é atestada pela manifestação de vários deuses e sua relação com alguns seres humanos: a divindade *Áte*, por exemplo, especialmente graças ao uso do verbo “*atéō*”, “enlouquecer”, “estar louco”, relacionado a “*Áte*”. Agamemnon argumenta que o desvario (*atē*) em seu espírito teria sido enviado por Zeus, pela Moira e pela Erínia; ele não poderia evitá-lo, já que “perpassa um nume e perfaz tudo: Ate (*Áte*), a filha maior do pai Zeus, atroz, multi-enganosa (*he pántas aātai*)” (*Il.*, XIX, 85-91, trad. CAMPOS). De qualquer forma, a despeito de questões etimológicas, é verossímil que toda divindade homérica possa ser encarada da perspectiva do “um sobre muitos”. O uso frequente dos epítetos - Zeus, que as nuvens cumula, Apolo, flecheiro infalível, Poseidon, o abala-terra etc. – também parece indicá-lo, pois, ao assinalarem o modo próprio de aparição de um deus, apontam para uma causa única de uma multiplicidade semelhante de fenômenos. As várias experiências de elevada sobriedade e contenção dos limites são manifestações de uma mesma entidade, Apolo. Zeus, por sua vez, manifesta-se no poder de todos os reis extraordinariamente poderosos, ditos “alunos de Zeus”, e na inteligência dos descomunalmente inteligentes, ditos de inteligência semelhante a Zeus. Assim, esses deuses não deixam de ser uma primeira tentativa de classificação dos fenômenos natural-psíquicos, com o que antecipam, de certa maneira, o *hen epi pollon*, “um sobre muitos” que viria a ser tão caro à filosofia posterior. Daí Jean-Pierre Vernant comentar que “um panteão constitui um modo de pensar, de distinguir, de classificar os fenômenos naturais, sociais, humanos, ligando-os às diversas potências que neles se manifestam e que os comandam” (VERNANT, 2002, p.236)⁴.

E tal “idealização” não concerne apenas aos deuses, pois os relatos dos feitos humanos tendem a uma exposição paradigmática. A esse propósito, poderiam ser aduzidos os usos que os próprios personagens de Homero fazem dos cantos poéticos⁵.

⁴ Para explicar a noção mítica dos deuses, Jaa Torrano chega mesmo a recorrer às ideias platônicas: “assim podemos dizer que os Deuses constituem os aspectos fundamentais do mundo”. TORRANO, 2004, p.19.

⁵ Werner Jaeger explora profundamente o tema do mito poético como paradigma, sendo esse um dos pontos fulcrais de sua *Paidéia*: o mito poético teria pretensão normativa (JAEGER, 2003, p.67) e validade universal (Id. p.63); o estudioso deriva, inclusive, a filosofia de Platão desse traço da épica,

Quando é enviada uma embaixada a Aquiles, porque a ira do guerreiro possa ser aplacada e ele volte à liça, Fênix “argumenta” que as gestas de heróis de antanho (*kléa andrōn herōon*⁶) mostram o que ocorre quando um guerreiro é possuído pela ira; conta a Aquiles, então, a história da ira de Meléagro, que atraiu consequências funestas para si e para seus compatriotas, após recusar-se a entrar em guerra por orgulho. Depois, Fênix pede ao guerreiro que não deixe acontecer o mesmo consigo (*Il.*, IX, 524-600). Já na *Odisseia* é Atena quem expõe modelo ilustre a Telêmaco (*Od.*, I, 295-305). Quanto a isso, Jaeger comenta que “a forma do exemplo põe em relevo o *aspecto* fundamental do caso”, o que permitiria ao educador imprimir um *ideal* de conduta humana na consciência do herói (JAEGER, 2003, p.51-52). Para efeito de pôr em realce esse *aspecto* fundamental e, assim, *idealizá-lo*, é de especial relevância o artifício retórico da amplificação, do qual Homero sem sombra de dúvida usa e abusa: “até o éter atinge o esplendor que do escudo belo de Aquiles se expande” (*Il.*, XIX, 380).

Como não lembrar aqui do apreço que Platão nutria pela noção de *paradigma*? Uma exposição de sua ilustre teoria das ideias diz que essas ideias seriam como “paradigmas na natureza” (*Parmênides*, 132d1). Depois, a *República* busca a justiça e um homem perfeitamente justo somente para ter um *paradigma* de justiça e possibilitar, então, uma escolha (472c4); para tal efeito, Sócrates e seus interlocutores dizem que produziram com discurso um paradigma de cidade boa - *parádeigma epoioúmen lógō agathēs póleōs* (472e). É digno de nota que esse paradigma de cidade é a consequência de uma educação cuja essência é *exposta*, segundo o próprio Sócrates, como se estivessem a narrar um mito (*mythō mythologountes*) (376d-e). Aquele, então, que tiver sido educado nessa cidade deverá conhecer a ideia do bem e usá-la como *paradigma* para ordenar a cidade (540b). Já no diálogo *Timeu*, Platão faz o mundo resultar da ação de artesão divino que, contemplando *paradigmas* eternos, imprime ordem numa matéria prima disforme (*Timeu*, 28-30). E como negar que as próprios personagens dos diálogos, muito mais que representarem realidades históricas, encarnam, a rigor, tipos

ênfatizando a apresentação da teoria das ideias como *paradigmas* na natureza (Id. p.60). Lesky, por sua vez, comenta de passagem a relação entre poesia, mito e paradigma: “A referência a outros temas lendários também aparece nos casos em que são utilizados exemplos. Um desses paradigmas é a história de Níobe [...] O paradigma mais pormenorizado [...] é a história de Meleagro [...]”. LESKY, 1995, p.37-38. Já Giovanni Reale não fala do uso de mitos por parte dos personagens, mas comenta que, embora as “pessoas” em Homero sejam os nomes próprios de cada indivíduo enquanto unidade empírica em que convergem as múltiplas características e os múltiplos atos que distinguem o herói, essas individualidades concretas são depois transformadas em “imagens verdadeiramente paradigmáticas”. REALE, 2002, p.89.

⁶ Sabe-se que “*kléa andrōn*”, “glória dos varões”, é como se falava da poesia épica no período arcaico. JAEGER, 2001, p.67.

ideais de personalidades, ou seja, paradigmas?⁷ E assim Sócrates é a um só tempo paradigma de filósofo, cidadão e, como Aquiles, herói, porquanto, permanecendo no seu posto (*táxis*) e encarando a morte, escolhe continuar beneficiando seus concidadãos e amigos em vez de voltar para casa e viver tranquilamente (*Apologia*, 28b-30a).

Isso parece suficiente para mostrar aproximações consideráveis entre poesia homérica e filosofia platônica no que tange a uma relação privilegiada com a idealidade. Não por acaso, Jaeger afirma tanto que “a épica é por natureza um mundo ideal” (JAEGER, 2003, p.68) quanto que a filosofia de Platão é totalmente baseada no paradigma e seria, por conseguinte, um desdobramento orgânico e necessário da poesia homérica (Id. p.60).

Depois, também haveria afinidades profundas quanto ao modo em que se dá esse acesso privilegiado ao ideal. Conforme alguns diálogos, a verdadeira filosofia aconteceria quando o homem é inspirado por uma divindade. Essa inspiração filosófica está diretamente relacionada à doutrina do conhecimento como recordação, já que Eros, o deus da inspiração filosófica, não deixa de ser a recordação apaixonada das ideias eternas. O filósofo é aquele que, apaixonado, mais se dedica à reminiscência do já visto pela alma imortal: “indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado” (*Fedro*, 249c-d). No *Fédon*, por sua vez, Platão argumenta que o saber que o filósofo atinge não pode, a rigor, ter origem na experiência cotidiana: o Justo em si, sendo perfeito, eterno, imutável e somente inteligível, não pode ser conhecido através da percepção de seus múltiplos homônimos sensíveis, justos e injustos ao mesmo tempo (*Fédon*, 73a-76e). Logo, a alma deve ser imortal e ter conhecido o Justo em si antes de habitar o corpo; assim, o conhecimento desse Justo em si dar-se-ia através de sua recordação por parte da melhor parte da alma, o intelecto, que, concentrado em si mesmo e purificado das influências corpóreas, atinge o que é perfeito, eterno e incorpóreo (Id. 65a-67a).

A inspiração erótica e a *anámnēsis* cumprem, assim, papel análogo ao da inspiração pelas Musas em Homero⁸. No início de suas duas epopeias, Homero invoca a

⁷ Essa, na minha opinião, é uma das lições que a passagem do *Fedro* sobre o mito de Bóreas e Orítia nos dá: não encarar os discursos e os mitos de um ponto de vista histórico, descendendo ao nível do contingente e alheio, como fazem aqueles sábios que sofisticadamente interpretam os mitos reduzindo-os a eventos históricos e naturais. *Fedro*, 229c-230b.

⁸ Cornford mostra como os primeiros filósofos dogmáticos, aqueles que adotavam alguma hipótese que não pudesse ser comprovada empiricamente – como as hipóteses meteorológicas e as concernentes aos

Musa e pede-lhe que exponha os feitos humanos em questão e as intervenções divinas (*Il.*, I, 1-10; *Od.*, I, 1-10). Depois, quando pretende enumerar todas as naus gregas que foram a Troia, Homero recorre novamente às Musas, “todo-presentes, todo-sapientes” (*Il.*, II, 484-493, trad. CAMPOS). Já na *Odisseia*, comenta que Demódoco, um bardo cego, recebeu da Musa a doçura da voz em troca da luz dos olhos (*Od.*, VIII, 63). Também faz Odisseu prestar reverência ao mesmo Demódoco, porque o que esse saber teria sido ensinado pela Musa, filha de Zeus ou de Apolo; em razão disso, o bardo é capaz de cantar de forma precisa os feitos gregos, como se os tivesse presenciado (id. 480-490).

Parece, assim, que tanto a inspiração pelas Musas, de um lado, quanto a inspiração erótica e a *anámnēsis*, de outro, explicam como se adquire um conhecimento extraordinário: *nenhum deles é um saber* (1) *empírico*, (2) *nem subjetivo*, (3) *nem do cotidiano*. Com efeito, (1) o poeta não presenciou os feitos que relata – passados em tempo muito remoto, ou até em outra dimensão temporal e, quanto aos deuses, demasiado poderosos para homens e, quanto aos homens, demasiado heroicos para os homens do seu tempo -, com o que não adquiriu tal saber empiricamente; nesse sentido, sua cegueira - assim de Demódoco como de Homero - também parece atestar essa origem não empírica do que relata. Algo análogo ocorre ao filósofo, que, embora nunca possa ter a Justiça em si diante de seus olhos, pode conhecê-la com os olhos da alma. Ademais, graças ao ponto de vista alargado das Musas, (2) o saber de Homero tem grau superior de objetividade: sabe o que se passa em vários lugares ao mesmo tempo, percebe as paixões e os pensamentos que afetam vários guerreiros, assim troianos como gregos, e contempla o desenrolar da guerra como um todo; daí a ênfase no fato de as Musas habitarem o Olimpo, donde têm perspectiva privilegiada. O poeta pode, desta feita, ver os próprios deuses habitando o cume do Olimpo, conquanto alto seja. Dá-se algo semelhante ao filósofo, que, de ponto de vista divino e impessoal⁹, contempla a Justiça como um todo em sua perfeição, não aquilo que parece justo a um e não a outro, mas aquilo que necessariamente há de ter toda coisa justa, a despeito de quando e onde existir. Por fim, (3) o próprio assunto do poeta é o maravilhoso e nunca o corriqueiro: grandes feitos humanos compreensíveis somente pela intervenção de causas divinas, da

constituintes últimos da matéria -, tendiam a pôr na origem de seu saber certa inspiração divina análoga à dos poetas. Disso não teriam escapado nem mesmo os materialistas mais ferrenhos, como os atomistas. Nesse sentido, a *anamnese* platônica, segundo o autor, estaria enraizada nessa concepção arcaica da origem do saber. CORNFORD, 1981.

⁹ “A memória implícita na doutrina da *Anamnesis*”, argumenta Cornford, “é uma memória impessoal. O seu conteúdo é idêntico em todos os seres humanos”. CORNFORD, 1981, p.88.

archē divina desses acontecimentos; nesse sentido, a cegueira dos poetas ressalta-lhes também uma falta de saber relativo à *práxis* cotidiana dos homens em favor da aquisição de um saber divino. E não se passa o mesmo com o filósofo platônico? Seu alheamento do cotidiano é tão radical que, ocupado com o que seja a natureza humana, não sabe nem o que fazem seus vizinhos mais próximos nem, ao menos, se realmente são homens ou criaturas de outra espécie. Daí ser ele objeto de escárnio por parte de todo o povo, quando, inexperiente, tem de “tratar de assuntos que lhe caem sob a vista ou diante dos pés” (*Teeteto*, 173d-e). E aquele que sai da caverna, contempla a realidade perfeita e depois retorna, não tem “os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol” (*República*, VII, 516e)? Sócrates, sob certo aspecto, não escapou à regra: negligenciou aquilo de que cuida a multidão, os lucros advindos da vida política (*Apologia*, 36b-c), tanto porque era inapto para tal e não teria sobrevivido se o fizesse, quanto porque tinha de dedicar-se à missão divina da qual, por inspiração direta, o próprio deus o fazia saber (Id. 31c-e).

Outro ponto de convergência entre a filosofia platônica e a poesia homérica é o elevado apreço por uma ordenação harmônica do mundo¹⁰. Atestam-no as passagens dos poemas em que se fala da necessidade de cada entidade restringir-se aos limites que lhe foram dados por Destino. E isso acontece inclusive com os deuses, conquanto poderosos sejam, pois cada um deles tem uma zona de influência bem determinada e que não pode ser ultrapassada¹¹. Assim, depois de Afrodite ser ferida em combate por Diomedes, a deusa sobe ao Olimpo para reclamar com Zeus do que seria uma ousadia por parte de um mortal; ao que o chefe dos deuses responde: “Cara, não são para ti essas ações belicosas; volve a atenção, isso sim, para os doces trabalhos das núpcias. Ares, o rápido, e Atena se incumbem da guerra, a contento” (*Il.*, V, 428-430). Já no outro poema, Odisseu reclama a Atena que, à diferença do que soía acontecer quando guerreava contra Troia e quando foi à cidade dos feáceos, a deusa não o protegeu durante suas aventuras marítimas. Em resposta, Atena afirma que não queria opor-se a

¹⁰ REALE, 2003, p.6. Grande senso de harmonia, proporção, limite e medida é um dos aspectos em que a poesia homérica teria preparado o advento posterior da filosofia, segundo Giovanni Reale; os outros dois seriam a já mencionada busca por explicações causais e, por fim, a tentativa de apresentar a realidade em sua inteireza.

¹¹ Junito de Souza Brandão fala em campos de influência. BRANDÃO, 1990, p.137. Cornford, por sua vez, menciona que a liberdade dos próprios deuses, ainda que eles mesmos muitas vezes se digam onipotentes, é limitada pelo Destino. CORNFORD, 1981, p.211. Já Albin Lesky salienta que, embora se diga na *Iliada* que tudo há de se cumprir segundo a vontade de Zeus, esse mesmo não pôde, como queria, evitar a morte de seu filho decretada pelo Destino. LESKY, 1995. De resto, Vernant comenta que nenhum deus é onipotente e cada um deles ocupa seu lugar em um conjunto de poderes diferenciados, com seu domínio e função próprios. VERNANT, 2002, p.236.

Poseidon, seu tio por parte de pai e deus dos mares (*Od.*, XIII, 315-341; BRANDÃO, 1990, p.137). É na *Iliada*, porém, que se pode encontrar aquela que porventura é a passagem mais emblemática no tocante a esse aspecto. No décimo quinto canto, Poseidon manifesta indignação por seu irmão Zeus, segundo ele, estar desrespeitando os limites que lhes foram consignados pelo Destino:

Céus, que arrogância! Conquanto potente ele seja, é excessivo querer, assim, violentar-me, pois temos igual dignidade (*homótimon*), que três irmãos somos nós, filhos todos de Réia e de Crono: Zeus, depois eu, e Hades forte, o terceiro, que os mortos comanda. Foi dividido em três partes o mundo (*pánta*); cada um teve a sua. Postas em sorte, me coube morar para sempre no reino do mar espúmeo; A Hades foram as trevas sombrias entregues; o vasto Céu, pelas nuvens cercado e pelo éter, a Zeus. (*Il.*, XV, 185-195, trad. NUNES)

Como não lembrar aqui a divisão tão rigorosa quanto harmoniosa das raças e de suas respectivas funções na cidade “ideal” de Platão? Ainda que os guardiões formem a raça de ouro e a classe governante da cidade, nem por isso podem agir arbitrariamente, buscando sua felicidade particular em detrimento da cidade em sua inteireza. Dessa forma, os guardiões não possuirão nenhum bem próprio (*República*, 416d-e); e se isso parece absurdo a Adimanto, porque os mais poderosos e que detêm a cidade seriam os menos felizes, basta responder-lhe, como faz Sócrates, que tal objeção soa como

Se estivéssemos a pintar uma estátua e alguém nos abordasse para nos censurar, dizendo que não aplicávamos as tintas mais belas nas partes mais formosas do corpo (de fato, os olhos, sendo a coisa mais linda, não seriam sombreados com cor de púrpura, mas a negro). Parece que nos defenderíamos convenientemente replicando: “Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo. [...]” (*República*, 420d)

Ademais desse apreço pela harmonia, pode-se ver presente já na epopeia homérica, ao menos em alguma medida, a concepção de uma ordenação teleológica e teodiceica do mundo, segundo a qual a totalidade estaria organizada conforme os desígnios de uma providência divina, racional e justa. Tal modo de compreender a totalidade viria a ser marcante na filosofia posterior e, mais notadamente, na representação cristã do mundo. No *Timeu*, Platão expõe uma cosmogonia conforme a qual o mundo seria o produto de um artesão divino sumamente bom; contemplando um modelo perfeito e eterno, esse artesão plasmaria uma matéria informe, engendrando, assim, a mais bela das obras (*Timeu*, 28-31). No *Fédon*, Sócrates opõe-se ao mecanicismo carente de sentido e reivindica a primazia da compreensão teleológica do cosmo (*Fédon*, 98a-99c). Contudo, para efeito de comparação com Homero, a passagem mais interessante parece ser uma que está na *República*, porque nela é dito que deus,

uma vez que é bom, não pode ser causa de tudo, só de bens, em contraste ao que diz a maioria (*República*, 379c-d). A culpa dos males humanos, portanto, seria dos próprios homens. É bem conhecida a afirmação socrático-platônica conforme a qual a ignorância é a raiz de todos os males, o que está bem de acordo com a própria *República*, já que nela se presume ser possível produzir uma cidade perfeita – isenta de males, portanto – através “simplesmente” da educação perfeita.

Com efeito, ideias semelhantes podem ser *vislumbradas* na *Odisseia*¹², onde se escuta Zeus dizendo:

- Santos numes! É de ver como os mortais se queixam dos deuses! Atribuem a nós a origem (*aitiōōntai*) de suas desgraças (*kák'*), quando eles próprios, com sua estultícia (*autoi sphēsin atasthalésin*), arranjam tribulações a mais de sua sina (*hupèr móron*). (*Od.*, I, 32-44, trad. BRUNA)

Egisto teria sido avisado pelos deuses de sua desmesura; sofreu as consequências do seu próprio erro, mas tudo estaria bem, se tivesse ouvido os deuses. Logo em seguida, pela fala de Atena fica claro que tal discurso de Zeus serve de paradigma para o caso da arrogância dos pretendentes. Ao que consta, em nenhum momento tal desvario será atribuído às divindades, à diferença das ações exitosas, como as de Odisseu e de seu filho, que serão em boa medida atribuídas a Atena. Depois, é digno de nota que os primeiros versos do poema já apontam para a relação entre impiedade, ignorância e malefícios, de um lado, e piedade, astúcia e êxito, de outro, como seu eixo temático. Odisseu, o multiengenhoso, teria tentado salvar seus companheiros, mas esses “perderam-se por seu próprio desatino (*autōn gàr sphetérēsin atasthalīēsīn*)¹³. imbecis (*nēpioi*), devoraram as vacas de Hélio, filho de Hiperião, e ele os privou do dia do regresso” (Id. 6-9). Esses, à semelhança dos pretendentes, também não foram acometidos por nenhuma divindade, quando cometeram seu equívoco¹⁴. Desta feita, os dois grandes crimes perpetrados na *Odisseia* são consequências exclusivas da ignorância humana que se mostra surda – *nēpios*, isto é, *nē-épos* - aos desígnios divinos. De fato, Odisseu seguiu passo a passo o que a deusa Circe assinalou-lhe (*Od.*, XII, 25), ao passo que seus companheiros não seguiram a instrução de não comer as vacas de

¹² Jaeger defende que na *Odisseia* haveria forte presença tanto do elemento teleológico quanto do teodiceico: “uma concepção mais coerente e sistemática do governo dos deuses” [...] “essa teodicéia paira sobre a totalidade do poema”. JAEGER, 2003, p.82-82. Mas na própria *Ilíada* o elemento teleológico, ao menos, já estaria presente: “a causa última de todos os acontecimentos é a decisão de Zeus”. Id. p.80.

¹³ Mesmo termo usado para classificar o comportamento de Egisto.

¹⁴ LESKY, 1995, p.89. Aí Lesky sublinha vários elementos teodiceicos na *Odisseia*.

Hélio (*Od.*, 140); no que diz respeito aos pretendentes, esses não foram dóceis ao augúrio de Aliterse, que lhes interpretou sinal enviado por Zeus, segundo o qual deveriam tomar grande cuidado, pois Odisseu haveria de voltar (*Od.*, II, 150-180). De resto, o desfecho do poema não é outra coisa senão o cumprimento do desígnio (*nóos*) de Zeus, ajudado por Atena, na realização da justiça divina e da harmonia política (*Od.*, XXIV, 472-545)¹⁵. Ainda a propósito da ordenação do mundo por providência divina, Giovanni Reale assinala que o poder superior de Zeus depende, sobretudo, de seu espírito (*nóos*) superior (REALE, 2002, p.68). De fato, fala-se que Zeus percebe agudamente (*oksù nóēse*) (*Il.*, VIII, 133), que nenhum homem jamais pode alterar os desígnios (*nóon*) de Zeus, pois ele é o poder infinito (*Il.*, 143-144), que “a vontade (*noos*) de Zeus é mais forte que o arbítrio dos homens, pois fácil lhe é pôr em fuga o mais bravo e negar-lhe a vitória” (*Il.*, XVI, 688-689). Cumpre ressaltar o aspecto teodiceico ou “ético” de Zeus¹⁶, ademais do teleológico, pois a certa altura da *Ilíada* diz-se que pune os que proferem sentenças injustas e torcem o direito na ágora:

[...] no tempo do outono se abate terrível procela na terra escura, ao mandar Zeus potente infinito aguaceiro, quando irritado se encontra com os homens e quer castigá-los, por ver que torcem no foro (*agorē*) a justiça e sentenças proferem desrespeitando o direito (*dikēn*), sem medo dos deuses eternos. (*Il.*, XVI, 384-388, trad. NUNES)

Zeus também pune as quebras de juramentos, como no caso dos troianos que descumpriram a trégua pactuada (*Il.*, VII, 351, 401), bem como protege os direitos de hospitalidade, razão pela qual Páris teria atraído a cólera do deus sobre Tróia (*Il.*, XIII, 623; LESKY, 1995, p.89)¹⁷.

Assim, foram ressaltados importantes pontos de convergência entre os poemas homéricos e os diálogos platônicos: a importância da experiência da admiração, a busca pelas causas, a postulação de entidades de especial estatuto ontológico como princípio, o papel da *idealidade* e dos paradigmas, a inspiração divina como forma de obtenção do conhecimento dessa idealidade, o apreço pela harmonia e a concepção teleológica e teodiceica da organização do mundo. Para finalizar, gostaria de sugerir que disso

¹⁵ Com efeito, no verso 474 Atena pergunta a Zeus o que tem em seu *nóos*. Zeus fala que, já punidos os pretendentes de sua injustiça, agora devem ser restaurados os laços de amizade (*philóteta*) e Odisseu deve reinar em paz. A volta de Odisseu, porém, já fora determinada por Zeus, em concílio divino havido no primeiro canto.

¹⁶ LESKY, 1995, p.89; REALE, 2002, p.106. Reale diz que Zeus “é expressão de justiça e de ordem, de modo determinante”.

¹⁷ A rigor, no que concerne à “moralidade” dos deuses homéricos, não há consenso entre os estudiosos. Cf. ALLAN, 2006, para uma defesa do elemento teodiceico tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*; cf. GRUBE, 1951, para uma rejeição desse elemento em Homero.

deveríamos concluir que o pensamento platônico, ao contrário do que pretendia Nietzsche, não representaria a decadência do espírito grego - de matriz basicamente homérica -, mas sim seu apogeu.

Claro que, por outro lado, toda essa argumentação poderia ser revirada contra si mesma, já que para se opor a Homero, Platão de algum modo teria de estar lutando no mesmo campo que ele. Nesse sentido, aquilo que à primeira vista poderia parecer o mesmo seria, a rigor, emulação e tentativa de suplantação. Esse parece ser, aliás, um dos pontos centrais do que Nietzsche destaca: falando na oposição de Platão a Homero, fala na “vassalagem de um artista ao ideal ascético” (NIETZSCHE, 2006, p.141). O estilo mimético dos diálogos e o respeito tão grande quanto ambíguo que Platão nutria por Homero desde sua infância poderiam dizer algo a esse propósito (*República*, 595b-c). De fato, essa hipótese parece tão digna de ser percorrida, que já mereceria um novo texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALLAN, William. *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*. The Journal of Hellenic Studies, Vol. 126 (2006), pp. 1-35.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. V. II. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. V. I. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *Mitologia Grega*. V. II. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- ENGLER, M. R. *Tò Thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- GRUBE, G. M. A. *The Gods of Homer*. Phoenix, Vol. 5, No 3/4 (Winter, 1951), pp. 62-78.
- HERÓDOTO. *História*. V. I. São Paulo: Editora Brasileira Ltda., 1953.
- HOMERO. *Ilíada*. Volume I. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- _____. *Ilíada*. Volume II. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.
- _____. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- _____. *Odisséia*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. *Odisséia*. V. I. Tradução de Donald Schuler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- _____. *Odisseia*. V. II. Tradução de Donald Schuler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- _____. *Odisseia*. V. III. Tradução de Donald Schuler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LESKY, Albin. *História da Literatura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. John Burnet (ed). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).

- _____. *Banquete*. Porto Alegre, RS: LPM POCKET, 2010.
- _____. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Fédon*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- _____. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- _____. *República*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 10ª Edição.
- _____. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>
- _____. *Timeu*. Tradução de Norberto de Paula Lima. Curitiba: Hemus, 2002.
- REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. V. I. São Paulo: Paulus, 2003.
- TORRANO, Jaa. *Orestéia I: estudo e tradução*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. São Paulo: EDUSP, 2002.