

Representações da Cidade Antiga

*categorias históricas
e discursos filosóficos*

Gabriele Cornelli (Org.)

OS FANTASMAS DA CIDADE JUSTA UMA ANÁLISE DO MITO DA ATLÂNTIDA

The Fantoms of the Just City: an Analysis of the Atlantis Myth

Maria da Graça Gomes de Pina¹

Resumo: Após ter descrito, na *República*, sobre as características psíquicas e orgânicas da *kallipolis*, cidade justa e bela por excelência, Sócrates cavalga uma outra vaga, poderíamos dizer a quarta, e é levado, através do mar da mitologia, até aos confins da dialética. No *Timeu* e no *Crítias*, Sócrates, na vez de hóspede, será informado acerca das lendas que se contam sobre a mítica Atenas e a sua grande rival Atlântida, e de como elas ocupam um lugar fundamental no corolário dialéctico da *República*. Que papel desempenha esse mito e por que é descrito por uma personagem tão ambígua como Crítias? E qual o propósito dessa narração na programação da melhor das constituições possíveis para a humanidade? Com este contributo, pretende-se mostrar as consequências ético-políticas do mito da Atlântida na preparação da ‘cartografia’ política de Platão.

Palavras-chave: *Timeu*, *Crítias*, Atlântida, *kallipolis*, *paideia*

Abstract: After musing, on the *Republic*, on the psychological and organic characteristics of the *kallipolis*, the utmost beautiful and just city, Socrates rides another wave, we could say the fourth, and is taken, through the mythological sea, to the border of dialectics. On the *Timaues* and the *Critias*, Socrates, as a guest, will be informed on the legends that are told about the mythical Athens and its great rival, Atlantis, and of their fundamental role on the dialectic corollary to the *Republic*. What role does this myth play, and why is it told by such an ambiguous character as Crítias? And what is the purpose of this narrative on the programming of the best possible constitution for mankind? With this contribution, we intend to show the ethical and political consequences of the Atlantis myth on the preparation of Plato’s political cartography.

Keywords: *Timaues*, *Critias*, Atlantis, *kallipolis*, *paideia*

Prolegómenos para uma incursão no mito da Atlântida

Em português corrente, mas creio também que noutras línguas, quando se ouve falar de *fantasmas*, tende-se normalmente a esconjurar a figura que está por trás de tal termo. Com efeito, um *fantasma* é uma aparência destituída de realidade, algo puramente ilusório, uma visão que apavora ou aterroriza, uma assombração ou espectro, uma aparência do que foi ou do que deveria ser, uma obsessão (Houaiss, 2003: 1.694). No entanto, se eliminarmos todas as acepções puramente negativas do termo, encontramos – no fantasma grego – os significados de aparição, aparência, visão, sonho, prodígio, fenómeno, reflexo ou imagem (Montanari, 2005: 2.254): sentidos relativamente positivos da palavra. Desse modo, poder-se-ia dizer que, no *Timeu* e no *Crítias*, são apresentados a Sócrates dois *fantasmas*, isto é, duas aparências ou imagens de uma cidade

¹ Colaboradora de Língua Portuguesa na *Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”*. mgomesdepina@unior.it. Agradeço as leituras críticas e atentas por parte do Gianni e do Nuno.

considerada a mais justa. Mas de que forma obtém Sócrates essa visão ou sonho? Através de um mito: o da Atlântida. Esse mito é narrado logo a seguir à *República*, quer dizer, no início do *Timeu*, o qual nos deixa algumas pistas ou indícios para considerar a *República* como o espaço de encontro precedente ao do *Timeu*, seu corolário dialéctico.

Apesar das muitas discussões acerca da cronologia do texto (Brisson, 1995; Cherniss, 1957; Gill, 1979; Owen, 1953), parece-nos aceitável colocar o diálogo *Timeu* depois da *República*. Na verdade, ao usar o advérbio de tempo *ontem* (17c: χθές, de novo em 19a e em 20c), o que Sócrates está a dizer nesse momento é que durante o encontro ocorrido no dia anterior com Timeu, Crítias e Hermócrates e uma quarta personagem (segundo Timeu, naquele dia não se sentia muito bem e portanto não podia estar presente) tinha-se falado da melhor das constituições possíveis, ou seja, tinha contado o assunto sobre o qual discutira quando se encontrara com Gláucon e companhia. Relembramos que o autor da narração da *República* é o próprio Sócrates, dizendo “*ontem desci até ao Pireu com Gláucon (...)*” (I 327a). Assim, ao reunir-se novamente com Crítias, Timeu e Hermócrates, é sempre ele a resumir em poucas palavras o que já ‘ontem’ fora dito acerca da cidade, da sua constituição e dos seus melhores homens (17a-19b). Se quiséssemos encenar os dois diálogos, veríamos que Sócrates narra na primeira pessoa o seu discurso com Gláucon e os restantes interlocutores, mas por que não imaginar que os narra justamente às quatro personagens citadas no *Timeu*? O passo permite-nos essa ilação (Gomes de Pina, 2004).

No “proémio” do diálogo *Timeu*, e após ter recordado quais as características essenciais da *kallipolis*, Sócrates exprime aos seus convidados um *desejo* (19b: ἐπιθυμίαν) que gostaria de ver realizado: sente-se na condição de quem, vendo belos animais, quer pintados, quer reais, embora imóveis, tem vontade de os ver em movimento² e em combate,³ estados próprios da sua constituição física. E esse sentimento é também comum ao que prova quanto à cidade anteriormente descrita. Trata-se, de facto, de uma outra vaga (as três da *República* encontravam-se em 451d-457b; 457c-473a; 473b-541b), poderíamos dizer a quarta, que Sócrates terá de cavalgar para, neste caso, ver a *kallipolis* animada. Porque ela é um magnífico quadro teórico da melhor das cidades possíveis, belíssima, mas estática, precisa de movimento, de vida, isto é, necessita de uma *alma*. Por esse motivo, Sócrates sente-se na obrigação de pedir que lhe seja retribuída a hospitalidade do dia anterior. Por outras palavras: um discurso por um discurso. O discurso é, pois, um dom que se faz a um hóspede (20c: τὰ τῶν λόγων ξένια), uma oferta que se faz a um amigo.⁴

Depois de ter esboçado com pincéis teóricos a cidade excelente, Sócrates não se sente capaz de lhe dar a cor que lhe falta, a sua alma, como dissemos. A *kallipolis* é como um belo animal pintado, que se move e combate de uma certa

² 19b.

³ 19c.

⁴ Sócrates, de fato, convidara os quatro amigos a um banquete no dia anterior (17a) e esses retribuem-lhe agora o convite.

maneira, consoante a sua constituição orgânica. Sócrates precisa da ajuda de alguém capaz de injectar nela esses dois estados de que necessita para viver. É assim, ao primeiro, Platão destinará o discurso de Timeu e, ao segundo, o de Crítias.

Na verdade, é o próprio Sócrates a confessar que não confia que mais ninguém – a não ser nos três convidados presentes e excluindo a si mesmo – seja capaz de realizar um discurso encomiástico que demonstre como se move e como combate diante de uma guerra digna⁵ (πόλεμον πρέποντα) esse animal perfeito que a *kallipolis* é. De facto, nem os poetas de hoje nem os de ontem poderão concretizar uma tão importante obra. O motivo é esclarecido logo a seguir: sendo os poetas pertencentes à “etnia” dos imitadores, imitarão muito mais perfeita e facilmente o ambiente que lhes é familiar, sendo-lhes muito mais difícil imitar com as acções, e ainda mais com as palavras, um mundo alheio às próprias vicissitudes. Da mesma forma, também não deposita qualquer confiança na “classe” dos sofistas, pois teme que estes, apesar de serem muito hábeis nos discursos ou noutras belas actividades, habituados a *vagar* pelas cidades sem *fixar* casa própria em nenhum lugar, não estejam em condições de perceber quantas e que coisas, em guerra e em disputas, seriam capazes de fazer os homens que se dedicam à filosofia e à política.⁶ Todavia, não podemos deixar de notar uma coisa nesse desabafo de Sócrates. Trata-se da “distinção” entre os termos utilizados para classificar os poetas e os sofistas. Aos primeiros, é dada também a denominação *etnos*, mas, aos segundos, apenas *genos*. Como se Platão quisesse indicar que dos dois *géneros* existentes, poetas e sofistas, apenas um participa de uma “etnia” específica. Com efeito, Sócrates afirma que não despreza o *género dos poetas* e, por esse motivo, é como se lhes concedesse um espaço físico de pertença: precisamente, a *etnia dos imitadores*. Os sofistas, pelo contrário, não pertencem a nenhuma etnia. São errantes, não criam raízes em nenhum lugar e, por conseguinte, não podem sequer fazer parte da etnia dos imitadores, porque não possuem um espaço próprio de pertença. Isso significa que um poeta, mesmo imitando mal a realidade, teria como *ideia* a realidade que conhece e na qual vive, pois faz parte de uma comunidade. Mas o sofista não poderia sequer imitar mal essa realidade, porque erra. Não fixando raízes em nenhuma cidade, mas vagueando por todas elas, falta ao sofista aquela ideia que só o sentimento de pertença pode dar. Com efeito, percorre muitas cidades, mas não *vive* plenamente em nenhuma delas e por isso não constrói para si um domicílio.

Parece-nos que a escolha de um *domicílio fixo* é uma excelente metáfora para indicar, se quisermos, a *casa das ideias*. Apenas quem escolhe morar ou residir na casa das ideias, ou seja, somente quem vê as ideias como um domicílio fixo e aí cria raízes, pode se considerar parte integrante de uma comunidade.

⁵ Poderíamos dizer que a *guerra digna* que a *kallipolis* deve combater é a guerra pela *vida*, vida como movimento e como sobrevivência. Sócrates, após ter construído os fundamentos teóricos para a actuação da *kallipolis*, precisa de alguém que a *defenda*. A atribuição do movimento vital à *kallipolis* será tarefa de Timeu e a estratégia de combate estará a cargo de Crítias.

⁶ 19d-e.

Ao contrário dos sofistas, os homens que se dedicam à filosofia e à política pertencem a uma comunidade, construindo um domicílio estável nas ideias, agindo no espaço físico que partilham com os outros cidadãos nelas e a partir delas. Assim, embora não considere nenhum dos dois géneros capaz de dar cor à cidade esboçada, pelas razões que vimos antes, Sócrates sente que pode confiar nos seus interlocutores para levar a cabo essa tarefa.

Voltamos, pois, aos cidadãos idóneos a colorir a *kallipolis* e ao dom que lhe deve ser retribuído. Se apenas os que participam por natureza e por educação (20a) na filosofia e na política podem construir um discurso desse tipo, então Sócrates pode se dizer feliz, porque está na presença de pessoas desse calibre. Timeu vem de Locros, uma cidade italiana sustentada por ótimas leis; Crítias e Hermócrates são bem conhecidos também pela sua natureza, instrução e interesse pelos temas filosóficos.

Sabemos, porém, que um diálogo intitulado *Hermócrates* nunca foi escrito ou, então, perdeu-se definitivamente, mas a verdade é que, para ver a *kallipolis* em movimento e em combate, foram escolhidos apenas dois dos três interlocutores: Timeu e Crítias. Ao primeiro, que alcançou o cume da filosofia (20a), Platão fará descrever o movimento ordenado do cosmos, o qual se deve reflectir no mundo humano, e gastará nessa descrição páginas de extrema beleza, que aqui não nos interessa tratar. Ao segundo, personagem bastante ambígua, Platão atribuirá a não fácil tarefa de narrar com todos os pormenores o combate da cidade justa e bela por excelência.

Ora, o dom que Crítias tem para retribuir ao discurso de Sócrates é uma história antiga que lhe fora transmitida oralmente (λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς). Mas contá-la-á apenas se Hermócrates e Timeu estiverem de acordo (συνδοκεῖ) e acharem que ela é *útil* ou *conveniente* (ἐπιτήδειος) ao objectivo que têm em comum.⁷ O verbo συνδοκέω significa também *ser da opinião de que algo nos parece justo* (e aqui Hermócrates relembra a história ouvida em casa de Crítias no dia anterior e pede o consenso dos outros *cúmplices* à repetição da mesma).⁸ Mas regressemos ao *dom*. Crítias introduz (21a-26e) a *história assaz estranha* (20d: λόγου μάλα μὲν ἀτόπου), mas *absolutamente verdadeira* (20d: παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς), que Sólon, o mais sábio dos sete sapientes, narrara ao seu bisavô.

Contudo, as histórias ou imagens estranhas não são raras nos diálogos platónicos. Basta pensar na alegoria da *República*, quando Sócrates descreve os prisioneiros da caverna a Gláucon e este responde justamente que essa imagem e esses prisioneiros são “estranhos” (515a), e a essa consideração, Sócrates responde, aparentemente de forma estranha, que eles “se parecem connosco” (ὁμοίους ἡμῖν).⁹ Todavia, o conto que Crítias está para iniciar tem a característica de ser

⁷ 20d.

⁸ Com efeito, Hermócrates termina praticamente o seu papel aqui. Introduz a história de Crítias e cede o seu lugar no palco. Essa confirmação de consenso por parte de Hermócrates revela aquela que deve ser uma das características fundamentais do diálogo: se não houver concórdia não existe diálogo.

⁹ Cf. Casertano (2007).

absolutamente verdadeiro. A característica de absoluta verdade é necessária para retribuir na mesma moeda o discurso que Sócrates fizera sobre a *kallipolis*. Além disso, essa característica está ligada à mais sábia de todas as personagens, isto é, a Sólon. E se a cidade da *República* é a melhor de todas, a mais útil e por conseguinte a mais *verdadeira*, então a imagem mitológica que lhe segue também deverá ser verdadeira, fazendo desaparecer a estranheza da narração, porque vem justamente acompanhada de verdade. O facto que seja Crítias a contá-la deixa de ter peso, porque se reconduz ao discurso de um sábio.

Tal como a concórdia, a amizade desempenha um papel muito importante. Com ela podemos estabelecer uma relação fundamental na criação de coordenadas dialécticas: *amizade, concórdia e verdade*. Sólon, de facto, era um grande “amigo” e íntimo de Drópides, o bisavô de Crítias, e conta-lhe uma história “verdadeira” que o mesmo Drópides outrora “desejara” escutar. Crítias, por sua vez, relata uma história *verdadeira* após ter obtido o *consenso* dos seus *amigos*. Com essas premissas, o discurso mitológico pode então ter lugar.

Mas em que consiste a narração de Crítias? E por que é relevante para a conclusão do discurso sobre a *kallipolis*? O mito ou a história antiga que Crítias tem para contar confirma o desejo que Sócrates tinha em ver viva a cidade bela. É exatamente pelo mito da Atlântida que Platão pretende mostrar que, de alguma forma, uma cidade como a que foi descrita já existiu e, por isso, pode voltar a existir. Trata-se de pôr a actuação real do caminho ditado pela dialéctica no lugar da utopia teórica, porque uma cidade como a *kallipolis* pode efectivamente tornar-se real, viva. Esse é o dom que Crítias tem para oferecer a Sócrates: a demonstração plena da possibilidade de existência da melhor das constituições possíveis. Essa será uma utopia enquanto se mantiver ofuscada pelo esquecimento e pelo tempo.

A “cartografia” política de Platão

Conta Crítias, o velho, por boca do seu neto, que, num tempo muito remoto, a cidade de Atenas havia realizado grandes e maravilhosas proezas (20e: *μεγάλα καὶ θαυμαστά ... ἔργα*), mas que estas tinham desaparecido da memória colectiva com o passar do tempo e das muitas catástrofes que afligiram a humanidade. Mas visto que uma delas foi a maior de todas, Crítias e os seus hóspedes poderão retribuir a Sócrates o dom que aguarda e ao mesmo tempo tecer um elogio *justo e verdadeiro* (21a: *δικαίως τε καὶ ἀληθῶς*)¹⁰ em honra da deusa, por ocasião da sua festa (Fronterrotta, 2003: 12-13). Essa narração, diz ainda Crítias, será como um *hino* (*ὑμνοῦντας*) em honra da deusa Atena, fundadora e protectora de Atenas.

No prólogo apresentado por Crítias no *Timeu* (21a e ss.) aprendemos que Sólon se deslocara ao Egito e aí fora informado, pelos sacerdotes mais antigos e sábios, da existência de um passado anterior àquele que os gregos consideravam ser a cronologia da história de Atenas. O motivo da sua

¹⁰ Aqui encontramos mais dois indícios de que a história antiga é justa e verdadeira e, portanto, também útil.

ignorância era simples: a recordação das proezas cumpridas num momento anterior ao que ele conhecia não durara por causa do tempo e da morte dos que tinham sido os seus protagonistas. O tempo e a morte apagam os vestígios do passado quando não existe a escrita, que assegura a sua permanência. Na realidade, querendo saber mais coisas antigas dos velhos sacerdotes egípcios, Sólon começara por lhes falar do que em Atenas era considerado um facto antigo, isto é, de quem se pensava ser o primeiro homem, dos sobreviventes do grande dilúvio e da genealogia dos seus descendentes. Mas o sacerdote egípcio afirmava que eram “fábulas de crianças” (23b: παίδων ... μύθων) e que os gregos eram “sempre jovens, nunca velhos” (22b), querendo com isso significar que eram “jovens de ânimo”, porque não guardavam na alma nenhuma opinião antiga transmitida por uma tradição proveniente do passado nem nenhum saber envelhecido pelo tempo. E também para isso tinha ele uma causa e uma justificação: aquilo que os gregos conheciam como um “mito” (22c: μύθου), isto é, a punição de Faetonte por parte de Zeus (Hes., *Th.* 986 e ss.), nada mais era, na “verdade”, do que um desvio dos corpos que se movem no céu em volta da terra e que destroem tudo o que se encontra na sua face, devido ao excesso de calor, por longos intervalos de tempo (22c-d). O que queria dizer o sacerdote? Que os gregos não possuíam conhecimentos científicos? De modo nenhum, principalmente depois de ter alegado que ambos tinham a mesma deusa Atena como co-fundadora das respectivas cidades. O que o sacerdote queria dizer merece ulterior explicação. Frequentemente, os homens guardam na memória histórias que deixam um rastro de fantasia, uma espécie de reflexo da sua visão das coisas. O mito, a narração oral, é sempre uma das melhores formas para reter e fixar esse reflexo, sobretudo quando a transcrição do facto não “envelhece em papel”. O que o sacerdote queria dizer era que, conservando memória escrita dos fenómenos que dizem respeito às destruições ocorridas, os egípcios eram capazes de extrapolar princípios justificativos dos factos sucedidos. Mas só isso não basta: é necessário que essa memória escrita esteja em mãos de quem dela possa manter vivos os ditos princípios. No caso dos gregos, tal não sucedeu. E para isso também há uma causa. Se, por um lado, o excessivo aquecimento da terra destrói todos os que habitam zonas muito elevadas e áridas, salvando-se os que habitam junto de rios e mares, por outro, os aluviões destroem-nos, salvando-se os primeiros. Por serem os gregos um povo marítimo, foram vítimas de grandes catástrofes, e por essa razão, a memória do seu passado foi mal conservada pelos habitantes das zonas mais altas, a saber: pastores e/ou agricultores, que se ocupam de outras problemáticas e não da justificação e compreensão dos factos transmitidos oralmente.

O sacerdote egípcio explicou a Sólon por que motivo os gregos são um povo de jovens e porque contam certos mitos. Disse ainda porque é que ele e outros sacerdotes eram capazes de dar conta do passado glorioso dos Atenenses. O motivo é que, vivendo os egípcios junto ao Nilo, não estão expostos ao calor extremo nem sucumbem às inundações, podendo assim manter um registo actual e corrente de tudo o que acontece; ou melhor, a *verdade* (22e: τὸ δὲ ἀληθές) é que onde não há frio nem calor excessivos, a raça humana sobrevive.

Com os gregos, pelo contrário, assim que se fixa e constitui tudo o que diz respeito à escrita e qualquer coisa de que as cidades *têm necessidade* (23a: πόλεις δέονται), perdem tudo devido às catástrofes, e não conservam memória do passado. Salvam-se apenas os iletrados e os inimigos das Musas,¹¹ e é-se obrigado a recomeçar tudo do início, como que “regressando à infância”. Essa é a razão pela qual Sólon e os Atenienses ignoram que descendem de uma estirpe de homens excelentes. A segunda causa é a de os sobreviventes terem morrido sem gravar a sua voz na escrita (23c). Pela conservação escrita dos factos por parte dos egípcios, Sólon e, por conseguinte, Critias, puderam ter acesso ao passado dos Atenienses, às suas proezas e melhores acções. A justificação e as bases apresentadas a Sólon são a premissa introdutiva ao mito, razão pela qual pode ser aceite como verdadeiro.

Ora, o início propriamente dito da história da mítica Atenas e do seu combate contra Atlântida é em 23c. Com efeito, houve um tempo em que a cidade dos Atenienses era a melhor na guerra, em constituições e em legalidade. Maravilhando-se Sólon com essas notícias, manifesta o seu desejo de ouvir do sacerdote a ordem exacta dos acontecimentos relativos a seus antepassados. Esse responde que nada lhe esconderá (23d: *phthónos oudeís*), por amor seu e da sua cidade e sobretudo em honra da deusa fundadora das suas cidades. Por outras palavras, poderíamos dizer que a verdade do que se está para narrar se apoia no *amor* que se tem pela verdade. Isso significa ainda que onde há amor não pode haver inveja ou ciúme, nem principalmente recusa. *Phthónos* é exactamente isso. Para haver diálogo, é preciso que se esteja disposto a doar, a não recusar, a não reter para si aquilo que se sabe. Essa é uma outra característica para a possibilidade da procura conjunta do conhecimento, que poderíamos acrescentar às já enunciadas (a saber, amizade, concórdia e verdade).

A primeira demonstração da excelência da mítica Atenas reside no facto de que as suas leis são as mesmas que as da cidade do sacerdote egípcio. Aceitando-as como ótimas, Sólon não terá dificuldades em aceitar também as da antiga Atenas como tal. Com efeito, quer no Egito, quer na mítica Atenas, encontrava-se a mesma divisão de classes: a dos sacerdotes, mantida separadamente de todas as outras, a dos artesãos, a dos pastores, a dos caçadores, a dos agricultores e, por último, a dos guerreiros, também ela distinta de todas as outras (24a-b) e proibida de ocupar-se de outras coisas que não da guerra (cf., por exemplo, as definições de *guerreiro*, em *R.* III 414b e em IV 429a-b). Na *República*, livro IV, Sócrates falava da divisão das tarefas atribuídas a cada classe de cidadãos, entendendo com isso o respeito por uma regra social que se baseia no justo acordo do cumprir as próprias tarefas (433b) segundo a própria natureza. Tal regra social aparece de novo citada no *Timeu*, dessa vez na boca do sacerdote egípcio, que a transmite posteriormente a Sólon, como uma das características fundamentais pela qual as leis da mítica Atenas podem ser considerar as melhores de todas. É justamente porque a cada tipo de ser

¹¹ Os pastores e agricultores, não utilizando a escrita, que é a que garante a passagem do saber meramente oral ao saber real, e ignorando a poesia, são incapazes de a transmitir. Por isso, são chamados “inimigos das Musas”. Cf. também *Leg.* III 677c-678e.

humano cabe uma actividade socialmente útil, *consoante a própria natureza*, que as leis a que se aplicam esse princípio se podem considerar óptimas. E se as leis pelas quais a mítica Atenas se regia eram boas, por conseguinte, também o eram as suas acções, como o recordará e demonstrará em seguida o sacerdote.

O primeiro efeito visível da aplicação de boas leis numa cidade é a educação. Com efeito, o sacerdote pede a Sólon que veja,¹² no que concerne ao pensar, o cuidado que a lei, logo desde o início e segundo uma ordem estabelecida, lhe dedicou (*Ti.*, 24b). Esse cuidado revela a importância, isto é, a atenção, que a cidade presta ao progresso da faculdade de pensar. É prova disso o facto de que, sob essa lei, se descobriam todas as ciências, até à divinação e à medicina que se ocupa da saúde, das divinas às humanas, e se conquistaram todas as ciências que delas derivam (24c).

Essa ordem e essa disposição, atribuídas em primeiro lugar a Atenas, com a fundação da cidade, e só depois a Sais, a cidade do sacerdote egípcio, pressupunham uma boa mistura das estações, idónea à geração de homens mais inteligentes (24c). Ora, já na *República*, livro IV 458e e ss., Sócrates confessa a Gláucon a necessidade e a utilidade de “casamentos santos”, de modo que os governantes se unam de maneira ordenada e possam dar à luz a melhor prole. A “santidade” dos casamentos parte do princípio de que se pode obter uma boa mistura dos genes, à imitação da acção divina. Mas as estações a que se refere o sacerdote egípcio e que representam a ordem do cosmos, são a metáfora da vida humana, retomada depois na *República*. É preciso seleccionar o melhor momento e a melhor matéria para e na qual criar o belo e o bom. Tal como a deusa que era amante da guerra e do saber escolheu o tempo e o lugar mais propícios para a criação de homens que se lhe assemelhassem o mais possível no futuro (*Ti.*, 24c-d).

O amor pela guerra e pela sabedoria são indícios importantes para a caracterização da antiga Atenas. Críticas os fará depender directamente da deusa, como aspectos que lhe são intrinsecamente divinos. Isso quer dizer que a disposição para o combate e para o saber, que pertencem ao cidadão da mítica Atenas, porque participantes do divino, devem também pertencer ao cidadão da *kallipolis*. Com efeito, se nos lembrarmos do pedido de Sócrates no início do diálogo, vemos como o desejo de ver em movimento e em combate o magnífico animal que a *kallipolis* é, é expressão de uma natureza divina, ou seja, é pôr em acção uma escolha de vida, porque revela, em primeiro lugar, a confiança na constituição que se está defendendo – porque de luta se trata, e a guerra digna, repetimos, deve se fazer em vista da salvação de um bem comum –, e, em segundo lugar, a decisão de actuar segundo a virtude. Ora, os míticos Atenienses, segundo o sacerdote, viviam no lugar escolhido pela deusa, dotados das melhores leis, e superavam, em qualquer campo, todos os homens no exercício da virtude (24d). Todavia, o ambiente carregado de divindade não é suficiente. É necessário que as características actuem sempre. Por isso, o tempo futuro desempenha um papel capital na descrição da Atenas

¹² O resultado da aplicação das leis é *visível*, isto é, os seus efeitos podem ser verificados realmente.

antiga. A razão pela qual os cidadãos de que fala o sacerdote deixaram um rasto da sua excelência reside na sua tentativa de se assemelharem sempre cada vez mais à deusa e de sempre demonstrarem tal semelhança. Ora essa demonstração só pode ser verificada com o *constante* exercício da virtude, constância que se comprova no tempo.

Já na *República* se descrevia a educação do jovem filósofo, realçando que ele devia cuidar sempre que a sua alma se mantivesse virtuosa, fazendo tudo ao seu alcance para implementar a *kallipolis*. Esse constante exercício de virtude consiste na utilização da dialéctica e no incansável amor e procura do saber, que impelem o filósofo a defender a *casa das ideias* de estranhos e inimigos. O mesmo exercício serve igualmente para combater os desregramentos e os excessos da alma humana. Combatendo-os internamente, o filósofo é capaz de reconhecer com mais facilidade quando deve combatê-los exteriormente, isto é, como cidade. A analogia homem-cidade explicitada na *República* é uma relação que se estabelece de forma intimamente biunívoca. Dizer que o homem deve combater todas as formas de *hybris* é o mesmo que afirmar que a cidade também deve fazê-lo. Por esse motivo o sacerdote declara que a maior, a mais digna e mais importante acção dos Atenienses foi a vitória sobre a grande potência que avançava com “arrogância” para a Europa e para a Ásia. O termo *hybris* denota justamente o completo descontrolo dos próprios apetites. Reflecte-se na violência, carnal e física, na insolência, na prepotência, no ímpeto, na ofensa, no desregramento, no ultraje. Ainda na *República*, o lexema aparece duas vezes: no livro VIII 560e e no IX 572c. Em ambos os casos fala-se do homem democrático, aquele que se deixa levar pelos apetites sem lhes pôr um limite. A prática da virtude é justamente a medida dos prazeres e das dores, e a *hybris* é, por conseguinte, o seu contrário. Quando o homem-cidade não contém os excessos, arrisca-se a perder o controle de si próprio, tornando-se inimigo de si mesmo. A união sopesada de todas as partes constituintes de si é a comprovação de uma harmonia, quer no homem, quer na cidade. E um homem justo é ou deve ser o espelho de uma cidade justa. A razão pela qual a cidade mítica se insurge contra a grande potência reside na sua *grandeza de ânimo* e no *engenho* no que diz respeito à guerra (25b-c). Esses dois aspectos, que vimos serem afins à deusa, revelam-se fundamentais na caracterização da cidade justa e dos cidadãos que nela habitam. *In primis*, porque a grandeza de ânimo nada mais é do que o contínuo exercício da virtude, e *in secundis*, porque a técnica em matéria de guerra é pôr em prática a virtude em momento de necessidade, ou seja, contra a arrogância ou a supremacia do pior sobre o melhor. Na *República*, livros III-IV, Sócrates afirma que o governo da melhor parte sobre as outras é capital para a vida harmoniosa, e que essa parte se vê muitas vezes obrigada a combater *sozinha* para restabelecer tal harmonia. Também os míticos Atenienses combateram, primeiro liderando os outros gregos, depois, sós por necessidade, porque abandonados pelas outras cidades (24c). Trata-se de uma bela metáfora para definir a alma humana. Muitas vezes as partes que estão sob o domínio da razão perdem a sua força e cabe à primeira não desistir de combater, mesmo quando as suas forças a traem. Os aliados dos Atenienses,

primeiro sob a orientação deles, acabam por abandoná-los, e é mister que “façam das tripas coração” para continuar a combater pelo justo.

Mar da mitologia e oceano da dialéctica

O proémio ao mito da Atlântida oferecido no *Timeu* ganha uma conotação levemente diferente no *Crítias*. Não por dar indicações contrárias ao já descrito no *Timeu*, mas porque abre portas para uma interpretação mais pregnante e afim ao que temos afirmado até ao momento.

A narração do mito, no diálogo *Crítias*, inicia-se com uma recomendação. Crítias recomenda (106c) que os interlocutores avaliem a conveniência do que ele contará em seguida. O sentido desse pedido é importante, não só porque segue o discurso inteligente de Timeu sobre temas capitais, mas sobretudo porque falar aos homens das coisas humanas, de modo a parecer adequado, é tarefa mais difícil do que lhes falar sobre os deuses. Crítias justifica-se então da seguinte forma: a in experiência e a profunda ignorância dos ouvintes (b1-2: ἀπειρία καὶ σφόδρα ἄγνοια τῶν ἀκούοντων) sobre as coisas que sejam assim (b2: περὶ ὧν ἂν οὕτως ἔχουσιν), permitem que se possa discutir delas com mais facilidade (107a-c). Ora, esse passo é de difícil tradução, porque deixa intencionalmente ambíguo o termo ὧν. Porém, já noutros diálogos Platão afirmara que sobre as coisas divinas os homens não têm qualquer experiência, logo, a in experiência e a profunda ignorância dos ouvintes só podem ser referidas às coisas divinas. Por exemplo, no *Crátilo*, Sócrates afirmava que, se nós os humanos tivéssemos um pouco de inteligência (400d), reconheceríamos que dos deuses nada se sabe e melhor seria investigar sobre os homens (401a). Crítias acaba simplesmente por repetir uma das máximas platónicas: que é preciso ocupar-se com e investigar o ser humano.

Contudo, por vezes, é necessária uma imagem para tornar mais claro o que se pretende dizer. Crítias serve-se do conceito de representação imitativa – porque, regra geral, todos os nossos discursos são imitação (401b) – e de reprodução. Quando o pintor é capaz de reproduzir com um mínimo de semelhança (401c) tudo o que concerne à natureza,¹³ ficamos relativamente satisfeitos com os seus resultados, sem examinar nem discutir (41c) sobre eles; e dado que não temos da natureza uma ideia exata, contentamo-nos com perspectivas obscuras e enganadoras (401d). No entanto, tal não acontece quando o objecto imitado é o próprio homem. Quando um pintor tenta reproduzir os nossos corpos, devido a uma *observação quotidiana e habitual* (401d: ὀξέως αἰσθανόμενοι τὸ παραλειπόμενον), tornamo-nos críticos terríveis (401d), quando ele não sabe dar de nós uma imagem semelhante (401d). O mesmo, acrescenta ainda Crítias, vale para os discursos. Tratando-se de discursos sobre as coisas celestes e divinas, é-nos suficiente que se diga qualquer coisa que lhe seja vagamente semelhante, todavia, com as coisas humanas somos extremamente críticos.

¹³ Por “natureza” entende-se tudo o que Crítias cita: terra, montes, rios, florestas, céu e tudo o que existe debaixo dele e que se move à sua volta.

Este passo é fundamental para compreender a função do mito no corpo da descrição política platónica sobre a *kallipolis*. O primeiro aspecto a ser realçado é o uso sistemático dos termos *reprodução* e *semelhança*. Termos que na literatura platónica foram quase sempre cunhados como negativos. Aquilo que é reproduzido nunca respeita o original, é sempre uma imagem, às vezes semelhante, dele. Ora, aqui, esses dois termos ganham um valor importante: principalmente porque se afirma que tudo o que temos à nossa volta são reproduções de coisas, quer visíveis, quer discursivas. E é no grau de semelhança ao original que reside o seu valor de verdade.

Crítias sabe perfeitamente que se apresentasse o mito da Atlântida como história verdadeira simplesmente humana, arriscar-se-ia a não convencer o ouvinte da sua utilidade no futuro. A presença dos deuses evita que se questione e problematize a possibilidade de aceitação dela como modelo a ser tomado. Porque se o mito se refere a um momento em que os deuses decidiram criar a cidade e os cidadãos melhores à sua semelhança – o mais possível (recorde-se a decisão e a acção de Atena) –, é partindo desse princípio que ele deve ser analisado. A demonstração da utilidade do mito é feita por meio da sua interpretação dialéctica. Por outras palavras, poderíamos dizer que a cronologia dos diálogos platónicos poderia ser lida ao contrário: se o mito é o corolário de uma demonstração filosófica, uma maneira de ler os princípios sobre quais a demonstração se rege, ele também pode ser o ponto de partida para a interpretação dialéctica.

Ao afirmar que é necessário por vezes contar uma *mentira nobre* (*R.*, III 414b-c), o que Sócrates diz é que a educação do filósofo requer muitas vezes que se utilizem imagens de discursos que se *assemelhem* ao resultado que deles queremos retirar. Sólon assegura, consultando os textos sacros egípcios, que uma cidade amante do saber e disposta a combater todas as formas de *hybris* realmente existiu. A sua existência deve ser lida como um impulso à sua actuação, actuação levada a cabo com todas as condições que a *República* nos apresentou. O mito da Atlântida deve ser lido como o paradigma da relação alma-cidade, uma forma de reprodução discursiva da ética.

Isso, como disse Crítias, é falar do humano, é reproduzir de alguma forma o seu aspecto e a sua vida, e muitas vezes a forma como ele é reproduzido, precisamente por estarmos habituados a vê-lo de uma outra perspectiva, não nos satisfaz e tornamo-nos assim críticos ferozes da imagem obtida. Mas se a perspectiva é correcta e se reproduz dignamente o objeto, é preciso mudar e operar uma revolução no nosso olhar.

Coda ao mito

Gostaríamos de dedicar essa última parte às figuras de Atena e Hefesto no *Crítias* e no *Protágoras*. O motivo pelo qual decidimos estabelecer essa relação é bastante simples: ambas as divindades, ao aparecerem citadas nos diálogos, e sempre em conjunto, motivam-nos a procurar as razões dessa aproximação.

Quando Crítias começa a sua narração do mito, escolhe como percurso a origem histórico-mitológica das duas cidades Atenas e Atlântida, e para justificar o

nascimento das duas estirpes é chamada em causa a decisão dos deuses. Dividindo à sorte e sem discórdia¹⁴ a terra em várias regiões, os deuses governaram-nas e governaram os homens, segundo um pensamento. A Atena e a Hefesto coube, pois, a Ática: 1) devido à sua natureza comum e afim; 2) porque eram filhos do mesmo pai; 3) por causa do seu dúplice amor pelo saber e pela arte; 4) porque a sua natureza era propensa à virtude e ao pensamento (109b-c). As características que Atena e Hefesto possuem em comum fazem então com que os homens nascidos na Ática sejam bons e que exista a ideia de uma constituição política ordenada na sua mente (109d). A Posídon, pelo contrário, coube a grande Atlântida e nela deixou a sua prole (10 casais de gémeos) gerada de uma mortal (113c).

Platão descreve com um certo pormenor os aspectos psicológicos dos “pais” da mítica Atenas, mas sobre as características de Posídon nada nos diz. O único aspecto importante a realçar é que os Atlantes são filhos legítimos de um deus com uma mortal, e os Atenienses provêm de deuses, sem no entanto serem seus descendentes directos.

A figura de Atena e Hefesto ganha assim um certo relevo e peso na vida dos seres humanos.

Já pela boca do sofista Protágoras, no diálogo homónimo, Platão escrevera que Prometeu, para salvar a existência condenada dos homens, “roubou a Hefesto e a Atena o *saber técnico juntamente com o fogo* – porque sem o fogo teria sido impossível servir-se dele” (321d). Diz-nos também que esses deuses partilhavam o mesmo domicílio. No contexto em que esse mito está sendo narrado, os dois deuses aparecem unidos novamente no amor e na dedicação pela arte, e, por esse motivo, Prometeu dirige-se ao laboratório deles para procurar a salvação para a espécie humana. Essa afinidade “artística”, que se torna capital para a convivência dos homens na *pólis*, no *Protágoras*, aparece outra vez no *Crítias*, justamente por, a partir dela, partilharem objectivos comuns: Atena, como a que exerce a virtude, e Hefesto, como o que forja armas com o saber.

Rememorando o que Sólon contava acerca das características dos míticos Atenienses, notamos que, porque a deusa era amante da guerra e do saber (cf. *supra*), também eles participavam o mais possível da natureza dela. Para pôr em acção essas duas virtudes, é preciso uma passagem, que é justamente dada, se quisermos, pelo fogo de Hefesto, no *Protágoras*. Explicamo-nos: o “fogo” representava a possibilidade de actuação de um saber dado teoricamente: a sabedoria técnica (*ἔντεχνον σοφίαν*). Transportando esta metáfora para o *Crítias*, vemos como a figura de Hefesto é também necessária para que os Atenienses possam praticar a virtude transmitida por Atena. Mas, no *Protágoras*, essas duas qualidades eram distribuídas a todos os seres humanos, em prol da sua salvação; no *Crítias*, são atribuídas apenas aos Atenienses. Não devemos, porém, esquecer que, para Platão, os deuses, sendo todos perfeitos, participam equitativamente das mesmas qualidades; todavia, no *Crítias*, faz-se

¹⁴ “Não é correcto o discurso que diz que os deuses ignoram o que convém a cada um deles.” *Crit.* 109b. Platão transforma o credo comum segundo os seus princípios. Com efeito, considerava-se que Posídon e Atena tinham discutido muito pela posse da Ática, mas aqui Platão fá-los dividir equamente e sem discórdia as duas regiões.

uma distinção entre as qualidades dos primeiros dois e Posídon, sem que deste último nada se diga. O silêncio sobre as características de Posídon pode ser provavelmente justificado pelo facto de ter sido coadjuvado por uma mortal na geração dos Atlantes. A menção da componente mortal na criação desses é importante para entender o percurso de maturação dos dois povos: o primeiro seguindo a virtude e o outro deixando-se conquistar pela arrogância.

Já os mitos antigos contam que Posídon era muito dado à ira e à cólera,¹⁵ e mesmo não mencionando esses “defeitos” do deus, Platão não pôde deixar de os ter em mente quando o escolhe como contraponto a Atena e Hefesto. Assim, quando os Atenienses e os Atlantes percorrem estradas divergentes partindo, todavia, da mesma origem divina, é quase natural que os primeiros tendam a se manter na mesma via e os segundos abandonem a via principal. Mas voltemos um momento ao *Protágoras*. Visto que os homens, apesar de possuírem o saber técnico juntamente com o fogo e de se agruparem em comunidades, continuavam a morrer porque lhes faltava a arte política (322b), Zeus decidiu que Hermes deveria levar aos homens respeito e justiça (322c), virtudes que permitiriam que os homens ordenassem a cidade e vivessem em amizade. E à pergunta de Hermes se estas virtudes deviam ser distribuídas como as anteriores, em que a de um homem bastava para muitos, Zeus responde que as cidades não poderiam existir se apenas alguns indivíduos as possuíssem. Assim, pede a Hermes que institua uma lei em seu nome, a qual decreta que os homens que não saibam exercitar respeito e justiça, devem ser mortos, como peste da cidade (322d).

O que significa então praticar respeito e justiça? Significa pôr em acção as virtudes que consentem que o ser humano possa viver em harmonia, em primeiro lugar, consigo mesmo – porque toda a actuação de uma virtude é passo sucessivo para o conhecimento de si próprio – e depois com os outros. E aqui regressamos de novo ao corolário dialéctico da *República*, que diz que a cidade reflecte os indivíduos que nela vivem. Qual seria então o oposto do respeito e da justiça? Toda e qualquer forma de *hybris*, isto é, exactamente o desrespeito pelas formas do conviver justo dos homens. E onde não há esta forma harmoniosa de convívio, a humanidade não pode resistir por muito tempo e precisa assim de ser purificada. Poderíamos dizer que a destruição da Atlântida, anunciada por Zeus, na última frase do diálogo *Crítias*, é uma espécie de decreto purificativo já instituído no *Protágoras*.

Não nos resta senão perguntar-nos pela conjunta destruição de Atenas. Segundo o nosso parecer, o que Platão está a dizer é muito importante. Trata-se da delimitação dos campos divino e humano. O ser humano deve olhar para o modelo divino e procurar realizar esse modelo segundo as suas capacidades. De nada serviria a existência de uma cidade perfeita se por ela e através dela os homens não buscassem melhorar a própria realidade e não tendessem sempre à semelhança com o divino. É justamente porque a mítica Atenas não o fez,

¹⁵ As pretensões de Posídon sobre Atenas e sobre outras regiões são bem conhecidas. No caso da cidade de Atenas, foi dada razão a Atena, graças ao testemunho de Cécrops, que dissera que ela fora a primeira a plantar uma oliveira no rochedo na Acrópole. Por esse motivo, Posídon, irado, inundou a planície de Elêusis. Mas Posídon perdeu também muitos outros “recursos em tribunal” contra outros deuses. Cf. Grimal, 1992²: pp. 389-391.

mesmo estando na condição de o fazer, que precisa de ser refeita e reconstruída por um esforço conjunto humano, e que o seu *fantasma* pode continuar a dar-nos as coordenadas para lá chegarmos, passando, pois, de um mar mitológico para um oceano dialéctico.

Bibliografia

- Adorno, F. (1970). *Platone Crizia*. Torino: Utet.
- Brisson, L. (1995). Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*, D'une cité possible. Sur les *Lois* de Platon, sous la direction de J. F. Balaudé. *Le temps philosophique*, n. 1, 115-130.
- Casertano, G. (2007). *Paradigmi della verità in Platone*. Roma: Editori Riuniti.
- Casertano, G. (2007). Sapere, costrizione e dialettica: tra conoscenza e prassi (una lettura di Plat. *Resp.* VI e VII). in Carillo, G. (a cura di). *Unità e disunione della polis*. Avellino: Sellino Editore. 275-336.
- Cherniss, H. F. (1957). The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues. *American Journal of Philology*, n. 78, 225-266.
- Fronterrotta, F. (2003). *Platone Timeo*. Milano: Bur.
- Gill, Ch. (1979). Plato and Politics: the Critias and the *Politicus*. *Phronesis*, n. 24, 148-167.
- Gill, Ch. (1980). *Plato: the Atlantis story*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Gomes de Pina, M. da G. (2004). L'arrossire sorridente di Ippocrate. in Casertano, G. (a cura di). *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore. 39-64.
- Grimal, P. (1992). *Dicionário da mitologia grega e romana*. 2 ed. Linda-a-velha: Difel.
- Houaiss, A. (2003). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. v. II. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Montanari, F. (2005). *Vocabolario della lingua greca – greco italiano*. 2 ed. Torino: Loescher.
- Owen, G. E. L. (1953). The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues. *Classical Quarterly*, n. 3, 79-95.
- Platão. (2004). *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget.
- Plato. (1991). *Platonis Opera*. (texto grego) Edited by I. Burnet. Tomo IV. 7 ed. London: Oxford University Press.