

## O MITO DA CAVERNA<sup>(1)</sup>

(Segundo a Ordem das Razões — e da Sensibilidade).

Leosino Bizinoto Macedo\*

Há bem mais de dois milênios está o MITO DA CAVERNA a abrir, com chave de ouro, o Livro VII do Diálogo platônico A República. Se, ao longo de todo esse tempo, fez fortuna a imagem da caverna em cujos muros se projetam as sombras que tomamos por realidade, ela também teve seus percalços e seus opositores. E, o que é pior, opositores do porte de Aristóteles e de Hegel, entre outros.

A popularidade que este famoso mito vem, cada vez mais, alcançando em nossos dias — a despeito das oposições e, talvez, até fortalecido por elas — é, para nós, motivação suficiente para empreendermos nosso estudo. Ao fazê-lo, porém desde o título quisemos imprimir-lhe um certo caráter, uma certa determinação: propomo-nos a examinar o tema SEGUNDO A ORDEM DAS RAZÕES, MAS TAMBÉM DA SENSIBILIDADE. O primeiro aspecto desta determinação é bem ao gosto de V. Goldschmidt, bem conforme a sua proposta metodológica de análise exposta no texto "Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filo-

sóficos" publicado, no Brasil, em apêndice a seu livro **A RELIGIÃO DE PLATÃO**; mas, o segundo aspecto visa propositalmente feri-lo ao levar em conta o modo de ver a realidade da obra de um autor não mais SEGUNDO A ORDEM DAS RAZÕES, mas SEGUNDO A ORDEM DITADA PELA SENSIBILIDADE. Reconhecemos que a ORDEM DAS RAZÕES é a trilha verdadeiramente filosófica; todavia, não é a única via de acesso. É certo que vamos, nesse ponto, contrariar Goldschmidt — poderá parecer que também vamos contrariar o próprio Platão — ao valorizarmos o sensível, estaremos valorizando as sombras e, não, as realidades verdadeiras — as Idéias — banhadas pelo esplendor da luz. Isto será apenas aparência: mostraremos que não é bem assim que a coisa se passa.

Uma análise do MITO DA CAVERNA segundo a ordem das razões parece-nos vir muito a propósito de calhar muito bem quando consideramos a controvérsia de conter ou não o mito racionalidade. Ao tentarmos conceituar o mito, entraremos, forçosamente, nessa

\* Professor de Filosofia do Departamento de Pedagogia/UFU.

1. Platão. A REPÚBLICA, Livro VII, 514 a a 517 a.

contenda. Por outro lado, não podemos perder de vista que o mito trabalha com imagens e estas são captadas, não pela razão, mas pela sensibilidade.

De qualquer modo, intriga-nos o recurso de Platão aos mitos, algo que apela ao sensível, para, através deles, veicular doutrinas filosóficas — como a doutrina das Idéias —, algo estritamente racional. É este o problema que nos move em busca de uma resposta. Sabemos, entretanto, que não poderemos chegar diretamente a esta resposta, mas por um desvio: o do questionamento do significado do próprio mito.

De fato, o que podemos entender pela palavra MITO?

Diríamos, GROSSO MODO, que MITO é qualquer NARRATIVA. É nesta acepção muito geral e ampla que o termo é usado na POÉTICA (I, 1451 b 24) de Aristóteles.

Do ponto de vista histórico, porém, a palavra MITO teve outras conotações.

Uma delas é a concepção do MITO como uma FORMA ATENUADA DE INTELLECTUALIDADE. N. Abbagnano, em seu **Dicionário de Filosofia**, explica: "Na antiguidade clássica o MITO é considerado como produto inferior ou deformado da atividade intelectual. Ao MITO se atribuiu, no máximo, a 'verossimilhança' defronte da 'verdade' própria dos produtos genuínos do intelecto. Este foi o ponto de vista de Platão e de Aristóteles.

Platão contrapõe o mito à verdade ou à narrativa verdadeira (GÓRG. 523 a) mas ao mesmo tempo reconhece nele a verossimilhança que, em certos campos, exprime o que se pode encontrar de melhor e mais verdadeiro (GÓRG. 527 a) e que, em outros campos, é a única validade a que o discurso humano possa aspirar (TIM., 29 d)." (2)

Para Platão, o mito constitui também o CAMINHO HUMANO E MAIS BREVE da persuasão e, em conjunto, seu domínio é representado por aquela região que existe depois do restrito círculo do pensamento racional e na qual não é lícito aventurar-se senão com suposições verossímeis. A atitude de Aristóteles no que concerne ao mito não é, em sua essência, muito diferente. O mito é, algumas vezes, o oposto à verdade (HIST. AN., VIII, 12, 597 a 7) mas, algumas vezes, é também a forma aproximativa e imperfeita que a verdade assume quando, por exemplo, de uma coisa se dá 'a razão em forma de mito' (Ibid., VI, 35, 580 a 18). O mesmo N. Abbagnano acrescenta: "A este conceito do mito como verdade imperfeita ou diminuída deve ser unida, frequentemente, a atribuição ao mito de uma validade, moral ou religiosa. O que o mito diz, supõe-se, não é demonstrável nem claramente concebível, mas o seu significado moral ou religioso, isto é, o que ensina com respeito à conduta do homem em relação aos outros ho-

2. N. Abbagnano, **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**. p. 644 e ss.

mens, ou, em relação à divindade, resulta claro (3). Eis o modo como Platão fala no GÓRGIAS relativamente aos mitos morais nele expostos: "Talvez estas coisas nos pareçam mitos de mulheres velhas e os considerarás com desprezo. E não estaria fora de lugar desprezá-las se com a procura pudéssemos encontrar outras coisas melhores e mais verdadeiras. Mas também os três, tu, Pólo, e Górgias que sois os gregos mais sábios de hoje, não conseguís demonstrar que convenha viver outra vida que não esta" (GÓRG. 527 a-b). Por analogia, se atribui um significado religioso ao mito toda vez que com este nome se designam crenças determinadas como por exemplo, quando se diz MITO COSMOGÔNICO ou MITO SOTERIOLOGICO ou MITO ESCATOLÓGICO etc. Na linguagem popular prevalece esta aceitação do significado em sua forma extrema, isto é, como de crença dotada de validade mínima e de pouca verossimilhança; neste sentido se chama mítico o que é inatingível ou contrário aos critérios do bom senso comum, por exemplo, "uma perfeição mítica".

Incluem-se nestas interpretações do mito as chamadas teorias naturalistas que estiveram em pleno vigor no século passado na Alemanha. De conformidade com estas teorias, o mito é produto da mesma atitude teórica ou contemplativa que dá origem à ciência e consiste em assumir um determinado fenômeno natural como

chave para a explicação de todos os outros fenômenos. Mais próximo de nós, outra escola sociológica viu no mito sobretudo a lembrança dos acontecimentos passados. Em ambos os casos estas explicações naturalísticas do mito nada mais fazem do que reduzi-lo a uma forma imperfeita de atividade intelectual.

Mas, historicamente, o mito foi também concebido como uma FORMA AUTÔNOMA DE PENSAMENTO OU DE VIDA. "Neste sentido, explica N. Abbagnano, o sentido do mito não tem uma validade ou uma função secundária e subordinada em relação ao conhecimento racional, mas função e validade originária e primária e se coloca em um plano diferente do intelecto mas dotado de igual dignidade"(4). Devemos a Vico a primeira expressão deste conceito de mito pela forma que se segue: "Que as fábulas ao seu nascer foram narrações verdadeiras e severas (de onde a fábula foi definida VERA NARRATIO) que nasceram primeiramente obscenas em geral e por isso depois se tornaram impróprias, portanto alteradas, em seguida inverossímeis, depois obscuras, daí escandalosas, e finalmente incríveis, que são sete fontes de dificuldades das fábulas". A verdade do mito não é, portanto, uma verdade intelectual corrompida ou degenerada mas uma verdade autêntica, embora de forma diferente daquela intelectual, isto é, de forma fantástica ou poe-

3. Ibidem.

4. Ibidem.

tica: "Os caracteres poéticos nos quais consiste a essência das fabulas nasceram da necessidade de natureza, incapaz de abstrair as formas e as propriedades "de sujeitos" e em consequência devia ser maneira de pensar de povos inteiros que tivessem sido postos dentro de tal necessidade de natureza, que é nos tempos de sua maior barbárie"(5). Sob este ponto de vista, diz ainda Vico, "os poetas devem ter sido os primeiros historiadores das nações" e "os caracteres poéticos contêm significados históricos que foram, nos primeiros tempos, transmitidos de memória pelos povos".

Este conceito de mito foi assumido pelo Romantismo que o alargou até os limites de uma metafísica teológica. Ao invés, todavia, de desenvolver este ponto, preferimos lembrar que a doutrina do mito como forma autônoma de expressão e de vida encontrou ampla acolhida na filosofia e na sociologia contemporâneas. Na filosofia, lembramos Ernesto Cassirer que, na *FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS* (1925), localiza a característica do pensamento mítico na falha ou imperfeita distinção entre o símbolo e o objeto do símbolo, isto é, na falha ou imperfeita consciência do símbolo como tal. Cassirer afirma que "o mito surge espiritualmente acima do mundo das coisas, mas nas figuras e nas imagens com as quais ele substitui este mundo, não vê senão outra for-

ma de materialidade e de ligação com as coisas"(6).

Mais tarde, no *ENSAIO SOBRE O HOMEM*, Cassirer viu o caráter distintivo do mito em seu fundamento emotivo. Diz ele: "O substrato real do mito não é um substrato de pensamento mas de sentimento. O mito e a religião primitiva não são certamente de todo incoerentes, mas são totalmente privados de senso ou de razão. Mas sua coerência provém muito mais de uma unidade sentimental do que de regras lógicas. Esta unidade é um dos impulsos mais fortes e mais profundos do pensamento primitivo"(7). Contudo, também esta concepção cai no âmbito da interpretação que faz do mito uma forma espiritual autônoma defronte do intelecto.

Pertence ao âmbito desta mesma interpretação a que faz do mito um produto de uma mentalidade PRÉ-LÓGICA. Esta é uma interpretação sociológica e foi a tese dos sociólogos franceses Durkheim e Lévy-Bruhl. Para Durkheim, o verdadeiro modelo do mito não é a natureza mas a sociedade. Assim, o mito seria a projeção da vida social do homem. Já Lévy-Bruhl definiu o pensamento mítico como pensamento pré-lógico, no sentido de que este prescindiria completamente da ordem necessária que para o pensamento lógico constitui a natureza e veria a própria natureza como uma "rede de participa-

5. Vico. In N. Abbagnano. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA.**

6. E. Cassirer. In N. Abbagnano, **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA.**

7. *Ibidem.*

ções e de exclusões místicas na qual não valem a lei de contradição e as outras leis do pensamento lógico<sup>(8)</sup>.

Sob o ponto de vista histórico, a terceira concepção é a do mito como INSTRUMENTO DE CONTROLE SOCIAL. Referindo-nos à moderna teoria sociológica do mito que remonta principalmente a Fraser e a Malinowski. Malinowski vê no mito a justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo. Segundo este antropólogo, "o mito não é uma simples narrativa nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou de história nem uma narrativa explicativa"<sup>(9)</sup>. "O mito cumpre uma função *Sui generis* intimamente ligada à natureza da tradição e à continuidade da cultura, com a relação entre maturidade e juventude e com a atitude e com a atitude humana em relação ao passado. A função do mito é, em resumo, a de reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio unindo-a à mais alta, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais", prossegue Malinowski. Neste sentido, o mito não está limitado ao mundo ou à mentalidade dos primitivos. É, antes, indispensável a toda cultura. Diz, ainda, no mesmo lugar, o citado Antropólogo: "Cada mudança histórica cria sua mitologia, que é todavia só indiretamente relativa ao fato histórico. O mito é um acompanhamento cons-

tante da fé viva que precisa de milagres, do STATUS sociológico que pede precedentes, da norma moral que exige sanção".

N. Abbagnano arremata: "Sob este ponto de vista o mito não está definido em comparação com uma determinada forma de espírito, por exemplo, do intelecto ou do sentimento, como acontece nas duas interpretações precedentes, mas em relação à função que cumpre nas sociedades humanas: função que pode ser esclarecida e descrita tendo por base fatos observáveis. A desvalorização do mito própria da primeira concepção e a supervalorização do mito própria da segunda estão, sob este terceiro ponto de vista, igualmente deslocadas. Esta é certamente uma vantagem do ponto de vista em questão. Outra vantagem é que este explica a função que o mito exerce nas sociedades progressistas e os caracteres despropositados que pode assumir em tais sociedades. Podem constituir mito nelas, não somente narrativas fabulosas, históricas e pseudo-históricas, mas figuras humanas (o herói, o condutor, o "duce") ou conceitos ou noções abstratas (a nação, a liberdade, a pátria, o proletariado) ou finalmente projetos de ação que não se realizarão jamais (a 'greve geral' da qual falava Sorel como do mito próprio do proletariado; cfr **Réflexions Sur la Violence**, 1906). A disparidade de conteúdo do mito denuncia a impossibilidade de re-

8. N. Abbagnano, **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**, p. 645.

9. *Ibidem*.

portá-lo, na base do conteúdo, a esta ou àquela forma espiritual e a oportunidade de estudá-lo, ao contrário, em relação à função que exerce na sociedade humana. O reforço da tradição ou a formação rápida de uma tradição capaz de controlar a conduta dos homens parece ser a função dominante do mito<sup>10</sup>.

Como se vê, a questão do significado da palavra "mito" é uma questão complicada posto que ela não é tomada em sentido unívoco, razão da maior parte dos equívocos entre MITO e ÍDOLO, MITO e LENDA, MITO e FÁBULA, MITO e RELATO MITOLÓGICO, MITO e PARÁBOLA, MITO e ALEGORIA, MITO e ANALOGIA e outras confusões que tais. Vejamos um pouco isto.

Freqüentemente se diz MITO quando se deveria dizer ÍDOLO. De fato, diz-se, vulgarmente, que Elvis Presley é ou foi um mito do ROCK, que Pelé e Garrincha são ou foram mitos do futebol, que Roberto Carlos é mito da música popular brasileira. Todavia, em qualquer das acepções filosóficas do termo, nenhum desses personagens são MITOS. ÍDOLOS é o que eles são ou foram. Se às vezes se atribui ao mito uma função explicativa ou, outras vezes, a função de reforçar a tradição ou de formar rapidamente uma tradição capaz de controlar a conduta dos homens, não são estas as funções do ÍDOLO. O que aqueles persona-

gens explicam? Absolutamente nada. Eles não são explicações vivas (ou mortas). E, diretamente, podem eles controlar a conduta dos homens? Parece-nos que não. O que são eles então? São ídolos. São pessoas idealizadas e carregadas de força e atitudes sensibilizadas com quem uma boa parte da população se identifica por realizarem aquilo que cada um gostaria de fazer, já sem esperança de o poder. Mas não podemos negar que esta noção de ídolo se aproxima bastante da terceira acepção do mito, ou seja, o mito como instrumento de controle social. Quando o público forma a imagem de um herói, está fazendo um trabalho de síntese, de criação. A personalidade verdadeira do artista ou do herói fornece apenas alguns elementos desta imagem. Assim como os mitos, é realmente o público quem fabrica o ídolo, conferindo-lhe todas aquelas qualidades e defeitos que ao mesmo tempo ama e teme, e não tem coragem de reconhecer em si. Cultua e destrói o ídolo, alternadamente, porque é para isto que ele serve: para substituir a si próprio na adoração ou no castigo. A impossibilidade para o comum das pessoas de realizar semelhantes feitos dá lugar à frustração. Ao transferir para o ídolo, que desempenha com êxito aquilo que, tanto em sonho como na realidade, gostaria de fazer, esta frustração é, de certa forma, apaziguada. Pela identificação descarregam-se as tensões das frustrações recalçadas.

10. Ibidem, p. 146

Daí a vibração com suas vitórias ou fracassos e o esquecimento quando advém o insucesso.

Talvez possamos dizer que a diferença entre ídolo e mito, na terceira acepção, é que, neste último, há uma função social e, no ídolo, há uma função mais psicológica.

Outra confusão que se faz é entre MITO e LENDA. Chamam-se mitos às lendas e vice-versa. Porém, acreditamos que, filosoficamente, devemos distinguir as duas coisas. Quanto ao mito, já vimos o que ele é. No Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, de A. Buarque de H. Ferreira, está o seguinte significado de lenda: "tradição popular; conto; história fantástica, imaginosa; (fig.) mentira; narração enfadonha". Não nos interessam os dois últimos significados. Discutamos apenas os três primeiros. "Tradição popular": parece-nos o significado mais forte. Diríamos que se trata da veiculação geralmente oral, de alguma sabedoria que teve sua origem no grupo. Isto, de certa forma, aproxima-se bastante do mito posto que também o mito tem suas raízes plantadas num dado agrupamento humano historicamente e geograficamente situado. Parece-nos, todavia, que a lenda não se confunde com o mito por faltar a esta seja a função explicativa seja o propósito de controlar a conduta dos homeris. Em primeiro lugar, a lenda não visa, necessariamente, explicar algo. Pode, como o próprio Aurélio assinalou, reduzir-se

a um conto ou a uma história fantástica, imaginosa. Ora, sobre este ponto há pelo menos duas situações: uma delas é contar uma história fantástica, imaginosa (uma estória), sem nenhuma raiz plantada num grupo social histórica e geograficamente situado e determinado e sem nenhuma intenção explicativa; outra situação é contar uma história que pode ser fantástica, imaginosa — posto que não é o fato de ser fantasiosa que faz com que algo deixe de conter racionalidade — mas, uma história que veicula um mito, ou seja, uma história elaborada pelo grupo para explicar mesmo de forma fantástica e cheia de imaginação uma realidade vivida pelo grupo e até então inexplicável. No primeiro caso, o que temos é pura lenda. No segundo, a lenda pode ser a roupagem linguística com a qual o mito se reveste porque o mito precisa da linguagem para ser veiculado. É neste sentido, talvez, que fariamos, antes, em RELATO MITOLÓGICO, antecipando uma resposta e considerando-a prejudicada.

Faz-se também confusão entre MITO e FÁBULA. Quanto a esta última, o mesmo dicionário antes citado diz que é uma "narração alegórica, cujas personagens são geralmente animais e que encerra uma lição moral; mitologia; ficção; mentira; enredo de poema, romance ou drama; (fig.) assunto de crítica ou mofa". Como se vê, a confusão tem sua razão de ser, posto que a própria sinonímia dicionarésca aproxima a fábula das

noções da alegoria e mito, entre outras coisas. Mesmo um dicionário filosófico, como o de N. Abbagnano, por exemplo, não se distanciará muito destas noções. De fato, Abbagnano procura conceituar FÁBULA dizendo: "A partir do Renascimento, a convicção de que as 'fábulas antigas' tivessem um valor de sintoma ou de revelação indireta da verdade conduziu a uma reinterpretação dos mitos antigos que foram às vezes adaptados (como se vê nas obras de Bruno) a significados filosóficos particulares. Sobre o valor das fábulas em si mesmas Bacon e Vico assinalam as atitudes fundamentais. Bacon pensava que as fábulas são algo de intermediário entre o silêncio e o esquecimento das idades perdidas e a memória e a evidência das idades mais vizinhas, de que possuímos testemunhos escritos. "As fábulas, escreveu ele, não são nem um produto das suas idades nem fruto da invenção poética, mas quase relíquias e tênues auras de tempos melhores, que, da tradição das nações mais antigas chegaram até às trompas e às flautas dos Gregos" (DE SAPIENTIA VETERUM, 1609, Pref.). Bacon propendia, portanto, a entrever nas fábulas um significado alegórico que nelas estaria intencionalmente encerrado. É, precisamente, a tese negada e combatida, um século depois, por Vico. Segundo este, as fábulas são tais somente do ponto de vista dos doutos, ao passo que para os povos primiti-

vos que as criaram eram narrações verdadeiras. Os filósofos, diz Vico, deram às fábulas interpretações físicas ou morais ou metafísicas ou de outras ciências, conforme lhes aquecesse a fantasia, o ouro, ou o compromisso ou o capricho; assim eles de preferência com o auxílio das suas alegorias eruditas fingiram-nas fábulas. Mas os primeiros autores daquelas fábulas não entenderam tais sentidos doutos, nem, pela sua natureza rústica e ignorante, podiam entendê-los: pelo contrário, por essa mesma natureza, conceberam as fábulas como narrações verdadeiras... das suas coisas divinas e humanas" (SC. NUOVA, II, Della Metafísica Poetica). Essa idéia de Vico permaneceu como fundamento da moderna filosofia das formas simbólicas" (11).

Frequentemente, o chamado MITO DA CAVERNA é também considerado uma PARÁBOLA. Mas a parábola é a pintura de um objeto confrontado com outro de relação remota; uma espécie de alegoria que envolve algum preceito de moral (exemplo: as alegorias dos evangelhos). O fundamental é que a parábola é uma narrativa que aponta para uma outra realidade. O que não é o caso do famoso mito, apesar de ele apontar também para uma outra realidade — o mundo das Idéias. Mas este mundo das Idéias está em perfeita sincronia com o vivido assim como o objeto e sua imagem refletida.

11. Ibidem, p. 403.

Podemos notar que grande parte dos autores hoje em dia tem preferido o uso da expressão "A ALEGORIA DA CAVERNA". Seria esta expressão mais adequada? Parece-nos que sim. De fato, alegoria pode ser conceituada como sendo a figura de um discurso que apresenta ao espírito um sentido literal, mas no propósito de fixar a atenção sobre outro sentido que não foi expresso. Assim, a alegoria remete sempre a um outro. A imagem que ela constrói é arbitrária e convencional; por isto, para se entender a alegoria é necessária toda uma construção cultural. Tais ponderações levam-nos a nos colocar de pleno acordo com esta preferência, principalmente considerando que o próprio Platão se encarregou de fazer aquela construção cultural propondo a aplicação de sua alegoria, como o veremos.

Insistiremos um pouco mais sobre este ponto. Mas, antes, queremos tirar mais uma dúvida. Não seria o famoso mito uma simples comparação, uma metáfora ou uma ANALOGIA? Parece-nos que não. Comparação é a figura de retórica pela qual o orador aproxima e compara duas coisas ou duas idéias que se assemelham em parte ou no todo; a metáfora é também uma comparação. E a analogia é o processo pelo qual o espírito, observando as relações e semelhanças das coisas, se eleva ao descobrimento da razão dessas relações e semelhanças.

Vamos à questão. Por que a ALEGORIA DA CAVERNA não é

propriamente um MITO? Em primeiro lugar, pela sua função. A função do mito é justamente a de fundar a realidade, quando diante de uma pergunta radical o fundamento da existência humana, do mundo e da realidade em geral, por assim dizer, se afunda, pois não se pode mais apoiar em fatos corriqueiros. Chega um momento em que um fato, colocado no espaço e no tempo histórico, ainda que longínquo, tem de ceder lugar a algo que o ultrapassa, se se quer explicar alguma coisa. E é isto que o mito faz. A origem e o sentimento das coisas, do universo, do homem ou de determinado grupo humano é colocado num tempo primordial, qualitativamente diverso deste tempo em que os fatos se dão. Neste tempo primordial, uma ação divina funda a realidade. A história que o mito conta, ou melhor, a história que o mito é não é fática. Ela tenta apontar para o que está além da trama fática, para um sentido último, por isso sagrado que foge à corrosão do tempo, pois deu-se num tempo imprecívél. E justamente por isto, o mito atinge o fundamento e o sentido último da realidade, da história, da ordem social, daquilo, enfim, que no mito está em jogo. Ora, a ALEGORIA DE PLATÃO não tem tais pretensões. Ela quer ser apenas uma IMAGEM com a qual ele possa veicular uma doutrina filosófica. No famoso texto da REPÚBLICA, Platão fala alguma vez em MITO? Absolutamente, não. Fala ele, ao menos, em ALEGORIA? Também não. Por que, então, con-

cordamos com uso desta expressão? É por mera concessão que fazemos aos tradutores, tradicionalmente, "TRADITORES". O que é que encontramos no texto grego? Vejamos:

515 a: *Ατυπον, εφη. λέγεις εἰκόνα...*

517 a/b: *ταῦτην τοῖνον, ἣν δέγω, τὴν εἰκόνα...*

517 d: *εἰκὸς γὰρ που οὕτως, εἶπερ αὐ κατὰ τὴν προεφη μείνην εἰκόνα τοῦτ ἔχει.*

Em algum momento aparece aí o termo *μῦθος* ? Ou, pelo menos *ὑπόνοια* ? O termo que aparece aí é *εἰκόνα* . Nada mais que isto. Convenhamos, portanto, que devemos amenizar a expressão. Quando muito podemos dizer que Platão, neste texto, recorre à FORMA MÍTICA mais que aos mitos.

Consideramos que há uma outra forte razão para não chamarmos mito à ALEGORIA DA CAVERNA. É que o mito não é elaborado por uma pessoa em particular. Ele sai das profundezas da vida do grupo. Ele abre perspectivas de inteligibilidade que possibilita o surgir de determinada cultura. Ele tem uma função histórico-social viva. No dia em que esta função cessa, o mito morre. Neste sentido, a prova da veracidade do mito está no fato de que ele é vivo, atuante no meio do grupo, do cultura a que ele dá sentido e dinamismo. Se a uma determinada mitologia um povo deve suas instituições, sua coesão, seu dinamismo histórico, sua existência, como também suas limitações, seria cretino duvidar da veracidade do mito.

Sem dúvida, a verdade que ele veicula não é transparente como a história que ele conta. A realidade que ele atinge não é tão simples como pode parecer à primeira vista. Mas os que vivem o mito disto sabem, isto experimentam quando nos ritos sagrados repetem os eventos míticos para continuarem na força criadora, fundadora que o mito revela. E porque a verdade do mito ultrapassa os símbolos que a veiculam é que a mesma verdade pode ser veiculada de maneira diversa, por mitos diversos, embora haja uma lógica dos símbolos, como há uma lógica dos conceitos, que impede a arbitrariedade. Ora, a ALEGORIA DA CAVERNA é uma construção intelectual de Platão. Uma elaboração sua. Portanto, algo elaborado por uma só pessoa. Isto, apesar de que o tema não é novo. Sem dúvida, não na obra de Platão, mas no pensamento grego, por detrás do qual há toda uma história que Platão, certamente, não desconhecia. Pode-se adivinhar por detrás deste tema toda uma série de tradições e de lendas, como o antro de Zeus tal como figura, por exemplo, no Hino a Hermes; a caverna Órfica da Noite; e a que desempenha um papel tão importante no culto de Mitra.

Segundo Schuhl, este "é um caso particular de um fenômeno muito comum na História das Religiões. Assim como o bosque escuro, onde reina um ambiente misterioso, mostra-se favorável à evocação do sentimento do que é sagrado — Sêneca, em uma de suas

cartas a Lucílio já o havia sentido —, a caverna, desde a pré-história mais remota, constituiu-se no lugar propício às revelações, às aparições, enfim um lugar em que, na sombra úmida e inquietante, se experimenta facilmente o contato com um mundo sobrenatural. (...). Radin fornece um exemplo magnífico do prestígio religioso da caverna entre os primitivos<sup>(12)</sup>. Os neopitagóricos herdaram muito dessas tradições. Por causa disso, pode-se concluir que eles fizeram construir a basílica romana da Porta-Mor subterrânea, para escapar, sem dúvida, aos olhares curiosos, mas também para realizar uma 'iluminação' análoga à da caverna de **A República**, onde reconheciam haver suficiente inspiração pitagórica para invocar seu testemunho. A questão a esse respeito foi retomada pelos trabalhos de Paul Faure, explorador das cavernas cretenses. Faure demonstrou, (...) que a descrição feita por Platão aplica-se inteiramente a uma das mais célebres cavernas de Creta, a do Monte Ida, 'o antro da natividade e da infância de Zeus' aberta à altitude de 1.538 ao flanco da montanha e onde se celebravam os Mistérios"<sup>(13)</sup>.

Dissemos que a **ALEGORIA DA CAVERNA** é uma elaboração pessoal de Platão sem descartar a possibilidade de não ser totalmente

original a inspiração do tema. Mas isto ainda não é tudo. E o complemento é do próprio Schuhl: "Pode-se, igualmente, considerar as sombras da caverna como a projeção de um outro espetáculo, tão familiar aos atenienses: os quadros vivos, relativos à história de Deméter e de Core, que retratavam as iniciações eleusianas e cujo brilho ofuscava as Mistas. J. Przyluski chegou a esta época pela via comparativa (...) assemelhava o dispositivo da caverna platônica aos teatros de sombras do Extremo Oriente, do **WAYANG** javanês, por exemplo. E acrescentava essa observação sugestiva: 'segundo os antigos testemunhos indianos sobre o teatro de sombras, as representações tinham lugar nas cavernas'. Platão teria descrito, portanto, um espetáculo que fazia 'provavelmente parte de cerimônias religiosas como as que se celebravam no momento de iniciação nos mistérios'. O jogo das sombras resgatava, assim, seu valor religioso que, como tantos outros jogos, talvez possuísse originariamente (...). Outras analogias, não menos surpreendentes, foram observadas entre antigos mitos gregos e lendas do Extremo Oriente"<sup>(14)</sup>.

Porém, se o tema, como vimos, pode não ser de todo original, nada faz com que **A ALEGORIA DA CAVERNA** não seja uma

12. P. Radin, **LA RELIGION PRIMITIVE**, pp. 187-181. Nesta obra pode-se ver como DENTÉ, deus dos EWÉS (Togo do Sul), vai instalar-se em uma caverna da montanha e aí receber oferendas dos habitantes das cidades vizinhas.

13. P. M. Schuhl, **LA FABULATION PLATONICIENNE**, p. 46 e 47.

14. *Ibidem*.

elaboração original de Platão. E isto, por mais que queiramos, não a deixa ser um MITO.

Parece-nos que há uma terceira razão para não a considerarmos mito: o mito é uma maneira concreta de pensar. O homem, no mito, não articula as verdades de maneira abstrata. Isto por dois motivos: em primeiro lugar, as verdades que o mito tenta atingir, ao menos as dos grandes mitos, são verdades fundamentais, portanto, não capazes de serem enquadradas em categorias racionais precisas; além disso, nos primórdios da humanidade, o homem não desenvolvera a capacidade racional abstrata de pensar. Isto veio mais tarde. Ora, este não é o caso da ALEGORIA DA CAVERNA em que Platão não só faz abstrações mas até faz aplicações da IMAGEM que ele antes, através da linguagem, desenhou.

Estamos aqui alcançando o cerne da nossa questão: se não há razões para considerarmos a ALEGORIA DA CAVERNA um MITO, temos razões suficientes para pretendemos estudá-la SEGUNDO A ORDEM DAS RAZÕES não porque ela não constitui propriamente um mito — já que o mito também contém racionalidade — mas porque a ALEGORIA DA CAVERNA é a forma pela qual Platão veicula uma doutrina filosófica. Sem dúvida, tentaremos esta análise depois de respondermos à seguinte questão: por que teria Platão usado a "forma mítica" — já que não se trata

propriamente de um mito — para veicular uma doutrina filosófica? Acreditamos que a resposta liga-se à distinção que ele faz dos dois mundos: o mito, procedimento pedagógico paradoxal, traduz uma espécie de narração poética legendária, isto é, numa linguagem de imagens, veicula uma verdade filosófica estranha ao mundo sensível. É o mundo das Idéias eternas transposto em imagens, sensíveis, sugerido pelo mundo das imagens. Além disso, o mito é o único meio de exposição para os problemas de origem (acontecimentos sem testemunhas) e dos fins últimos (que ainda não existem), pois a inteligência abstrata só compreende o eterno e não pode bastar para evocar o que pertence à história. Tivemos ocasião de já mencionar outro fator: o mito indica que o pensamento filosófico vem se abeberar nas fontes das crenças religiosas tradicionais. E finalmente, observamos que o mito ressalta as relações que, segundo Platão, existem entre a poesia e a verdade. A poesia mítica é uma mensagem metafísica, o belo não é senão o "esplendor do verdadeiro" e "a arte está em segundo lugar em relação à filosofia".

Considerando que a ALEGORIA DA CAVERNA está voltada para a definição do Bem, assim como as outras duas alegorias de Platão, a do Sol e a da Linha Segmentada, podemos aventar uma outra explicação, como o fez o Prof. Carlos Arthur R. do Nascimento numa de suas aulas: o mo-

tivo pelo qual Platão recorre à alegoria está relacionado ao fato de tratar-se de um PRINCÍPIO FUNDANTE. Não que Platão descarte a possibilidade de falar dele diretamente: é que um princípio primeiro não é definível. Como ensina Aristóteles, na DEFINIÇÃO devemos indicar o GÊNERO PRÓXIMO e a DIFERENÇA ESPECÍFICA. Ora, por definição, um princípio primeiro não pode ser incluído num gênero, pelo simples fato de ser o PRIMEIRO, de ser FUNDANTE. Assim, sendo o Bem um princípio primeiro, uma realidade primeira, a única maneira de falar sobre ele é recorrendo à alegoria, à analogia: não falo diretamente dele, mas falo de modo que posso dar aos outros uma idéia do que ele seja. Subjacente à ordem das imagens que desfilam ante meus olhos está a ORDEM DAS RAZÕES a se desenrolar ante meu entendimento.

De fato, Platão, na ALEGORIA DA CAVERNA pinta homens a viverem numa caverna subterrânea que se abre para a luz por uma comprida galeria. Tudo bem; mas a ORDEM DAS RAZÕES obriga-nos a fixar a atenção no primeiro parágrafo do Livro VII, que serve de introdução à alegoria da caverna, e no qual Platão a aponta expressamente como uma alegoria da PAIDEIA. Werner Jaeger explica: "Para falar mais exatamente, (Platão) apresenta-a como uma alegoria da natureza humana e da sua atitude perante a cultura e a incultura, a PAIDEIA e a APAIDEUSIA. Para o leitor capaz de compreender

duma só vez o encadeamento lógico de mais de uma tese, está implícita uma dupla referência, para trás e para diante. Não é só a analogia da caverna que se refere à PAIDEIA; a ela se refere também a analogia do Sol, que a precede, e a teoria da proporção das quatro partes do Ser. Ali se apontava à PAIDEIA a sua meta suprema: o o conhecimento da idéia do Bem, medida das medidas. Que tenha de ser este o primeiro passo para a exposição do que deve ser a cultura dos governantes-filósofos, já que ficou dito acima, ao chamar à idéia do Bem a "maior lição". A alegoria da caverna vem a seguir, para pôr em relevo como se comporta a NOSSA natureza em face deste objetivo. A PAIDEIA não é focada aqui no ponto de vista do absoluto, como na alegoria do Sol, mas antes do ponto de vista do Homem: como transformação e purificação da alma para poder contemplar o Ser supremo. Ao desviar a nossa atenção da meta para o PATHOS deste processo interior da cultura, Platão aproxima-nos ao mesmo tempo da verdadeira exposição da sua trajetória metódica, no ensino das matemáticas e da dialética. Ainda antes de fazer o leitor participar das reflexões sobriamente racionais dos capítulos seguintes sobre o valor deste estudo para a formação do Homem, antecipa a essência e os efeitos de todo o processo espiritual, mediante a visão da ascensão da alma à região da luz e da verdadeira realidade. Faz-nos viver pelo sentimento e dinâmica deste PATHOS e

põe em relevo, na metamorfose operada na alma, a obra de libertação do conhecimento, que ele chama PAIDEIA, no mais alto sentido da palavra<sup>(15)</sup>. Estamos querendo dizer que a educação é um tema essencial da REPÚBLICA. A reforma da Cidade pressupõe uma reforma da educação, em particular dos futuros filósofos que assumirão a direção da Cidade. Esta educação consiste em libertar a alma da prisão e da obscuridade da opinião comum. E a alegoria da caverna, logo de início, coloca esta situação.

Prossigamos: os moradores desta caverna vivem presos nela desde a meninice e só lhes é permitido olhar para a frente. Estão de costas para a saída. Esta, aliás, é nossa condição quando prisioneiros de nosso corpo e de nossos sentidos. Os impulsos da alma estão como que imobilizados pela certeza de que a realidade não é outra coisa senão a que nos apresenta os sentidos (realidade sensível) e pela ilusão de que a felicidade e o bem se reduzem aos prazeres experimentados graças a esses mesmos sentidos.

Longe destes prisioneiros, no fim da galeria por onde se vai para a luz, arde uma fogueira cujos clarões iluminam por cima das cabeças dos prisioneiros a parede do fundo da caverna. Não podemos confundir a luminosidade desse fogo — situado a certa altura, por detrás dos prisioneiros, “no inte-

rior da caverna — com a luz do sol, iluminando o dia, no exterior da caverna. A entrada da caverna está bem aberta à luz do dia “em toda a sua extensão”, mas esta abertura é demasiado elevada e afastada do fundo da caverna para iluminar e projetar as sombras das marionetes.

Entre os prisioneiros e a fogueira corre no alto um caminho e ao longo dele uma parede, semelhante a um biombo dos teatros de tífes, atrás do qual se escondem o operador para manobrar os bonecos. Por detrás desta parede passa gente carregada de vários objetos e figuras de madeira e de pedra, umas vezes em silêncio e outras falando. Estes objetos são altos que o muro e o fogo projetam a sombra na parede interior da gruta. Observemos que se trata de objetos fabricados — contrariamente às realidades naturais que o prisioneiro libertado verá à luz do dia.

Os prisioneiros, que não podem voltar a cabeça para a saída da gruta e que, portanto, nunca viram senão sombras durante a vida inteira, é natural que as considerem como realidade, e quando, ao vê-las passar, ouvem o eco das vozes dos portadores, julgam ouvir a linguagem das sombras. É a ilusão obstinada do senso comum que considera como única realidade a que se ouve, a que se vê ou se conhece por meio dos cinco sentidos e julga “absolutamente” im-

15. W. Jaeger, PAIDÉIA — A Formação do Homem Grego, pp. 830-831.

possível que possa existir uma outra. Do mesmo modo, os prisioneiros da caverna, não podendo voltar-se para trás, não suspeitam que possa existir uma outra realidade senão a que vêem. A opinião é tanto mais certa de si mesma quanto mais afastada se encontra da verdade.

Suponhamos agora que um dos prisioneiros era posto em liberdade, saía para a luz e a fitava: seria incapaz de contemplar as brilhantes cores das coisas cujas sombras vira antes e não acreditaria em quem lhe afiançasse que era nulo tudo quanto vira anteriormente e que os seus olhos contemplavam agora um mundo de realidade superior à de outrora. Não mencionamos neste resumo, mas Platão fala que os prisioneiros estavam curados de sua ignorância. Literalmente, quer ele dizer: "de sua falta de sabedoria", "de sua loucura". Assim como São Paulo dirá mais tarde que "a sabedoria dos homens é loucura aos olhos de Deus e que a sabedoria de Deus é loucura aos olhos dos homens", Platão diz, de alguma forma, que "a sabedoria dos homens é loucura aos olhos do sábio e que a sabedoria do sábio é loucura aos olhos dos homens". Ao dizermos que o prisioneiro liberto saía para a luz, omitimos que Platão coloca que isto era feito "muito naturalmente". Devemos explicar que tal naturalidade deve-se, talvez, ao fato de que a alma é, por natureza, assemelhada à região divina e chamada a libertar-se do corpo e do

mundo sensível. Mas, para que o consiga, e assim, contemple as Idéias e o Bem, isso não se pode fazer sem sofrimento, sem ascese do despreendimento ao corpo. Isso só pode ser feito progressivamente como vai ser sublinhado em seguida. Observemos, ainda, que a contemplação das figuras ou das marionetes, isto é, dos objetos cujas sombras o fogo projeta sobre a parede da caverna, não é ainda a contemplação das idéias e dos seres verdadeiros do mundo inteligível. Ela constitui um estágio intermediário entre a opinião e a ciência, ao que Platão chama, a propósito, de "opinião verdadeira" ou "opinião correta" que corresponde na imagem da linha do Livro VI ao grau intermediário entre a imaginação e a ciência: a crença. É importante ressaltar que estamos agora no exterior da caverna, em pleno dia, em presença de seres verdadeiros e não mais de suas reproduções pelas marionetes cujas sombras eram vistas pelos prisioneiros.

Este homem, o antigo prisioneiro ora liberto, estaria firmemente convencido que as imagens de sombras às quais estava habituado é que constituíam a verdadeira realidade e correria a esconder-se outra vez na gruta, com os olhos doridos. Precisaria de se ir acostumando, à força do tempo, antes de estar em condições de contemplar o mundo da luz. A princípio não poderia ver senão sombras, em seguida já conseguiria ver as imagens dos homens e das coisas re-

fletidas na água, e só por fim estaria apto a ver diretamente as próprias coisas. Contemplaria depois o céu e as estrelas da noite e a sua luz, até que por fim se sentiria capaz de olhar o Sol, não o seu reflexo nas águas ou noutros objetos, mas o próprio Sol, em toda a sua pureza e no lugar que verdadeiramente ocupa. Veria, então, que é ele que produz as diferentes estações do ano e a sucessão dos anos, que reina sobre tudo quanto sucede no mundo do visível e é a causa de tudo o que ele e os outros prisioneiros sempre tinham contemplado, embora só como sombras. E recordado da sua anterior morada, da consciência que das coisas ali tinha e dos seus companheiros de prisão, considerava-se feliz pela mudança ocorrida e lamenta os seus antigos irmãos de cativo. E supondo que entre os prisioneiros existiam honras e distinções para premiar aqueles que distinguissem mais perfeitamente as sombras que diante deles viam passar e aqueles que melhor recordassem quais as que "costumavam" passar antes, quais depois e quais ao mesmo tempo, estando assim em condições de prever melhor o que iria acontecer (alusão aos políticos sem outra norma senão a rotina), não seria fácil ao cativo resgatado desejar aquelas honras; mas, tal como o Aquiles de Homero, preferiria ser o mais humilde jornalista do mundo da luz do espírito a ser o rei daquele mundo de sombras. E se por acaso voltasse outra vez ao interior da caverna e se pusesse, como an-

tigamente, a rivalizar com os outros cativos, cairia no ridículo, pois não conseguiria já ver nada nas sombras e lhe diriam que arruinara os olhos ao sair para a luz. E se procurasse libertar qualquer dos outros e arrancá-lo das trevas, correria o risco de o matarem, caso se pudessem apoderar de sua pessoa.

Nesta passagem final da alegoria (o que vem depois é a expiação da mesma feita pelo próprio Platão) percebemos a preocupação platônica de mostrar a progressão na descoberta do mundo superior, que vai das realidades menos luminosas às mais luminosas. Assim, os olhos se elevam progressivamente das sombras sobre o solo aos reflexos sobre as águas (mais claras do que as sombras fugitivas) para alcançar os próprios seres, depois os astros, fonte de luz — primeiro as estrelas e a lua, visíveis à noite, depois o próprio sol. Ressaltemos que o Sol (o Bem) é, "de uma certa maneira", a causa de tudo o que existe no mundo visível: o Bem é a causa de tudo o que, no mundo visível, reflete o mundo inteligível e, portanto, tende para o Bem e uma certa perfeição, mas não é a causa do que, no mundo sensível, é mal, materialidade informe refratária ao ordenamento do Bem: "Deus, por ser bom, não é a causa de tudo, como se diz comumente. Para o que há de bom Ele é o único autor, mas para o que há de mal é preciso encontrar a causa fora de Deus".

Quanto à mencionada capacidade de prever, trata-se da ciên-

cia que se cultiva na caverna, isto é, em nosso mundo. É ela baseada em conjecturas tiradas da experiência e da repetição dos acontecimentos. A partir de tal repetição, pode-se, por exemplo, adivinhar o futuro com certa margem de segurança.

Mas, no texto platônico, há também um paralelismo entre o mundo da caverna e o dos infernos. E este paralelismo é feito através da referência a Homero. Podemos localizá-la na *ODISSÉIA*, XI — V, 485-490. Quando Ulisses visita os infernos e vê a sombra de Aquiles reinar, como um príncipe, sobre os mortos, lhe diz: "Vejo-te exercer o poder sobre os mortos. Para ti, Aquiles, a morte é sem tristeza". Mas, Aquiles responde: "preferiria estar entre os vivos, ainda que fosse para lavar a terra para um camponês pobre".

Como bem se podia esperar, Platão finaliza a alegoria com uma alusão evidente à morte de Sócrates. A partir deste ponto, o próprio Platão trata de resgatar as RAZÕES subjacentes às imagens fazendo, ele próprio, a aplicação da alegoria. Não entraremos nesta parte, posto que o próprio Platão já se encarregou, como dissemos, de "resgatar as razões" o que é justamente a preocupação deste trabalho. Mas é nossa preocupação também mostrar que a ALEGORIA DA CAVERNA não despreza de todo a via dos sentidos. Ao empregar esta IMAGEM para veicular RAZÕES Platão reconhece que os sentidos são, frequentemente, um caminho

de acesso à razão. Sabemos que sua filosofia está, naturalmente, nestas RAZÕES. Mas sabemos também que há um outro SABER naquelas imagens, um saber ligado à sensibilidade, um saber afetivo, como diria Alquié: "O saber afetivo não poderia constituir uma filosofia. A filosofia é discurso racional e obedece às leis da inteligência. Mas acreditamos que a reflexão sobre a consciência afetiva é uma condição necessária à formação da metafísica. Como bem observou Jean-Luc Marion, reconhecemos na consciência afetiva uma 'função crítica'. Sem ela, nosso movimento em direção ao ser se encerraria em nossa crença na objetividade. Se somos capazes de descobrir que nossa adesão ao mundo objetivo não esgota nossa apreensão do ser, é porque cada noite o sonho nos lembra que podemos tomar por real um universo que desconhece as leis da ciência e recusa a estrutura do espaço e do tempo, o que desvela a contingência destas leis e desta estrutura. Descartes não teria duvidado do mundo da ciência se não tivesse sonhado. Kant não teria situado o universo científico no plano dos fenômenos se a certeza moral não o tivesse guiado. O objeto não é o ser. Esta é a verdade que, sob diversas formas, afirma toda filosofia. Baseando-se nisso, não se pode pretender que a filosofia justifique positivamente a fé religiosa em todos os detalhes de seus dogmas. Mas ela estabelece sua possibilidade. Chega assim a impedir que algo se perca do homem. Por-

que o homem, enganado mas fiel, sofrendo mas esperando, dispõe de outras iluminações, além da ciência, para chegar à luz. O conhecimento objetivo não contém todo o seu saber. A seu lado permanece um saber afetivo, onde transparece a apreensão do ser, ser que apenas pode outorgar um sentidão a nossa argústia, a nosso amor e, portanto, a nossa vida"(16).

Queremos dizer, para sermos mais explícitos, que a ALEGORIA DA CAVERNA pode até prescindir das RAZÕES que a motivaram. Têmo-la visto, por exemplo, transformada em peça teatral onde nem uma única palavra é proferida: somente as imagens descritas por Platão apresentam-se aos olhos dos espectadores. A aplicação fica por conta de cada um. Têmo-la visto, ainda, transformada em poesia. Ficando sua interpretação a cargo da sensibilidade do leitor. E têmo-la visto transformada em pintura, autêntica imagem onde a tinta substitui a linguagem. Somos de opinião que estas tentativas são válidas e não contradizem Platão e nem o contrariariam se fosse vivo.

Quem não gosta disso é Hegel. Tendo citado explicitamente Platão, diz: Porém esta forma não é a justa, a conveniente, para a filosofia. O pensamento que se tem a si mesmo por objeto, o objeto tem que existir também em sua

forma (de pensamento); tem que se ter elevado sobre sua forma natural; tem que aparecer também na forma de pensamento"(17). E prossegue. "Pensa-se frequentemente que os mitos de Platão são muito mais excelentes que a forma abstrata de sua expressão; sem dúvida é uma linda exposição em Platão. Considerados mais detidamente, os mitos de Platão nasceram em parte da impossibilidade de oferecer aos homens uma exposição pura de seu pensamento; em parte, Platão fala assim somente nos preâmbulos; quando chega às conclusões fundamentais se expressa de outra maneira. Aristóteles diz: 'Aqueles que filosofam de uma maneira mítica não merecem ser levados a sério' (Aristóteles, *Metaph.* III, 4). Isto é verdade. Contudo, deve ter tido, com certeza, suas boas razões quando utilizou os mitos. Porém, em geral, não é o mítico a forma em que o pensamento se deixa expor, mas somente de uma maneira secundária"(18). Hegel é incisivo: "O pensamento é antes isto: MANIFESTAR-SE; ESTA É A SUA NATUREZA; ISTO É ELE MESMO: ESCLARECER-SE. MANIFESTAR-SE NÃO É, EM CERTO MODO, O ESTADO QUE POSSA ACONTECER OU NÃO, DE MANEIRA QUE O PENSAMENTO CONTINUE AINDA SENDO PENSAMENTO, AINDA QUANDO NÃO SE MANIFESTASSE, MAS O MANIFESTAR-SE É IGUALMENTE SEU

16. F. Alqué. O SABER AFETIVO, in FOLHETIM 11 de julho de 1982.

17. E. W. Hegel INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA, pp 149-155.

18. Ibidem.

SER, SUA ESSÊNCIA”(19). E arremata: “(...) deve-se notar que Platão, nos seus diálogos mais importantes, por exemplo em PARMÊNIDES, não utiliza nenhum mito, mas oferece determinações simples do pensamento, sem o imaginativo. Superficialmente parece servir-se bem de tais mitos; desce da altura especulativa para tornar-se mais facilmente compreensível. Só que em Platão não se deve atribuir um valor muito grande aos mitos. Uma vez que o pensamento se fortaleceu bastante para dar-se a existência em seu próprio elemento, então o mito é um adorno supérfluo que a ciência não exige. Os maiores equívocos se originaram por se ter apegado principalmente aos mitos e ter-se servido dele somente na interpretação das filosofias. Assim, durante muito tempo, Aristóteles foi mal compreendido, porque não tinham tomado por base as comparações que ele entremeia às vezes, e as tinha compreendido mal. Uma comparação não pode nunca conformar-se inteiramente com o pensamento; ela tem sempre algo distinto do pensamento. Atemonos mais facilmente a alguma coisa que não pertence ao pensamento; porém isto conduz a falsas representações com respeito ao essencial. É, além disso, uma torpeza manifestar o pensamento, não na forma de pensamento, mas servir-se em seu lugar de um meio auxiliar, precisamente de forma sensível. A utilização do mítico equívale, na maior parte dos casos, à in-

pacidade de não saber aplicar ainda a forma do pensamento. Além disso, não se deve crer que a forma mítica deve ocultar o pensamento, o conteúdo; sua finalidade é, antes, expressar o pensamento, representá-lo, revelá-lo, porém esta expressão não é adequada. (...) Aristóteles disse: ‘Aqueles que fazem mitos (fábulas) não são dignos que se fale deles’. O que é propriamente pensamento tem de ser expresso na forma de pensamento”(20).

Não vamos nos desgastar em refutações a esta crítica. Só queremos lembrar que Hegel é um filósofo idealista e que nem todo mundo pensa como ele no tocante à valorização do sensível. Bastar-nos-ia opor ao ponto de vista dele o de empirista como Locke, Hobbes e Hume. E mesmo o de um idealista como Kant.

É certo também que o homem passou do pensamento mítico ao pensamento racional-abstrato. Mas, ao que tudo indica, esta passagem não significa que o homem tenha perdido completamente sua ligação com o tipo de pensar mítico. Este tipo de pensar continua presente ao longo da história humana, seguindo as vicissitudes da mesma. Hoje, por exemplo, os meios de comunicação veiculam os mais diversos mitos. É uma ilusão pensar que a humanidade se satisfaça com o modo racional-abstrato de pensar. Prova disto é a popularidade que A ALEGORIA DA Caverna cada vez mais alcança.

19. Ibidem.

20. Ibidem.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo. Mestre JOU, 1970.
- ALQUIÉ, F. **O Saber Afetivo**, in FOLHETIM de 11 de julho de 1982.
- ELIADE, M. **Mito e Realidade**, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- FERDINANDY, M. de. **En Torno al Pensar Mítico**, Berlim, Colloquium Verlag, 1961.
- GOLDSCHMIDT, V. **A Religião de Platão**. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed., São Paulo. Difusão Européia do Livro, 1970.
- GUSDORF, Georges. **Mito e Metafísica**. Trad. de Hugo de Primo Paz, São Paulo. Convívio, 1979.
- HEGEL, G. W. F. **Introdução à História da Filosofia**. Trad. de Euclidy Carneiro da Silva, São Paulo, Hemus, 1983.
- JAEGER, W. **Paidéia — A Formação do Homem Grego**, Trad. de Artur M. Parreira, Herder, São Paulo.
- MONDIN, B. **Curso de Filosofia**. Trad. Benoni Lemos, São Paulo: Ed. Paulinas, 1981.
- MOURA, T. **O Mito, Matriz da Arte e da Religião**. In Rev. REFLEXÃO, vol 1 nº 1 set/75 Rev. do Inst. de Fil. e Teologia da PUC — Campinas.
- PLATÃO. **A República: Livro VII**. Comentários de Bernard Piètre. Trad. de Elza Moreira Marcelina. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1985.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da R. Pereira. 4. ed. Lisboa, Fund. C. Gulbenkian.
- SCHUHL, P.M. **La Fabulation Platonicienne**. 2 ed., Vrin.