

Poetas e Filósofos: mediadores entre deuses e humanos

José Gabriel Manfredi de Lacerda *

Recebido em março de 2025. Aceito em maio de 2025.

Resumo: O presente artigo tem por finalidade traçar paralelos entre o modo como os poetas, especialmente Homero e Hesíodo, concebiam a relação dos deuses com os humanos e o papel do aedo nessa comunidade e a função do político-filósofo diante das realidades divinas no diálogo platônico *Político*. Nossa proposta é demonstrar que, não obstante as diferenças naturais entre a literatura e a filosofia, sobretudo a de Platão, na Grécia Antiga, ambas compreendiam que na sociedade humana havia algum sujeito privilegiado, responsável por realizar ou aprofundar o vínculo entre as coisas perenes e as coisas efêmeras, entre os imortais e os mortais. Assim, dividimos nosso trabalho em três partes: a primeira será destinada a analisar os épicos homéricos e compreender qual o contexto, conteúdo e escopo da obra, a fim de entender como o poeta, instrumento das Musas, se apresenta; em seguida, nos voltaremos para a poesia hesiódica, buscando ver nas obras o processo revelatório que parte dos deuses e chega aos humanos *pelo* poeta, escolhido pelas Musas, para declarar o que fora desnudado; por fim, investigaremos o pensamento de Platão, tendo como recorte o diálogo *Político*, com o desejo de compreender qual a função fundamental do político ideal, o qual, ao nosso ver, é a mesma do poeta na literatura arcaica, qual seja, o de mediador entre o mundo divino e o humano.

Palavras-chave: filosofia grega; literatura grega; política; metafísica; Platão.

Abstract: This paper has the purpose to draw parallels between the way as the poets, mainly Homer and Hesiod, conceived the relation of gods with the human being and the role of the aedus in this fellowship, and the function of the philosopher-politician in face of those divine realities in the platonic dialogue *Statesman*. Our proposal is demonstrate that, nevertheless the natural difference between literature and philosophy, especially that of Plato, in the Ancient Greece, both literature and platonic philosophy understood that in the human community there are a sort of person who could mediate and fulfil that relationship between the eternal and ephemeral things, between immortals and mortals. Thus, we divided this work at three parts: first of all, we will look into homeric epics in order to comprehend how the poet, tool of the Muses, presents himself; then, in the second part, we will turn to the hesiodic work, seeking to understand the revelation process in the poems, that beginning in the divine world and arrive to the human being through of the poet, chosen by the Muses to declare what was unveiled; finally we will investigate the Plato's thought, using as a base the dialogue *Statesman*, wishing to comprehend what is the fundamental role of the ideal politician, which, in our view, is the same of the poet in the archaic literature, that is mediate the relation between the god's world and the human's world.

Keywords: Greek Philosophy; Greek Literature; politics; metaphysics; Plato.

* Graduado e Mestre em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: gabrielmanfredi777@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7560-6432> .

Introdução

Muito se fala do “milagre grego”, a partir do qual a luz da razão surgiu na história, desvencilhando-se dos mitos de outrora. Porém, há um bom tempo, a ideia de que a poesia arcaica representava um mero conjunto de crenças ingênuas acerca do mundo (Kirk *et al.*, 1983) não é considerada precisa. Em um trabalho já consagrado, Leon Robin vê nas mais antigas expressões literárias “um esforço do pensamento grego em coordenar e formular em concepções, num âmbito geral, os dados da consciência coletiva”.¹

Tal como a poesia, a filosofia nasce como um modo particular de compreender e expressar a realidade posta, seja ela social, política, religiosa. Assim, seria não apenas anacrônico classificá-las hierarquicamente e as separar como blocos históricos estanques, mas objetivamente equivocado. A complexidade da poesia em seus modos de simbolização da experiência humana e suas influências na filosofia são fatos dignos das mais exaustivas considerações. Este é, pois, o propósito geral deste artigo: a partir de um dado recorte, traçar um paralelo entre o papel social e espiritual do poeta e o do filósofo, a fim de contribuir para o esclarecimento das relações entre o canto do aedo e a contemplação silenciosa do amante da sabedoria.

Para tanto, faremos algumas escolhas metodológicas para viabilizar nossa investigação. Em primeiro lugar, desejamos analisar os trabalhos de Homero em seu contexto histórico e destacar, nas suas duas principais obras, *Ilíada* e *Odisseia*, qual a função desempenhada pelo poeta naquele mundo. Em seguida, esse mesmo expediente será estendido aos trabalhos de Hesíodo, a saber, *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*. Ao cabo, proporemos uma interpretação do diálogo platônico *Político*, fazendo algumas referências à *República*. Nossa proposta é demonstrar que tanto nas produções literárias examinadas quanto no texto de Platão, o poeta e o filósofo desempenham (ou são chamados a desempenhar) o papel de intérprete dos deuses, mediadores entre aquilo que é ou diretamente revelado pelos numes ou contemplado com base no labor intelectual.

O poeta no mundo heroico

Quem foi Homero? Em que contexto foram produzidas suas obras? Qual seu conteúdo e finalidade? Algumas dessas perguntas simplesmente não têm respostas definidas e talvez permanecerão sem as possuir; constituem o que Gregory Nagy chamou de “questões homéricas”. Em primeiro lugar, o que podemos afirmar é que,

1 “(...) d’un effort de la pensée grecque pour coordonner et formuler en conceptions d’une portée général les données de la conscience collective” (Robin, 1932, p. 22).

no princípio, os poemas foram transmitidos de modo complementar oral, uma vez que o alfabeto grego, baseado no fenício, só foi estabelecido por volta dos séculos IX e VIII a.C. (Lefèvre, 2013, p. 84). Como afirma West (2001, p. 11) a respeito da *Ilíada*: “[a] linguagem e o estilo épico, com seus extensos elementos formulares, formaram-se claramente em uma tradição oral”. Sua constituição é, pois, viva, dinâmica: é um texto que se constrói na performance (cf. Nagy, 2021, p. 27). Enquanto tradição oral, é necessariamente não fixo, ao menos até ser escrito efetivamente, de modo que sua autoria é determinada pela autoridade da desenvoltura e textualidade do aedo (*idem, ibidem*, p. 29). Assim, os épicos são um conjunto de histórias perpassadas, contadas e recontadas por diversos autores, fazendo com que seu conteúdo ecoe tempos muito mais remotos do que aqueles em que foram fixados positivamente. Logo, uma resposta provisória à primeira questão aqui levantada pode se impor: não se sabe quem foi de fato Homero; se um ou mais aedos. Sua identidade é tão lendária quanto a de Hércules ou Minos. No entanto, retornaremos à pergunta depois a fim de entender que imagem as obras deixam do poeta Homero.

Outro tema interessante a se pensar é as características sociais historicamente ambíguas retratadas pelos poemas, pois quando pensamos em Grécia lembramos da democracia (*demokratia*), do povo (*demos*) em assembleia (*eklésia*), dos arcontes (*arkhontes*); decerto, algumas dessas imagens estão presentes nos textos, mas outras não. Por exemplo, quando observamos os líderes do exército aqueu, vemos a figura do *ánax*: “O plano do Cronida se cumpria, desde o momento que a lide afasta o Atrida, líder do exército (*te áanax ándon*), de Aquiles” (*Ilíada*, 1.5-7). Agamemnon é o soberano, o *ánax*, o senhor do exército. Tal denominação é própria dos séculos XIV e XIII, no Período Micênico, cuja organização social orbitava o palácio real, residência daquele responsável por tudo governar. Nas palavras de Claude Mossé ao se referir à estrutura política da organização palaciana de Micenas: “[à] sua cabeça, temos um soberano que usa o título de *wanax* ou *ánax*, que dá a ideia de congregar nas suas mãos toda a autoridade política e religiosa” (Mossé, 1984, p. 26). Ademais, o palácio centraliza todas as atividades, sejam administrativas, políticas, religiosas ou econômicas (Vernant, 2022, p. 24). A esse respeito, o próprio texto homérico dá testemunho, pois Agamemnon é tanto líder militar quanto sacerdote: em dada altura da batalha, é o filho de Atreu quem lidera os demais reis num rito dedicado a Zeus (*Ilíada*, 3.266-301).

Na contraparte desse arcaísmo, há, nas obras, sinais de aspectos mais recentes. Como bem observa Luce, “é claro para Homero e sua audiência que a *pólis* é vista como a forma típica de comunidade humana”.² Consoante a isso, Vidal-Naquet

2 “But it is clear that for Homer and his audience the polis is regarded as the typical form of human

(2001, p. 34) afirma que, a partir da organização hierárquica dos homens e dos deuses, o épico nos permite concluir que o poema seria em parte ininteligível sem a noção de *pólis*. Destarte, é provável que as epopeias tenham sido construídas desde o final do Período Micênico (séculos XIII e XII), levando consigo camadas de sedimentos produzidas pelas experiências do mundo helênico, além do pendor artístico próprio de seus autores.

Assim, os poemas não podem ser vistos somente a partir de uma lente apenas literária, ou somente histórica, ou exclusivamente simbólica, pois, em sua grandeza artística, mesclam elementos de vários aspectos da vida, desde aqueles ligados à realidade cotidiana daquele tempo, a outros que remontam a um passado remoto ou puramente imaginado. Por isso, afirmar,

(...) na crítica homérica, que o ‘mundo’ ou a ‘visão de mundo’ que emerge da estrutura da *Ilíada* e da *Odisseia* é a construção de um homem em uma época e em um lugar, ou, de qualquer forma, de muitos homens de muitas épocas e muitos lugares, é arriscar uma horizontalização do processo da criação da poesia oral, que requer uma análise na dimensão tanto da diacronia quanto da sincronia (Nagy, 2021, p. 20).

Tendo respondido brevemente às duas primeiras questões, desejamos dedicar algumas linhas para a questão seguinte, antes de retornar ao problema a respeito de quem foi Homero.

Os textos narram diversas histórias que sempre orbitam um enredo principal. No caso da *Ilíada*, narra-se a jornada de Aquiles no último ano da Guerra de Troia. Do seu rompimento com o exército aqueu, ao seu retorno diante da morte de seu amigo Pátroclo e vitória sobre o herói adversário, Heitor, a *Ilíada* nos conta uma história de constante sublevação, um clima instável, uma ameaça de *stásis*³ constante, seja no mundo dos homens, seja no mundo divino, pois, à revelia de Zeus, muitos outros deuses agiram. Por outro lado, a *Odisseia* conta a história de Odisseu - ou Ulisses, na versão latina -, o qual, após os dez anos de guerra em Troia, delonga mais uma década para conseguir retornar ao solo pátrio, Ítaca, que definhava por causa dos pretendentes de sua esposa. Em suma, vemos na história de Ulisses o herói astuto e resiliente, desejoso de voltar a sua terra para não padecer como indigente, ao mesmo tempo que o vemos sofrer com as investidas dos deuses

community” (Luce, 1978, p. 8).

3 *Στάσις*: Conforme o dicionário de Grego Lidell-Scott (1996), o termo grego tem alguns significados, podendo indicar lugar, assentamento, habitação. Contudo, em Homero e na época Clássica, como podemos observar nas obras políticas de Aristóteles, o termo passa a ser sinônimo de *pólemos*, disputa, conflito, geralmente usado para descrever um conflito dentro da *pólis*, uma secessão. O mesmo indica o dicionário Sopena (Yarza, 1989) para o radical *στάς*: desacordo, discórdia, sublevação.

antipáticos a ele. Em ambas as obras, é patente a dependência do mundo mortal em relação ao divino. Todos os conflitos na *pólis* dos teucros é nada mais que o desenrolar dos planos de Zeus, o pai dos deuses e dos homens: “O plano do crônida se cumpria” (*Ilíada*, 1.5). Da mesma maneira, na *Odisseia*, o retorno de Ulisses só é possível mediante a autorização dos deuses, em especial Zeus, pois “é moira de Odisseu rever quem ama em casa, de alta cumeeira, no rincão de antepassados” (*Odisseia*, 5.41-42). Portanto, tais obras fornecem um modo particular de conceber o cosmos. Segundo Heródoto, foram os poetas, precisamente Homero e Hesíodo, que deram aos gregos os deuses, suas funções e genealogias (*Histórias*, 2.53). Além disso, é amplamente sabido que os épicos, através dos personagens heroicos, fornecem modelos éticos a serem seguidos:

[o] exemplo dos heróis famosos tornou-se parte essencial da ética e da educação. A vida do herói incorporava o paradigma, a partir do qual as novas gerações pautavam seu comportamento. Esta forma de educação esteve presente em toda a história do povo grego. O exemplo e a imitação (mimeses) representavam a categoria fundamental da vida e do pensamento gregos; mesmo mais tarde, quando os ideais já não eram incorporados por figuras míticas, mas pelas categorias abstratas da filosofia (Georgen, 2006, p. 187).

Assim, Homero pôde dar ao universo helênico uma visão do cosmos, bem como modelos práticos a guiarem as ações cotidianas, sobretudo as que envolvem disputas militares; como afirma Gregory Nagy (2013, p. 28), os gregos antigos consideravam a *Ilíada* e a *Odisseia* como “o pilar de sua civilização”. Então, nos cabe perguntar: se se foi produzido a genealogia dos deuses, bem como suas personalidades e suas funções, e, junto a isso, foi moldado um paradigma ético que correspondesse à relação dos homens com as divindades, quem era a pessoa que comunicava isso? Então, assim se apresentava o poeta: Homero, aquele cujo canto provém de uma realidade divina.

Que ele não tenha sido de fato um só poeta ou mesmo que tenha existido é uma dúvida renitente, como vimos. Porém, isso não implica que a figura do poeta esteja ausente nos textos. Ainda que de modo latente, podemos vislumbrar algo de sua identidade; não sua existência histórica, factual, mas seu ser poeta. O que isso significa?

Em certa altura da *Ilíada*, enquanto narrava os acontecimentos de forma quase completamente impessoal, as seguintes frases são ditas: “[d]izei-me, Musas, donas da morada olímpica, que teucro ou socio ínclito se contrapõe inicialmente a Agamemnon?” (*Ilíada*, 11.218-220). Passagem curta, perdida no meio da agitação do enredo, mas notável pela sua substância. Seja qual for, o quão pequeno seja o

detalhe, nada escapa às Musas, as quais, por sua vez, são as senhoras da palavra do poeta. E somente através de seu poder que o aedo é capaz de contar e cantar, de lembrar e conhecer o mais íntimo das coisas. A ele foi dado, pelos deuses, pelas Musas, o poder de contemplar a realidade, saber o que se passava não apenas na cidade dos homens, mas também na pátria divina. Mais explícita se mostra a *Odisseia* acerca disso:

[o] homem multiversátil, Musa, canta, as muitas errâncias, destruída Troia, polis sacra, as muitas urbes que mirou e mentes de homens que escrutinou, as muitas dores amargadas no mar a fim de preservar o próprio alento e a volta aos sócios. Mas seu sobre-empenho não os preservou: pueris, a insensatez vitima-os, pois Hélio Hiperiônio lhes recusa o dia da volta, morto o gado seu que eles comeram (*Odisseia*, 1.1-9).

Ou seja, é ao poeta que as Musas darão o privilégio de vislumbrar o íntimo do real, de compreender as dores amargadas, a mente dos homens, mesmo aquilo que o sol privou de luz está à mercê da sabedoria do poeta, pois esta não é realmente dele, mas provém dos deuses: “Filha de Zeus, começa o canto de algum ponto!” (*Odisseia*, 1.10). Em suma, para Homero, ou “Homeros”, enfim, para os poetas, seus cantos sequer lhes pertenciam; deles só tinham a voz, porquanto seu conteúdo era completamente divino. Em última instância, eram as Musas que narravam, utilizando-os como simples instrumentos. Assim, podemos sumarizar a relação pretendida entre os poetas e o resto da sociedade, que tinha neles a ferramenta de preservação dos paradigmas religiosos, políticos e morais: tal como os poetas dependem das musas para receberem a verdade através do canto, os demais dependiam dos poetas para lhes dizer aquilo que os deuses desejaram falar. Isso é corroborado com a clássica interpretação de Marcel Detienne (2003, p. 23), segundo a qual o poeta é “funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um ‘Mestre da Verdade’. Sua ‘Verdade’ é uma ‘Verdade’ assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz”.

Hesíodo e a contemplação da realidade

Nascido na Beócia, Hesíodo é associado aos séculos VIII e VII a.C., momento no qual as famosas cidades da Época Clássica começaram a se organizar (Werner, 2022, p. 9). Sua identidade é mais conhecida que a de Homero, além do que seus trabalhos contêm aspectos mais populares, como em *Os Trabalhos e os Dias*, que foca na valorização do trabalho e nos modos adequados de cultivo e de propiciar oferendas aos numes. Mais populares, porém mais organizados também, pois “ele oferece uma exposição mais sistemática de seu pensamento e descrevem um

mundo pós-heroico, Hesíodo deve estar mais próximo de nossas preocupações”.⁴

O mundo de Hesíodo mostra-se um pouco diverso daquele retratado por Homero: a figura do *ánax* dá lugar ao *basileus*, não mais um soberano cuja vida palaciana era o centro das organizações sociais. Em tempos remotos, esse *basileus*, ou *pa-si-reu*, era parte de uma aristocracia submetida ao soberano (Mossé, 1984, p. 26). Contudo, em virtude de um grande fluxo migratório, nos quais estão a expansão dos dóricos na região da Hélade (Vernant, 2022, p. 41), mudanças políticas e sociais profundas começaram a se desenvolver, pondo em xeque a enorme estrutura palaciana de Micenas, cuja queda é datada no Período do Bronze Tardio (Camp, 2004, p. 20). A partir de então, os estabelecimentos humanos reduzem seu tamanho e seu alcance, fazendo do *basileus* o seu líder, porém ele “já não é mais este personagem quase divino cujo poder se manifesta em todos os planos; seu encargo limita-se ao exercício de certas funções sacerdotais” (Vernant, 2022, p. 45). É justamente nesse período de retração material que, a certa altura, o alfabeto e a escrita retornam às terras gregas, por volta dos séculos IX e VIII (Hall, 2014, p. 56).

É nesse mundo que especula Hesíodo acerca dos deuses. Ambos os poemas, *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, se dedicam a explicar, em maior ou menor medida, a composição e estrutura do mundo divino; o segundo dando mais ênfase na ética de uma vida rural. É interessante notarmos que, tal como Homero, o poeta beócio tem o desejo de fornecer modelos, paradigmas a serem aceitos e seguidos. Isto é muito claro quando olhamos para as exortações que ele dirige a seu irmão Perses e aos *basileis devoradores de presentes* (*Basileás dorophágous*): “Pouco se preocupa com contendas e assembleias quem dentro não encerra suficiente sustento” (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 30-31). Após criticar seu irmão, o poeta desfere duras palavras contra aqueles reis cuja ambição desmedida levava-os a tomar o que não lhes era de direito, porquanto, “tolos, não sabem quão maior é a metade que o todo, nem quão grande valia há na malva e no asfódelo” (*op. cit.*, v. 40-41). Mas quanta petulância, não? Como poderia um simples poeta com tanto vigor lançar tão duro julgamento contra seus líderes, contra os chefes políticos de sua comunidade? Na verdade, seu poder se situa além do mundo dos homens.

Logo no início de *Os Trabalhos*, podemos ver de onde Hesíodo extrai sua autoridade, a qual se põe mesmo acima da dos reis, dando ao poeta a capacidade de francamente os censurar: “Musas da Piéria, que com cantos glorificam, vinde e narraí de Zeus, vosso pai louvando” (*op. cit.*, v. 1-2). Ou seja, não é Hesíodo o autor das histórias, no fundo nem mesmo ele é quem as canta: seu conteúdo provém do

4 “(...) he offers a more systematic exposition of his thought and describes a post-heroic world, Hesiod may be closer to our concerns” (Clay, 2002, p. 2).

alto Olimpo, da morada dos deuses. Zeus, senhor e chefe do cosmos, através das Musas, dá ao poeta a possibilidade de conhecer e descrever a realidade, sua palavra é divina. Portanto, é Hesíodo o verdadeiro “sacerdote” e é ele quem de fato detém a palavra verdadeira, a autoridade dada pelos numes. Isso fica ainda mais claro quando olhamos para a *Teogonia*, cujo escopo é contar em detalhes o nascimento, as obras e a vida dos deuses. Vejamos a seguinte passagem:

[s]im, então essas [as Musas] a Hesíodo o belo canto ensinaram, quando apascentava cordeiros sob o Hélicon numinoso. Este discurso, primeiríssimo ato, dirigiram-me as deusas: “Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente, sabemos falar muito fato enganoso como genuíno, e sabemos, quando queremos, proclamar verdades”. Assim falaram as filhas do grande Zeus, as palavras ajustadas, e me deram o cetro, galho vicejante de louro, após o colher, admirável; e sopraram-me voz inspirada para eu glorificar o que será e foi (*Teogonia*, v. 22-32).

Podemos, a partir do trecho, depreender algumas coisas. No introito, percebemos que foram as Musas que a Hesíodo se dirigiram, o ensinando o belo canto (*kalés èdídasxan àoidén*) enquanto ele simplesmente laborava, apascentando seus animais. Em seguida, dirigiram-se as deusas a ele afirmando que muitas coisas símiles a verdade podem elas dizer, tanto quanto coisas verdadeiras. Aí surge uma questão: podem elas ter mentido para o poeta do começo ao fim? De modo geral, sim. Aqui devemos creditar Jaa Torrano por sua interpretação precisa dessa passagem em *Mito e Verdade em Hesíodo e Platão* (1998). As Musas demonstram a profunda superioridade do mundo divino em relação ao nosso, de modo que o saber humano está infinitamente graduado abaixo dos seus. A passagem, pois, indica uma dependência primária dos homens em relação aos deuses: os primeiros, necessitam da nutrição, seja ela material seja espiritual, os segundos são absolutamente plenos (“Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente”). Ainda no mesmo trecho, as divindades estabelecem graus de verdade: da similitude (*homoía*) às coisas enganosas, falsas (*pseúdea pollá*), passando pela *Etymoisin*, aquela verdade verificável pelos homens, à verdade mesma (*alethéa*), sendo esta a presença mesma da coisa, uma ausência de esquecimento, um desvelar - visto que a palavra é formada pelo alfa privativo mais o radical *Léthe*, cuja tradução indica esquecimento, olvido, oblívio (*idem, ibidem*, p. 18). Então, a verdade seria precisamente re-velação, um desnudamento daquilo soterrado pela obscuridade, processo que seria desenvolvido no poeta diretamente pelas Musas, filhas de Zeus com a Memória. Isto é confirmado com o trecho final do excerto acima, pois, como símbolo dessa eleição, as deusas dão a Hesíodo um ramo de louro, representando o cetro que era dado ao soberano antigo, ao *ánax*.

Com isso, fica claro de onde vem o poder e a capacidade do poeta de vislumbrar o íntimo do real, as coisas que foram e que serão. Os deuses, em sua sublime plenitude, decidem para qual dos efêmeros mortais revelar a verdade: este é o poeta. Seu cantar é divino, é sobre-humano, mas também memória social viva: “é pela voz dos poetas, que o mundo dos deuses, em sua distância e estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência” (Vernant, 2006, p. 15).

Novamente, a dependência dos homens em relação aos deuses é colocada em paralelo com a dependência dos homens em relação à revelação cantada pelos poetas. No entanto, seria isso propriedade das produções literárias da Grécia Arcaica? Os Filósofos não romperam com todo o *modus* de pensar fantasioso dos aedos? Nós cremos que, apesar da mudança, profunda e de grande importância para a história intelectual, traços foram mantidos. Essa relação com o mundo divino, em nossa perspectiva, ainda está vivamente presente na filosofia, mas agora mediada pelo sábio, que não mais relatará mitos (*mythoi*), mas buscará descrever a realidade divina na medida de suas capacidades racionais, através de seus discursos logicamente estruturados (*logoi*). Contudo, essa nos parece ser uma mudança formal, porquanto será uma diferença sobretudo de linguagem, mas materialmente será o mesmo papel: o de mediar aquilo que os deuses deixam revelar, seja através de uma contemplação direta ou intelectual da realidade que se situa além. Ao lermos o texto proposto de Platão, veremos que ele se enxergava tal qual Homero e Hesíodo o faziam, e acreditamos ser isto não uma mera coincidência, mas um aspecto comum na compreensão de si e do cosmos compartilhado pelos poetas e pelo filósofo de Atenas.

O Político e os deuses

O diálogo *Político* de Platão é um texto cuja data é difícil de precisar. Pelo seu estilo, é geralmente tido como um produto tardio de sua atividade filosófica, como já reconheceu A. E. Taylor (2011, p. 371) em obra já clássica do início do século XX. Do mesmo modo, classifica um comentador mais recente, Franco Trabattoni, o qual denomina o *Político* como texto representativo do “último pensamento político de Platão” (Trabattoni, 2010, p. 275). O diálogo deveria ser o penúltimo de uma série de reflexões a respeito da definição do Sofista, do Político e do Filósofo. Os dois primeiros são amplamente estudados, o último sequer foi escrito. Decerto, muitas hipóteses para essa lacuna foram levantadas, seja a falta de tempo para elaborar uma definição razoável d’O Filósofo, ou a impossibilidade de descrevê-lo com precisão, ou ainda de que no *Político* já está presente a definição do Filósofo.

Independentemente dessas discussões, desejamos focar no papel do Político, o qual tem de ser amante da sabedoria, Filósofo.

O diálogo se propõe a continuar a tarefa de outrora: após definir o que seja o sofista, o estrangeiro parte na jornada de descrever o que é o verdadeiro homem de Estado. Porém, de modo secundário, a obra discorre sobre alguns temas que ajudam a construir uma definição adequada. O primeiro que nos salta a vista é a necessidade de discernir adequadamente os termos da discussão, pois “não é seguro fazer cortes estreitos. É mais seguro realizar o corte pelo meio das coisas, procedimento pelo qual é mais provável encontrar classes” (*Pol.* 262b). Daí, surge a primeira separação em classes, gregos e bárbaros, dentro dos quais podem ser subdivididas classes e partes subsequentes. Este processo de delimitação até a política (*politiké*) deve ser cautelosamente estabelecido, pois a pressa “já atraiu sobre nós a punição proverbial” (*paroimía páthos*) (*Pol.* 264b).

No decorrer do diálogo, chega-se à noção de que dadas aquelas artes responsáveis por cuidar de animais, existe uma que administre um animal em específico, os homens; “entretanto, a única subdivisão que resta a partir dessa última é a arte do pastoreio de seres humanos, que é o que estamos buscando, a arte singular denominada tanto como régia quanto como política” (*àma basilikón taúton klethèn kai politikón*) (*Pol.* 267b-c). Entretanto, essa conclusão parece parcialmente infrutífera, pois muitas outras artes se arrogam de cuidar, de pastorear os homens (*Pol.* 268b-d). Desse modo, o estrangeiro propõe recomeçar a discussão, mas, curiosamente, o faz com uma “célebre história” (*mégalous mythou*). Conforme o estrangeiro, no princípio de tudo, o Demiurgo sustentava o universo em seu movimento circular até que, em dado momento, deixou com que o cosmos permanecesse inerte em seu deslocamento natural. Em dada altura, o universo vivo passa a circular de modo contrário, ele inverte a ordem original estabelecida pelo artífice. Devido a esse processo de reversão, as coisas agem de um modo diverso, afetando sobretudo “a nós, que habitamos o universo” (*Pol.* 267c). Conforme a nossa interpretação, é a partir desse mito que podemos compreender a necessidade da Política e, por conseguinte, do político para Platão. Com o distanciamento da ordem divina, o universo entrou numa espiral caótica, na qual, à medida que mais distante estávamos do movimento original do Demiurgo, movimento perfeito do universo dado pela perfeita *psykhé* (Robinson, 1967, p. 66), mais desbaratada a realidade ficava. Aos seres humanos maior foi o dano, pois o deus que outrora nos apascentava, dando-nos alimento e matéria necessária para a vida, nos relegou a um autocuidado, cujos frutos nunca são tão belos e abundantes como aqueles de quando éramos tutelados pelo Demiurgo:

Dessas coisas proveio tudo o que constitui a vida humana, uma vez que, como mencionei há pouco, faltou o cuidado dos deuses aos seres humanos, de sorte que estes foram obrigados a dirigir suas próprias vidas e cuidar de si mesmos (*Pol.* 274d).

Assim, ainda que de modo muito precário, o político atua no mesmo sentido que o pastor divino: ele é o responsável por buscar a ordem dentro da comunidade humana. Ou seja, dado que a perfeita harmonia só é presente nas coisas absolutamente imutáveis e, portanto, divinas (*Pol.* 269d), e a vida humana só é perfeitamente agradável quando dirigida por e para o divino, o político é aquele capaz de tornar claro aquilo obscurecido pelo seu excessivo brilho, isto é, a arte régia é própria daquele que consegue contemplar os princípios divinos e aplicá-los à vida prática.

Desse modo, importa menos a legislação e as instituições da *pólis* que a pessoa do governante, porquanto a boa regência só é possível em virtude do “homem que é sábio e que possui natureza régia” (*Pol.* 294a). Isso se dá uma vez que a legislação, quando positivada, fixa-se sem poder abarcar aquilo que é justo e bom em todas as circunstâncias, exigindo que essa necessidade seja suprida no exercício contínuo do político ideal, filósofo e rei. Seria ele que acharia a justa medida em todas as ocasiões. Mas o que seria esse metro perfeito?

Como bem aponta Reale (2004, p. 314), essa medida perfeitíssima é o Bem, que, na filosofia platônica, não é apenas um valor ético qualquer, mas princípio metafísico fundante da realidade. Quando observamos a alegoria da caverna na *República*, podemos notar que o Bem é representado pelo sol que ofusca nossos olhos, mas nos dá a possibilidade contemplar todas as coisas. No entanto, mais que princípio epistemológico, é causa fundamental da realidade:

(...) pois agora vem a superfície a ‘transcendência’ do Bem em toda a sua valência ontológica, e não sem encenação dramática: da mesma forma que o sol não transmite às coisas apenas visibilidade, mas também lhes proporciona devir (γένεσις), também a ideia do Bem, sem ela própria possuir “Ser”, deverá transmitir Ser àquilo que é cognoscível no pensamento (Gadamer, 2009, p. 91).

Logo, é necessário ao político ser sábio a fim de, contemplando os princípios do real, agir e julgar de acordo com eles. Nesse sentido, nossa interpretação contraria a ideia proposta de Casertano, segundo o qual o “bem” seria apenas a finalidade de nossos atos, e não uma causa ou princípio metafísico (2011, p. 90). De fato, é fim para nossas ações, mas só o é, pois é metro, é medida existencialmente necessária para nossas ações, porquanto é ele que dá ser e verdade às coisas (*Rep.* 508e). Ou seja, as coisas só são dotadas de caráter entitativo e, portanto, de verdade, elas só podem ser, em virtude da ideia ou Forma do Bem (*tén toü àgathou idéa*). Nesse

sentido, evidentemente o Bem não é da mesma maneira que as coisas são, não possui ser tal como seus efeitos, mas ele as dota de ser, de modo que, se não fosse um princípio metafísico e ontológico transcendente e fundante do próprio ser, as demais coisas estariam carentes de ser e verdade.

Acreditamos que essa interpretação é afim ao resto do corpo platônico, a exemplo da passagem das *Leis*, obra cuja escrita se dá no mesmo período do *Político*, segundo a qual a medida das coisas são os deuses, não os homens, em explícita polêmica à concepção de Protágoras. No entanto, esse mesmo texto “é inserido na sensibilidade realista típica dos últimos diálogos: o bem e a medida são divinos e por isso superiores ao *nomos* (...); mas é somente mediante o *nomos* que esse bem divino se revela ao homem” (Trabattoni, 2010, p. 275).

Nesse sentido, Platão está, pois, consciente da necessidade de um diálogo real entre o político ideal e o *demos*, pois somente através do discurso racional e da persuasão é que a sabedoria divina do rei pode penetrar no seio da comunidade humana. Podemos destacar que, segundo o filósofo, a retórica deve estar subordinada à arte régia (*Pol.* 304d-e), o que indica que, além de contemplar as verdades eternas, o sábio tem de saber expô-las, necessita saber persuadir o povo para que se deixem guiar pelo rei. Um desses meios é a educação, responsável por promover com eficácia as qualidades naturais de cada indivíduo (Vicente, 2016, p. 303). Ademais, é somente com base na justa medida que o político será capaz de conciliar as divergências da *pólis*, fazendo com que ela consiga viver como um só organismo vivo se autopreservando:

[d]o mesmo modo como Deus estabelece a ordem e medida nos caracteres da natureza primitiva do universo, para evitar que ele se “dissolva na tempestade e desapareça no caos infinito da dessemelhança” (273 D), também o político deve estabelecer a justa medida para evitar que o conflito de caracteres, que não passa de um jogo, não se transforme, nas coisas graves, na “enfermidade mais perigosa que há para as cidades” (307 D) (Perine, 2007, p. 221).

Portanto, o político, mais que mero detentor da arte de reger e governar, é mediador entre os princípios divinos e os homens. É ele o responsável por investigar, contemplar e adequadamente comunicar a justa medida, o Bem ao *demos*. Somente o sábio, detentor da arte política, mestre em filosofia, experiente e versado na dialética pode contemplar as coisas mais sublimes (cf. Szlezák, 2011, p. 162-170) e, assim, conseguirá, não impor, mas propor a ordem adequada à vida humana.

Conclusão

Ao longo deste artigo, pudemos analisar algumas questões acerca da Grécia Antiga e suas diversas produções intelectuais. Tivemos como escopo geral refletir sobre as semelhanças e conexões entre literatura e filosofia na Hélade dos períodos Arcaico e Clássico. Mais especificamente, tivemos o intento de demonstrar que tanto Homero e Hesíodo quanto Platão concebiam o cosmos submetido a princípios divinos e viam a si próprios, isto é, viam o poeta e o filósofo como os responsáveis por mediar as relações entre o mundo humano e o divino.

Nossas reflexões nos indicam que os movimentos intelectuais, como aqueles da Grécia, não são produções estanques, não são eventos estranhos uns aos outros. Isto não é demérito algum. Na verdade, mostra a pujança de uma cultura capaz de fornecer modelos de reflexão que perduram através do tempo.

Referências Bibliográficas

- CAMP, J. M. *The Archeology of Athens*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2004.
- CASERTANO, G. *Uma Introdução à República de Platão*. Tradução: Maria Gomes Graça de Pina. São Paulo: Paulus, 2011.
- CLAY, J. S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- GADAMER, H-G. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- GEORGEN, P. De Homero e Hesíodo ou das Origens da Filosofia e da Educação. *Pro-Posições*, v. 17, n. 3, pp. 181-198, Campinas, 2006.
- HALL, J. M. *A History of the Archaic Greek World: ca. 1220-479 BCE*. 2. ed. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução Christian Werner. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- _____. *Trabalho e Dias*. Tradução Christian Werner. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- HOMERO. *Ilíada*. Edição Bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.
- _____. *Odisséia*. Edição Bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.
- KIRK, G.S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- LEFÈVRE, F. *História do Mundo Grego Antigo*. Tradução: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- LIDELL, H. G; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LUCE, J. V. The "Polis" in Homer and Hesiod. *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Section C: Archeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, v. 78, pp. 1-15, Dublin, 1978.
- MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo* (séculos VIII-VI a.C.). Lisboa: Edições 70, 1984.
- NAGY, G. *Questões Homéricas*. Edição Digital. São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.
- _____. *The Ancient Greel Hero in 24 Hours*. Harvard University Press, 2013.
- PERINE, M. Medida e Paixões no *Político* de Platão. *Filosofia Unisinos*, v. 8, n. 3, pp. 213-226, São Leopoldo, 2007.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019.
- _____. *Diálogos IV: Parmênides / Político / Filebo / Lísis*. Tradução e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.
- _____. *Oeuvres Complètes - Tome IX - 1- Partie: Le Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- _____. *Oeuvres Complètes - Tome VI: Le République*. Paris: Les Belles Lettres, 1943.
- REALE, G. *Para uma Nova Interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

- ROBIN, L. *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique*. Paris: La Renaissance du Livre, 1932.
- ROBINSON, T. Demiurge and World Soul in Plato's *Politicus*. *The American Journal of Philology*, v. 88, n.1, pp. 57-66, 1967.
- SZLEZÁK, T. A. *A Imagem do Dialético nos Diálogos Tardios de Platão*. Tradução: Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- TAYLOR, A. E. *Plato: The Man and His Work*. Mineola: Dover Publication, 2011.
- TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução: Reneu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- TORRANO, J. Mito e Verdade em Hesíodo e Platão. *Leituras Clássicas*, n. 2, pp. 11-26, São Paulo, 1998.
- VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. 25. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022.
- _____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução: Joana Angelica D'Avila Melo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006.
- VICENTE, J. J. N. B. Platão e a Política Ideal. *Saberes*, v. 1, n. 14, pp. 299-307, Natal, 2016.
- VIDAL-NAQUET, P. *El Mundo de Homero*. Tradução de Daniel Zagdunaisky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina S.A, 2001.
- WERNER, C. Introdução: uma figuração ético poética da vida agrícola. Em: Hesíodo, *Trabalho e Dias*. Tradução Christian Werner. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- WEST, L. M. Homero: a transição da oralidade à escrita. *Letras Clássicas*, n. 5, p. 11-28, São Paulo, 2001.
- YARZA, F. I. S. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Romon Sopena S.A, 1998.