

MÍMESIS EM REPÚBLICA III: UMA FLUTUAÇÃO SEMÂNTICA DE VOCABULÁRIO ¹

Roberto Bolzani (USP)²

robertof@usp.br

Resumo: Este texto procura analisar uma passagem do terceiro livro de *A República* de Platão, que trata dos tipos de poesia e de elocução. Observa-se certa variação de emprego do vocabulário associado à ideia de imitação (*mímesis*) que parece conduzir a algumas dificuldades de entendimento do sentido e dos objetivos da doutrina. A seguir, a análise tenta propor uma forma de explicar e solucionar o que parece ser uma espécie de flutuação semântica desse vocabulário, com base em teses já estabelecidas anteriormente no diálogo.

Palavras-chave: poesia; imitação; teologia; moral.

Em *República*, no Livro III, já no fim da investigação que havia conduzido Sócrates e Adimanto a tratar da questão da poesia na cidade que está sendo concebida e da atividade de imitação que tradicionalmente caracteriza a produção poética, se encontra, em 397d, uma passagem curiosa:

- (Sócrates) Então que faremos? Admitiremos em nossa cidade todos esses gêneros (de elocução, *léxis*) ou só um dos que são sem mistura (*tôn akráton*) ou aquele em que se misturam os dois (*tôn kekraménon*)?

- (Adimanto) "Se minha opinião prevalecer, o sem mistura, o que

1 Recebido: 30-09-2014/Aprovado: 21-01-2015/Publicado: 17-02-2015.

2 Roberto Bolzani é Professor Doutor da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

imita a virtude (*tòn toû epieikoûs mimetèn ákraton*)³.

Essa resposta de Adimanto chama a atenção por seu emprego um tanto incômodo de terminologia que até então fora utilizada, ao que parece, com maior rigor. Já se observou que nela se pode descobrir a presença de uma tipologia dos gêneros de elocução diferente daquela que fora estabelecida por Sócrates e Adimanto desde o início da análise do tema⁴. De fato, o gênero "misturado" de 397d, embora tenha sido expresso imediatamente antes como uma mistura de ambos os tipos de *léxis* anteriormente descritos (*ex amphotéron*, 397c), não corresponde ao que, no início da análise, Sócrates havia chamado de narrativa "por meio dos dois recursos" (*di' amphotéron*, 394c), que se encontra na épica e em outros lugares, e que contém tanto narrativa simples quanto narrativa por imitação. E essa diferença se mostraria claramente na resposta de Adimanto em 397d, que chama de "sem mistura" uma narrativa que imita (*mimeses*), aquela que o "homem comedido" faz a propósito do "homem bom", mas na qual, na verdade, predomina a narrativa simples. Ora, como uma *léxis* que "participará de ambas, da imitação e da narrativa simples (*metékhousa...amphotéron, miméseós te kai tês haplês diegéseos*)" (396c), poderia ser dita *sem mistura*? Uma outra divisão, uma outra tipologia já estaria operando aí, e nela - eis o que aqui importa destacar - haveria um sentido de "imitação" que tornaria possível compreender isso que, do ponto de vista da primeira tipologia, não parecia possível.

Assim, após a primeira tipologia, elaborada a partir de

3 Salvo indicação em contrário, cito a tradução de A. L. A. de Almeida Prado em Platão (2006). A edição do texto grego é a estabelecida em Platão (1981).

4 A questão foi abordada e analisada minuciosamente em Gaudreault (1989).

392d, teríamos uma outra, que resulta das considerações feitas sobre o "homem bom" em 396c-d e expressamente formulada em 396e-297c, o que nos daria o seguinte esquema⁵:

Primeira tipologia (392d-394a): 1. Narrativa - 1.1. Narrativa simples, "pura" (ditirambos); 1.2. Combinação de narrativa simples e narrativa imitativa, "mista" (épica); 1.3. Narrativa imitativa "pura" (tragédia e comédia).

Segunda tipologia (a partir de 1.2. e 1.3., que contemplam tipos de narrativa *di' amphotéron* e narrativa por imitação, em 396e-397c): 2. Narrativa - 2.1. Narrativa que participa de narrativa simples e de imitação, com pequena parte de imitação (chamada *ákraton* em 397d), característica do homem bom; 2.2. narrativa *di' amphotéron*, "misturada" (equivalente a 1.2.); 2.3. Narrativa que participa de imitação e de narrativa simples, com pequena parte de narrativa simples (tipo considerado, à luz de 397d, também *ákraton*), característica do tipo contrário ao homem bom⁶.

O interesse de tais distinções está naquilo a que nos podem levar, para uma compreensão mais ampla do significado e intenção do texto. Que consequências se devem extrair dessas diferentes classificações dos modos de enunciação discursiva, no que concerne ao controverso tema do sentido de *mímesis* nesse contexto? Se a segunda tipologia comporta a associação entre a "ausência de mistura" e uma *léxis* que contém imitação e narrativa, nisso divergindo da primeira, então se pode concluir que a

5 Conforme Gaudreault (1989, p. 88). Para este autor, a primeira tipologia acolhe e integra a segunda, sem conflitar com ela. Cf. também p. 84.

6 Segundo Gaudreault, 2.3 também inclui, como narrativa do homem contrário ao homem bom, o tipo 1.3. Sobre a passagem relativa a 2.3., na tradução aqui utilizada, onde se lê "ou terá pouca imitação", em 397b1, deve-se ler "ou terá pouca narrativa" (*è smikrón ti diegéseos ékhousa*).

expressão *mimetés* em 397d não deve ser tomada no mesmo sentido em que fora utilizado antes todo o vocabulário relativo à *mímesis*, isto é, em sentido forte e técnico, típico de uma distinção de gêneros de elocução. Desse ponto de vista, há lugar para concluir também que "o *mimeten* da réplica (de Adimanto, em 397d) não tem, então, nada mais a ver com o conceito de *mimesis* entendido no sentido de um gênero literário ou de um tipo de *lexis*. Trata-se simplesmente de um uso completamente utilitário do verbo 'mimeisthai', no sentido corrente"⁷.

Embora seja realmente possível observar a presença das mudanças acima descritas, de modo a se demarcar duas diferentes tipologias com conseqüentes alterações de significado no vocabulário relativo à *mímesis*, concluir em favor de um emprego "corrente" e "completamente utilitário" de *mimetés* em 397d acarreta algumas dificuldades. Para começar, é preciso esclarecer qual é esse sentido corrente, extraíndo-o de textos e documentos representativos da época. Possivelmente se obterá como resposta que há emprego desse vocabulário com a intenção de expressar o simples fato de "fazer a mesma coisa" que faz aquele ou aquilo que é imitado, sem com isso ser preciso referir-se a qualquer forma de produção técnica⁸. Contudo,

7 Gaudreault (1989, p. 90). Observando corretamente que "a *lexis* a que se deve conformar o poeta só pode ser aquela *lexis* que se impõe ao *kalos kagathos*" (p.90), destacando a simetria que deve haver entre o imitador e o imitado, e estabelecendo a diferença entre o poeta, o homem bom enquanto imitador e o mesmo enquanto imitado, o autor afirma que a resposta de Adimanto se refere à forma "que se impõe ao homem de bem quando ele tem que narrar", isto é, "aquela que imita o que o homem de bem faz, quando tem que narrar" (p. 90). Disso conclui: "Trata-se, para Adimanto, apenas de nos indicar que o poeta deve *conformar* (*mimeten*) sua *lexis* àquela que se impõe ao homem de bem" (p. 92).

8 Cf. e. g. Veloso: "Por mais banal que possa parecer à primeira vista, por volta do tempo de Aristóteles o verbo *miméomai* significa 'fazer a mesma coisa que'. E digo 'fazer' num sentido muito amplo, sem distinguir, por exemplo, entre 'produzir' e 'agir', sem excluir tampouco 'ser' e 'ter'...Todavia, existem, por assim dizer, três modos de fazer a mesma coisa: 'parecer fazer o Cont.

mesmo que se obtenha um significado não-técnico para a expressão, resta a dificuldade de explicar por que Platão o empregaria nesse contexto, que é inegavelmente técnico, pois concerne às formas de produção poética. O filósofo teria então, por um lamentável descuido, misturado, num intervalo de poucas linhas, significados bastante distintos para os mesmos termos? Semelhante flutuação semântica, se compreendida nesses termos, nos obrigará a levantar a hipótese, sempre possível, mas incômoda, de que Platão, tendo à sua disposição recursos linguísticos e lexicais para dizer algo de modo claro e cristalino, o fez da maneira mais obscura, mais sujeita a conduzir seu leitor a mal-entendidos. E mesmo que não se pretenda atribuir a Platão tal falha, a hipótese se impõe, quando se defende a existência da alteração de significado mencionada⁹.

Cabe então tentar seguir alguma outra hipótese de leitura, a qual, reconhecendo que o emprego de *mimetés* em 397d não se encaixa completamente nos esquemas de classificação apresentados para as formas poéticas, considera ainda um sentido forte e técnico para esse emprego. Ou, ao menos, um sentido que nos proporcione algum ganho para a compreensão das intenções do filósofo¹⁰.

mesmo', 'tentar fazer o mesmo' e 'fazer (efetivamente) o mesmo'. Simulação, emulação e identidade definem o campo semântico da família de *miméomai*" (VELOSO 2004, p. 173-4).

9 Registre-se que a análise de Gaudreault se limitou a constatar aquela flutuação semântica, sem se pronunciar sobre as razões que teriam levado Platão a efetuá-la.

10 Um dado que pode ser relevante para explicar o emprego de *mimetés* em 397d, mas que não será explorado aqui, é que foi Adimanto, e não Sócrates, quem usou o termo. Teria Platão pretendido, por meio do interlocutor de Sócrates, apresentar essa eventual mudança de significado? Nesse caso, o uso impreciso do termo se explicaria ou bem como um passo em falso dado por esse interlocutor - algo que decerto não causara surpresa nos leitores de vários diálogos -, ou bem como uma conclusão que o mesmo interlocutor extrai, por sua própria conta e risco, que permite ao filósofo propor um novo desdobramento, agora entendido como positivo. A questão nos transportaria para o fascinante tema do sentido da forma dialogada em Platão, algo que me

Parece ser esse o caso, quando se considera que o tipo de imitação que a *léxis* do "homem bom" pode acolher, à qual se refere Adimanto em sua resposta de 397d, o seja somente num sentido "analógico", isto é, que tal imitação não seja realmente imitativa *stricto sensu*, ou que o seja apenas se dermos a essa palavra um significado lato, até mesmo metafórico¹¹. Falar de um sentido analógico ou metafórico de imitação seria ainda conferir ao termo, nalguma medida, função técnica e não simplesmente "utilitária" e "corrente". E a intenção fortemente crítica a respeito da ideia de imitação que predomina nessas páginas não inviabilizaria necessariamente a manutenção de um sentido para essa mesma ideia que pudesse preservar aquele tipo de imitação que ainda será possível aos guardiões praticar, desde que se possa perceber, já na resposta de Adimanto em 397d, a distinção e eleição do estilo que mistura narrativa e pequena parte de imitação. Segundo essa interpretação, a peculiaridade do significado de *mimetés* em 397d não coloca problema: ao contrário, fornece a chave para uma fundamental distinção entre um *mau sentido* de imitação, o tradicional, que estava em questão quando Sócrates e Adimanto começaram sua investigação e sob o qual se propunha a "primeira tipologia", e um *bom sentido* de imitação, não-literal e analógico, presente na "segunda tipologia", que a cidade deverá acolher e adotar. Desse ponto de vista, a imprecisão da resposta de Adimanto, a flutuação semântica em seu uso de *mimetés*, proporciona a via para a compreensão das intenções de

afastaria demasiadamente do caminho que pretendo trilhar neste texto.

11 Em linhas gerais, parece ter sido essa a posição adotada por J. Tate em dois influentes artigos sobre o tema. Cf. Tate (1928) e Tate (1932). A posição de Tate é mencionada *en passant* por Gaudreault (1989, p. 87, nota 25).

Platão, e não algum curto-circuito de terminologia e classificação¹².

O significado desse bom sentido de imitação deve ser estabelecido, naturalmente, com base nas afirmações de Sócrates sobre a restrição aos guardiões, para que imitem apenas a quem lhes cabe e convém imitar: os corajosos, moderados, piedosos – em suma, o homem bom (395c, 396c). Portanto, a diferença entre os dois sentidos de imitação não envolve nenhuma distinção formal: imitar é sempre "fazer-se semelhante a um outro" (393c). A diferença estará nos conteúdos, isto é, em quem imita e em quem é imitado. Noutros termos, como "existe uma maneira de falar e narrar (*ti eidos léxeós te kai diegéseos*) que alguém, um verdadeiro homem de bem (*ho tô(i) ónti kalòs kagathós*), usaria quando precisasse dizer algo", então "o homem comedido, quando, numa narrativa, chega a uma fala ou a um ato de um homem bom, há de querer interpretá-los pondo-se ele próprio no lugar daquele e não há de envergonhar-se de uma imitação como essa, sobretudo se imita o homem bom quando ele age com firmeza e sensatez" (396b-d). Não haveria, então, por que se recusar a ver nesse tipo de imitação um significado positivo para essa noção¹³.

12 Observe-se como Tate comenta 397d: "Qual desses três estilos deve ser admitido? A resposta é que devemos admitir somente o estilo não-misturado que imita o homem virtuoso (*tòn toû epieikoús mimetèn ákraton*, 397d), em outras palavras, o estilo não-imitativo, que, contudo, contém tipos de imitação tais que o poeta virtuoso não se recusará a praticar. Dificilmente Platão poderia ter tornado mais claro que o estilo que é não-imitativo no primeiro sentido é ainda imitativo no segundo sentido, o sentido em que os guardiões devem ser imitadores" (TATE 1928, p. 18). Assim, "a única espécie de poesia que Platão exclui dessa cidade ideal é aquela que é imitativa no mau sentido do termo. Ele admite e em verdade acolhe aquele tipo de poesia que é imitativa no bom sentido (sem discutir a questão sobre se tal poesia realmente existe) e que ele chama ou de imitativa ou de não-imitativa, conforme esteja usando o termo 'imitativo' num bom ou mau sentido" (TATE 1932, p. 161).

13 "Imitação num segundo sentido é permitida; na verdade, é recomendada. Se os guardiões Cont.

A distinção entre dois sentidos de imitação poderá render dividendos ainda maiores, se for possível restringir as contundentes críticas de Platão à *mímesis* a esse sentido negativo da expressão, à "má imitação", pois talvez isso propicie uma maneira de desfazer a conhecida dificuldade de conciliação entre os ataques aparentemente definitivos à imitação no livro X e a preservação de um tipo de poesia, ainda imitativa, mas nem por isso deletéria, garantida então no livro III¹⁴.

É importante observar que uma interpretação como essa, que pretende em boa medida ultrapassar o contexto mais estrito da passagem do livro III de que se partiu aqui, para alcançar as páginas finais do diálogo, pode beneficiar-se de uma razão filosófica de peso, presente no cerne do diálogo. Essa razão filosófica consistiria no fato de haver, entre os livros III e X, em momentos cruciais da construção da cidade ideal, certo emprego do vocabulário da *mímesis*, que se poderia considerar uma analogia, mas que fundamentaria a ideia de uma "boa imitação": trata-se da

imitam, devem imitar desde a infância as qualidades próprias à sua ocupação, tais como coragem, pureza, temperança (395c). Formalmente, esse é o mesmo tipo de imitação que o primeiro, pois envolve falar de caráter de homens que são corajosos etc. Mas, realmente, é bem diferente, pois os guardiões que o praticam imitarão seu próprio caráter ideal e não caracteres expressamente alheios aos seus; envolve não a supressão, mas o desenvolvimento da personalidade" (TATE 1928, p. 17-18).

14 Para Tate, não há dúvidas sobre essa solução: "A conclusão, então, é que Platão está totalmente certo ao declarar, no início do décimo livro, que ele havia decidido previamente excluir o ramo imitativo da poesia; 'imitativo', claro, deve ser entendido com referência ao estilo do poeta não-filosófico e não-virtuoso, tal como explicado em 397abc" (TATE 1928, p. 19). Para Tate, não somente a crítica à poesia imitativa no livro X é compatível com a "boa imitação" do livro III, como também as análises do livro X, em alguns momentos, retomam as do livro III, às vezes mesmo explicitando o que lá estava implícito, como por exemplo a relação precária entre imitação e verdade (TATE 1928, p. 20-1). Parece-lhe assim que há lugar para poesia imitativa na cidade, sem que isso torne contraditórias as críticas à poesia imitativa no livro X, e "a espécie de poesia (brevemente resumida em *Rep.* 607a como consistindo de hinos aos deuses e elogios dos homens bons) que é admitida na cidade ideal é certamente imitativa; e (esse é o ponto importante) é de fato chamada imitativa pelo próprio Platão (e. g. em 397d *tòn toû epieikoús mimetèn ákraton*) - é claro, no bom sentido da palavra" (TATE 1932, p. 161).

descrição, em 500-501, das relações do filósofo-governante com a realidade suprema das Formas, as quais, para bem governar, ele deve "imitar" (*mimēisthai*, 500c), como um pintor que estivesse diante de um modelo divino (500e). Assim, se a maneira pela qual o filósofo traz à cidade o ser das Formas puder, em sua inevitável incompletude, ser considerada um tipo de "imitação", ficará garantida a possibilidade de praticar a mesma atividade de forma positiva também no trato com o mundo sensível, desde que pelos indivíduos e razões filosoficamente legitimados. A metafísica elaborada no coração do diálogo garante a prerrogativa de um emprego positivo do vocabulário da imitação, o qual, metaforicamente utilizado para comentar o contato do filósofo com a realidade superior, restitui a certo tipo de produção poética - agora filosófica - um papel positivo¹⁵.

Parece-me que as interpretações acima descritas têm boas razões para defender as posições que defendem, mesmo que se possam, como me parece ser o caso sobretudo de Gaudreault, levantar problemas.

15 Para Tate, "a espécie de poesia (ou pintura, oratória ou qualquer outra arte) que é imitativa no bom sentido é aquela que imita o mundo ideal. Ela usa o 'paradigma divino' (cf. *Rep.* 500-1)" (TATE 1932, p. 161). Isso distingue a poesia filosófica como maneira de dizer o real, maneira sempre precária, pois o discurso não está plenamente capacitado para uma tarefa que o ultrapassa, mas que se deve qualificar como superior à imitação pura e simples, vista agora como "má imitação": "A primeira espécie de imitação é imitação no sentido literal - a mera cópia de objetos sensíveis. A poesia que também não é filosófica é imitativa nesse sentido...Essa *mera* poesia é sempre e necessariamente falsa e injuriosa. A segunda espécie de imitação não é imitativa no sentido literal, mas num sentido analógico. Consequentemente, é fácil entender por que Platão considerou a poesia dessa espécie como não-imitativa (na *República*), em contraste com a *mera* poesia. Pois 'imitação', quando aplicada à expressão das idéias em forma sensível é apenas uma metáfora insatisfatória, assim como todas as outras palavras que Platão usava para designar a mesma relação" (TATE 1928, p. 23)

Particularmente no caso de Tate, que aspira a fornecer uma interpretação mais abrangente, que confira ao diálogo como um todo a unidade e coerência interna que lhe tem sido negada por outros leitores atentos, parece-me que é preciso mesmo reconhecer que o problema da *mimesis*, daquilo que chamei de "flutuação semântica" desse vocabulário tão recorrente, obriga o leitor a considerar seriamente sua proposta de solução do problema. Pois ele nos lembra do dever de todo intérprete para com o texto filosófico que analisa, quase um dever de ofício: considerar seriamente e com prioridade os possíveis caminhos para a compreensão de uma filosofia que a preservem da contradição e da inconsistência interna¹⁶.

Vou, portanto, adotar aqui uma perspectiva simpática à estratégia de leitura de Tate, reconhecendo, como ele e Gaudreault, a presença daquela "flutuação semântica", mas, sobretudo como Tate, vendo-a com olhos mais otimistas, isto é, considerando que realmente estamos em face de dois sentidos de *mimesis* e que um deles, sendo positivo, não instaura nenhuma contradição interna aos textos, ou, ao menos, nenhuma dificuldade filosoficamente relevante.

Contudo, mesmo assim caberá um senão à leitura proposta por Tate - digamos, uma saudável reserva. Refiro-me ao fato de que a aceitação de sua interpretação nos obriga a reconhecer, de certa forma, que é somente num momento bem posterior da investigação e da construção da cidade, quando chegar a hora de construir a metafísica das Formas e tudo o que lhe concerne, que estaremos em

16 No caso do tema da *mimesis* nos livros III e X, trata-se de esforço redobrado, pois essas páginas já conduziram leitores rigorosos a concluir pela inexistência dessa coerência e continuidade que Tate vê tão claramente, sendo talvez exemplo paradigmático o juízo de J. Annas, que considera impossível conciliar os dois livros (ANNAS 1981, p. 335-6).

plenas condições de defender a boa continuidade entre o que se diz no livro III e o que se diz no Livro X. Isso não deixa de produzir uma incômoda sensação e de nos levar a ter de responder à questão: por que somente com a metafísica dos Livros VI e VII somos capazes de compreender com total clareza algo que, segundo Tate, já estava até certo ponto claro no Livro III? Será possível defender a tese de que a distinção entre imitação "boa" e "má" era evidente no Livro III, se for realmente verdade que temos de atentar para o sentido de "imitação" das Formas pelo filósofo nas páginas 500-501, em pleno Livro VI, a algumas linhas das imagens do Sol, da Linha e da alegoria da Caverna?

Aqui, recorro a outro expediente que me parece também constituir dever de ofício hermenêutico: tentar encontrar razões para a desejada distinção e a positividade de certo tipo de imitação, privilegiando o próprio contexto do Livro III e o material conceitual que mobiliza. Noutros termos, em vez de apostar numa solução que nos obriga a olhar adiante no diálogo, voltemo-nos para o que já se passou nele, pois o tema da *mímesis* não aparece ali do nada, sendo posto na sequência de uma análise já desenvolvida¹⁷.

17 Eis por que não me proporei a abordar o tema das relações entre os livros III e X, limitando-me a uma tentativa de compreensão do livro III e seus problemas próprios. Contudo, antes de abandonar aquela questão tão debatida, observo apenas que o livro III apresenta uma distinção possível de terminologia que merece atenção, justamente porque forneceria uma interessante forma de distinguir tipos de imitação, forma essa que poderia operar na conciliação entre um sentido positivo de imitação no livro III e as críticas categóricas à imitação no livro X. Segundo E. Belfiore (1984), o que o livro III exclui é que o guardião seja *mimetikós*, e esse termo recebe como que uma definição em 395a: *pollà mimésetai kai éstai mimetikós* - na tradução aqui utilizada: "Difícilmente, ao mesmo tempo, (um mesmo homem) exercerá funções importantes, *fará muitas imitações e será um hábil imitador*". Segundo a autora, "*pollà mimésetai* explica a nova forma *-ikê*: o *mimétikos* é alguém que imita muitas coisas. Embora Platão use também outras formas de *mímeisthai* e seus cognatos desse modo, *mimétikos* sempre tem esse significado na *República* e *mimétikê* sempre designa a arte de imitar muitas coisas" (BELFIORE 1984, p. 127). Nesse sentido, a condenação da poesia *mimetiké* no início do livro X (595a) não seria a desqualificação de toda Cont.

Um primeiro ponto a notar - e isso pode ser obtido exclusivamente no Livro III - é que parece realmente haver uma imitação positiva, que se definiria, curiosamente, como uma espécie de "imitação mínima". Essa ideia se depreende da forma como Sócrates explica o tipo de *mímesis* presente no discurso sobre o "homem bom", em 396c. Retomemos a passagem:

...o homem comedido (*ho métrios anér*), quando, numa narrativa (*en tê(i) diegése(i)*), chega a uma fala ou a um ato de um homem bom (*epì léxin tinà è prâxin andròs agathoû*), há de querer interpretá-los pondo-se ele próprio no lugar daquele (*hos autòs ón ekeínos apaggéllein*) e não há de envergonhar-se de uma imitação como essa (*epì tê(i) toiaúte(i) mimései*), sobretudo se imita o homem bom quando ele age com firmeza e sensatez (*mimoúmenos tôn agathòn asphalòs te kai emphrónos práttonta*).

Interessa aqui destacar que tal tipo de imitação se formula em termos próximos da definição de narrativa simples em 393a - "quem fala é o próprio poeta (*légei te autòs ho poiétés*) que nem toma nenhuma iniciativa para fazer-nos pensar que era outro que falava e não ele próprio (*hos állos tis ho légon è autos*)" - e do comentário de 394c, de que temos aí "relato feito pelo próprio poeta" (*he dè di' apaggélias autoû toû pioetoû*). Ora, enquanto na narrativa simples o poeta ele mesmo fala, na narrativa com uma pequena parte de imitação, que é aquela que o "homem comedido" faz sobre o "homem de bem", o poeta busca identificar-se com o seu objeto, ele quer falar de seu imitado como se fosse ele. Sócrates não se furta, nesse momento, de recorrer a uma

imitação possível, mas sim daquela definida em 395a (também BELFIORE 1984, p. 145-6). Belfiore afirma estar retomando análises desenvolvidas por M. Menza em Tese até então inédita: "Poetry and the Techne Theory", J. Hopkins, 1972. Como disse, não pretendo aqui abordar o tema, mas vale observar como essas observações permitiriam preservar o uso de *mimetés* em 397d de sentidos depreciativos e negativos.

terminologia que parece típica da narrativa simples, ao usar o verbo *apaggéllein* para se referir a essa imitação, numa clara referência à *apaggélia* característica da narrativa simples. Daí que a tradução tenha de passar da ideia de "relato" em 394c para a de "interpretar" em 396c, para que fique claro que estamos diante de imitação¹⁸.

A imitação em questão, em virtude de suas características e peculiaridades, é, portanto, para retomar minha expressão, "mínima", no sentido de que se aproxima, o máximo de que é capaz uma imitação, de uma narrativa simples. E a prerrogativa de sua prática cabe ao guardião, porque não visa a imitar tudo, mas apenas aquilo que lhe convém e é próprio, como "escrupuloso artífice da liberdade da cidade" que é (395b-c) e que não se sente à vontade imitando "alguém indigno (*anáxion*) de si" (396d), ao contrário daquele que, "quanto mais reles (*phaulóteros*) for, mais imitará tudo (*pánta te mállon mimésetai*) e nada julgará indigno (*anáxion*) de si" (397a), sem saber que "é impossível imitar bem muitas coisas (*pollà kalòs mimeîsthai*) ou fazer as próprias coisas de que as imitações (*tà mimémata*) são aproximações (*aphomoiómata*)" (395b).

O critério que permite distinguir entre "boa" e "má" imitação é, assim, num primeiro momento, expresso com base em uma distinção do "verdadeiro homem de bem" e do "homem comedido", que compõem exclusivamente esse

18 Observem-se outras traduções: "récit" em 394c, "jouer" em 396c (Chambry); "report" em 394c e 396c (Bloom); "narração" em 394c, "exprimir-se" em 396c (Rocha Pereira); "relacionados" em 394c, "exprimir-se" em 396c (Guinsburg); "exposição" em 394c, "falar" em 396c (C. A. Nunes). Mesmo com essa amostragem certamente pouco representativa, pode-se conjecturar que traduções com termos que aproximem muito o significado das duas ocorrências ganham em literalidade e talvez em precisão, pois permitem perceber a presença da narrativa na imitação, mas correm o risco de perder de vista que, mesmo assim, se trata de imitar. A maioria das traduções mencionadas parece ter tentado evitar esse risco. Seja como for, não é fácil para qualquer tradução dessas passagens satisfazer às duas exigências.

processo da boa imitação, ao contrário dos outros casos, em que imitador e imitado não gozam desse estatuto, porque o imitador imita tudo que pode e quer. Opera também, nessa argumentação, uma tese importante e que está na origem da definição de justiça que mais tarde se descobrirá, pela qual "cada um só pode exercer bem uma única função, mas não muitas" (394e), isso significando que "dificilmente, ao mesmo tempo, exercerá funções importantes, fará muitas imitações e será um hábil imitador (*pollà mimésetai kai estai mimetikós*), pois nem em duas imitações que parecem próximas uma da outra o mesmo homem é capaz de imitar bem (*eû mimeîsthai*)" (395a).

Contudo, uma distinção como essa, de evidente caráter ético, não é suficiente para explicar a muito especial imitação que estamos aqui, conforme Tate, considerando boa e positiva. Como se sabe, a imitação é sempre um processo de tornar-se semelhante ao imitado, como deixa clara a definição em 393c: "se ele pronuncia um discurso como se fosse outro, não diremos que, nesse momento, faz que sua fala se assemelhe o mais possível (*homoioûn...hóti málista*) à de cada um que, segundo indicação sua, terá a palavra?...E fazer-se semelhante a um outro (*tò ge homoioûn heautòn állo(i)*), ou na voz ou na postura, não é imitar aquele a quem se faz semelhante (*mimeîsthai...ekeînon ô(i) án tis homoioî*)?"

O vocabulário de grau - *hóti málista* - não deve, no entanto, nos conduzir à conclusão de que a "boa imitação", como "imitação mínima", significa que é preciso assemelhar-se o mínimo possível ao imitado - um "imitador bom" deve assemelhar-se o máximo possível ao "homem bom" que imita -, mas mostra que "imitar bem" envolve também um aspecto técnico ou formal que poderá ser bem desenvolvido

pelo imitador. No caso da "boa imitação", cumpre querer fazer-se semelhante apenas ao homem bom, nele reconhecendo sua superioridade, como algo digno de ser imitado. Tal reconhecimento põe também em operação um critério que poderemos talvez chamar, com alguma licença terminológica, de *epistêmico*, desde que com isso se queira dizer que o "homem comedido", reconhecendo o valor superior do homem bom que imitará, se reconhece nele, nalguma medida, e por isso o imita. Esse conteúdo ético deve, assim, ser objeto de apreensão cognitiva correta, para que se dê a imitação.

Além disso, se a boa imitação pode ser considerada uma imitação mínima, isto é, aquela em que o imitador pode "pôr-se ele próprio no lugar do imitado", porque ambos são moralmente bons, então há um valor positivo conferido à busca de *ausência de mudança* e ao ideal de *identificação*, que encontrariam na narrativa mista, mas com muito pouca imitação, seu meio mais adequado. Nesse caso, caberá falar, novamente com alguma licença terminológica, de um critério *ontológico*. A boa imitação, aquela que mais se aproxima da narrativa simples, envolve então algumas características que podem ser formuladas com relativa simplicidade: ela envolve conteúdo moral, implica conhecimento desse conteúdo e aspira identidade e ausência de mudança.

Ora, torna-se então importante lembrar que essas características já haviam recebido um tratamento sistemático no diálogo e que isso ocorreu já na investigação de Sócrates e Adimanto a respeito da poesia, mas não exatamente nas páginas em que o tema da *mimesis* faz sua aparição, e sim um pouco antes - na verdade, ainda no segundo livro. Estou referindo-me à distinção feita por

Sócrates, pouco antes de iniciar suas análises sobre o tema da *léxis* e da imitação, entre "o que se deve dizer" e "como se deve fazê-lo" (*há te lektéon kai hos lektéon*) (392c). Narrativa e imitação são noções relativas à *léxis*, a como dizer, tema que só será tratado depois que estiver estabelecido por Sócrates e Adimanto o que se deve dizer, assunto que ocupou a ambos desde o livro anterior. Não parece haver dúvidas, a julgar por indicações de Sócrates, sobre o fato de que são abordados em sequência dois assuntos distintos, como se pode depreender, por exemplo, de sua observação que prepara a pergunta sobre que tipo de poeta se poderá admitir na cidade: "Afirmamos que já tinha sido dito o que se devia (dizer) (*há mèn lektéon éde eirêsthai*), mas que ainda faltava considerar como devíamos dizê-lo (*hos dè lektéon éti skeptéon eînai*)" (394c).

Sabemos que a questão sobre o que se deve dizer em poesia, para a educação dos guardiões, concerne aos mitos e ao que eles veiculam: afirmações sobre deuses e heróis. Toda essa parte da análise, ocupando páginas finais do segundo livro e parte do terceiro (377a-392a), concerne aos equívocos de poetas consagrados, como Homero e Hesíodo, mas também os trágicos, quando se põem a falar dos deuses e heróis. O cerne da crítica se baseia naquilo que Adimanto denomina, ainda no Livro II, "os modelos a usar quando se fala sobre os deuses (*hoi týpoi perì theologías*)" (379a).

Parece-me que se encontram nessas páginas subsídios importantes para compreender completamente o tema posterior da *mímesis*: alguns momentos dessa "teologia", estabelecendo normativamente o conteúdo sobre o qual se deverá aplicar a *lexis* mais adequada à educação dos guardiões, poderão nos mostrar que não devemos separar em demasia aqueles dois tópicos, que não devemos ler essas

páginas como se estivessem completamente desligadas da sequência, como se o que se deve dizer em poesia nada importasse para definir como se deve dizê-lo.

Em primeiro lugar, Sócrates, ao encerrar o assunto do conteúdo da poesia, pergunta: "que gênero de discursos ainda nos resta, quando estamos definindo quais devem ser pronunciados e quais não? É que, quanto aos deuses, já está dito como devem ser os discursos sobre eles (*perì gàr theôn hos deî légesthai eíretai*) e também sobre as divindades, os heróis e os que estão no Hades" (392a). Ora, compreendendo quais são as verdades fundamentais sobre os deuses que devem aparecer na poesia da cidade, de certa forma sabemos também *como falar deles*. Esta passagem é, pelo menos, um indício de que aquelas duas partes não são completamente independentes.

Recordemos também, brevemente, quais são as teses fundamentais dessa "teologia" que Sócrates e Adimanto vão desdobrando: 1. "O deus é essencialmente bom (*agathòs ho theòs tô(i) ónti*)" (379a). "O deus, já que é bom (*epeidè agathós*), não seria responsável (*aítios*) por tudo (379c). "O deus não é causa de tudo (*mè pánton aítion tôn theón*), mas causa dos bens (*tôn agathôn*)" (380c). 2. "É impossível...que também um deus queira mudar a si mesmo (*adýnaton...kai theô(i) ethélein autòn alloioûn*), mas, ao que parece, sendo muito belo e muito bom (*kállistos kai áristos ón*), dentro do possível, cada um deles simplesmente permanece sempre sob a forma que lhe é própria (*ménei aeì haplòs em tê(i) hautoû morphê(i)*)" (381c). "O deus é completamente simples em seus atos e palavras (*ho theòs haploûn kai alethès én te érgo(i) kai em logo(i)*), ele próprio não se transforma e não engana aos outros (*kai oúte autòs methístatai oúte állous exapatâ(i)*)" (382e).

Pode-se dizer que o primeiro conjunto de teses é de conteúdo moral e que o segundo associa intimamente esse conteúdo moral às características da imutabilidade e da verdade. Isso nos proporciona duas ideias gerais que bem poderão transformar-se em hipóteses de leitura, assim formuladas:

1. O caráter moralmente bom do homem que deverá ser imitado é, de certa forma, antecipado pela bondade incondicional do divino.
2. A imutabilidade, simplicidade e verdade que caracterizarão a "boa imitação" estão, de certa forma, antecipadas nessas mesmas características do próprio divino.

A verdade sobre o divino instaura, para além do diagnóstico de que todo mito, enquanto ficção, é intrinsecamente falso (377a), a possibilidade de dizer verdades, quando a poesia veicula aquelas teses verdadeiras sobre o divino e a elas se conforma: “nas narrativas que falam dos deuses, mencionadas há pouco, por não sabermos qual é a verdade (*dia tò mè eidénai hópe(i) talethè ekhei*) a respeito dos fatos antigos (*perì tôn palaiôn*), equiparamos tanto quanto possível a mentira à verdade (*aphomoioûntes tô(i) alethê(i) tò pseûdos hóti málista*) e desse modo a tornamos útil” (382c-d). Ora, desse ponto de vista, a fala socrática sugere que o modo de dizer pode e deve ser julgado à luz dos conteúdos que veicula sobre o divino. Assim, ao apresentar Zeus lamentando-se, o poeta ousa "apresentar...de forma tão inadequada" (*hoútos anomoíos mimésasthai*) o maior dos deuses (388c). E disso "nossos jovens" não deveriam rir, "como de palavras ditas de

maneira inadequada (*anaxíos legoménon*), mas levá-las a sério" (388d). De outro lado, por vezes "fica bem dizer palavras (*kalôs légesthai*) como as que, em Homero, Diomedes pronuncia", por vezes "não fica bem (*ou kalôs*)" (389e-390a)¹⁹.

Parece-me, enfim, que há um "falar bem" e um "falar mal", resultantes do conhecimento ou ignorância a respeito dessa "boa teologia" que Sócrates faz vigorar em sua análise do valor educativo da poesia, e que poderá talvez auxiliar na fundamentação e justificação das características centrais de uma "boa imitação" que mais tarde - na verdade, imediatamente a seguir - o diálogo realmente parece propor. É corrente a ideia de que Platão avalia a poesia à luz de critérios que não são intrinsecamente poéticos, que a julga do ponto de vista do moralista que dela expurga efeitos deletérios e extrai resultados úteis e edificantes. Considero que temos aqui uma prova disso: ao tratarem inicialmente da questão dos conteúdos da poesia, prescrevendo-os com base em exigências de natureza ética e ontológica, para só então abordarem o tema dos tipos de *léxis*, de modo a eleger aquele que será condizente com a boa poesia da cidade, Sócrates e Adimanto estabelecem uma relação de subordinação que é preciso não perder de vista para bem compreender o sentido geral dessas páginas. A ordem da abordagem das duas questões não é aleatória, ela obedece a uma exigência estritamente filosófica.

A resposta de Adimanto em 397d, em sua brevidade e até mesmo imprecisão conceitual, como queria Gaudreault,

19 Cf. 390e: "nem se deve elogiar Fênix, mestre de Aquiles, como se fosse um bom conselho o que lhe deu dizendo-lhe (*hos metríos élege symbouleúon auto(i)*)..." - literalmente: "como se falasse moderadamente, adequadamente, aconselhando-o..."

está em consonância com a ideia de um sentido positivo de imitação, como queria Tate. E o que lhe confere coerência e consistência é a base teológico/metafísica que a antecede, sem a qual o tema da *léxis* se perderia nos meandros das falsas poesias da cidade atual.

Essa hipótese de leitura não me parece propor nada que muitos dos leitores dessas célebres páginas não saibam nalguma medida. Certamente esses leitores veem na teologia dos livros II e III uma edição primitiva e ainda incompleta da metafísica das Formas dos livros centrais, o que mostra, aliás, que a leitura proposta por Tate tem méritos importantes. Pode-se dizer ao menos que as divindades delineadas nos livros II e III permitirão uma versão poética e formadora, para os guardiões em geral, de um esquema da realidade superior que somente se apresentará plenamente desenvolvido ao filósofo-governante, tal como nos mostrarão os livros VI e VII²⁰. Mas parece-me frutífera e digna de aprofundamento a valorização dessa teologia como base segura e talvez suficiente para a defesa de uma "boa imitação" que não precisaria então, para explicar-se, manter-se suspensa, até que a boa doutrina venha salvá-la.

Abstract: This text intends to analyze a passage of Plato's *Republic III* on kinds of poetry and elocution. Some variation in use of vocabulary related to the idea of imitation (*mimesis*) is observed. This fact seems to introduce problems to understand the meaning and aims of the doctrine. I try to propose a way of explaining and solving the semantical ambiguities, basing my analysis on theses the dialogue had previously established.

Keywords: poetry; imitation; theology; morality.

20 Seria demasiado forte a tese da identificação entre deuses e Formas. Para uma breve, mas instrutiva discussão sobre o tema, cf. McPherran 2006, p. 95-6. Para uma defesa da presença das Formas na teologia dos livros II e III, cf. Naddaf 2007, p. 335.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- BELFIORE, E. A Theory of Imitation in Plato's *Republic*. *Transactions of the American Philological Association*, John Hopkins, v. 114, p. 121-146. 1984.
- GAUDREAU, A. Mimésis et Diègesis chez Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, p. 79-92. 1989.
- McPHERRAN, M. The Gods and Piety of Plato's *Republic*. In. SANTAS, G. (org.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 84-103. 2006.
- NADDAF, G. The role of the poet in Plato's ideal cities of Callipolis and Magnesia. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 116, p. 329-349. Julho-Dezembro, 2007.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *La République*. Tradução e estabelecimento de texto por E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- TATE, J. "Imitation" in Plato's *Republic*. *The Classical Quarterly*, v. 22, n. 1, p. 16-23. 1928.
- _____. Plato and "Imitation". *The Classical Quarterly*, v. 26. N. 3/4, p. 161-169. 1932.
- VELOSO, C. W. *Aristóteles mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.