
Mito e Filosofía na leitura de Kathryn A. Morgan

José Beluci-Caporalini*

Resumo

Este artigo procura expor o essencial do pensamento de Kathryn A. Morgan sobre o mito e filosofia, expresso em seu livro *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Desde o cometo de seu livro ela afirma que o mito não só não é o "outro" da filosofia, como está incrustado no coração da mesma, ao menos dos pré-socráticos a Platão. Prova disto é que os filósofos desta época fizeram uso do mito, ainda que o tivessem combatido. Ela leva em conta as dúvidas expressas por Platão no *Fedro*, 274d-275b, e na *Sétima Carta* sobre a capacidade da linguagem expressar com propriedade o pensamento filosófico.

Ela evita polémicas, focalizando, sobretudo os aspectos lingüísticos e epistemológicos, deixando de lado os aspectos éticos, apesar de sua importância. Faz uma abordagem bem equilibrada da questão mito-filosofia, porém não dá jamais uma definição do que ela entende por mito, com as óbvias dificuldades que isto implica.

* José Beluci Caporalini, professor de filosofia antiga, DFL, UEM. Depto. Fil., Universidade Estadual de Maringá, PR, Brasil

Analisa as complexidades do mito platónico, ao abordar as funções do mito em seus diálogos e esclarece o sentido e aponta o alvo da crítica platónica aos mitos tradicionais (*Rep.*, II, III, X). Afirma que o mito filosófico alcança o seu poder intelectual ao encorajar a reflexão metodológica e a consciência a respeito da condição do discurso filosófico. Esclarece que a condição de qualquer mito depende não tanto do seu conteúdo, quanto do contexto em que ocorre.

Para ela todas as narrativas filosóficas são passíveis de revisão à luz de investigações futuras. Isto quer dizer que não se pode ignorar e rejeitar a condição do mito nos diálogos platônicos, pois até mesmo os mais bem elaborados argumentos dialéticos presentes nos diálogos platônicos são, segundo dela, provisionais. Portanto, ela rejeita as teorias que afirmara que a dialética platónica é uma forma estável de argumento em face do discurso não verificável do mito. Para não deixar qualquer lugar a dúvidas sobre eventuais defensores da tese do mito filosófico ela adverte que "temos, contudo, que nos precaver contra a noção segundo a qual a dialética é em princípio incapaz de justificar axiomas filosóficos ou que o mito possa ser de todo modo um substituto satisfatório da dialética. O projeto filosófico como Platão o descreve é precisamente uma tentativa de verificar axiomas e conseguir o primeiro princípio não-hipotético" (MORGAN, 2000, p. 180; *Rep.* 509d1-511e5).

Esclarece, ainda, que a dialética é o caminho longo e divino cujo percurso é sempre seguro, enquanto o caminho do mito apresenta uma rota mais curta, porém arriscada; afirma também que o mito platónico não é apenas religioso, mas, sobretudo filosófico. Mostra que os mitos platônicos não são apenas metafísicos, expressões de intuições inefáveis, pois eles estão inseridos em vários de seus diálogos para expressarem o método filosófico e mostrarem como o filósofo deve filosofar.

A pesquisadora conclui o seu livro examinando brevemente a ideia segundo a qual "o mito deve ser salvo", provérbio que ocorre em alguns dos diálogos platônicos. Segundo ela o significado é o seguinte: tanto o argumento mítico quanto o dialético, devem ser levados às últimas consequências; devem ser completados;

o pensamento tem que ser seguido até o fim, de modo que a narração possa preservá-
nos. E é isto o que ela procura fazer em seu livro indo até às últimas conseqüências e
conclusões ao realçar a importância do mito dentro do projeto filosófico platônico, deixando
evidente que Platão usa o mito, como também usa o discurso dialético, para mostrar a
imperfeição e provisoriedade de todo tipo de pensamento.

Palavras Chaves:

Mito; Mito Filosófico; Filosofia Platônica.

RESUMEN

Este artículo procura exponer lo esencial del pensamiento de Kathryn A. Morgan sobre
el mito y filosofía, expreso en su libro *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*.
Desde el inicio de su libro ella afirma que el mito no solo no es el "otro" de la filosofía, sino
que está incrustado en el corazón de la misma, al menos de los pré-socráticos hasta Platón.
Prueba de ello es que los filósofos de esta época hicieron uso del mito, aunque lo hubieran
combatido. Ella lleva en cuenta las dudas expresas por Platón en el Fedro, 274d-275b, y
en la *Séptima Carta* sobre la capacidad del lenguaje expresar con propiedad el pensamiento
filosófico.

Ella evita polémicas, enfocando sobre los aspectos lingüísticos y epistemológicos,
dejando aparte los aspectos éticos, a pesar de su importancia. Aborda a la cuestión mito-
filosofía de una manera bien equilibrada, pero jamás presenta una definición de lo que ella
entiende por mito, con las obvias dificultades que ello implica.

Analiza las complejidades del mito platónico, al abordar a las funciones del mito en sus
diálogos y clarifica el sentido y apunta al blanco de la crítica platónica a los mitos
tradicionales (*Rep.* II, III, X). Afirma que el mito filosófico logra su poder intelectual pues
fomenta la reflexión metodológica y la conciencia sobre la condición del discurso filosófico.
Esclarece que la condición de cualquier mito depende no tanto de su contenido, cuanto del
contexto en que surge.

Para ella todas las narrativas filosóficas son pasibles de revisión en investigaciones futuras. Esto quiere decir que no se puede ignorar y rechazar la condición del mito en los diálogos platónicos, pues aún los más bien elaborados argumentos dialécticos presentes en los diálogos platónicos son, de acuerdo con ella, transitorios. Por lo tanto, ella rechaza las teorías que afirman que la dialéctica platónica es una forma estable de argumento delante del discurso no verificable del mito. Para no dejar cualquier lugar a dudas sobre eventuales defensores de la tesis del mito filosófico ella advierte que "tenemos, sin embargo, que precavernos contra la noción según la cual la dialéctica es *en principio* incapaz de justificar axiomas filosóficos o que el mito pueda ser de cualquier modo un sustituto satisfactorio de la dialéctica. El proyecto filosófico como Platón lo describe es precisamente una tentativa de verificar axiomas y lograr el primer principio no-hipotético" (MORGAN, 2000, p. 180; Rep. 509d1-511e5).

Esclarece, todavía, que la dialéctica es el camino largo y divino cuyo curso es siempre seguro, mientras el camino del mito presenta una ruta más corta, pero peligrosa; afirma además que el mito platónico no es apenas religioso, sino, sobre todo filosófico. Asevera que los mitos platónicos no son apenas metafísicos, expresiones de intuiciones inefables, pues ellos están inseridos en varios de sus diálogos para expresar el método filosófico e indican cómo el filósofo debe filosofar. La investigadora concluye su libro examinando brevemente la idea según la cual "el mito debe ser salvo", proverbio que aparece en algunos de los diálogos platónicos. De acuerdo con ella el significado es lo siguiente: tanto el argumento mítico cuanto el dialéctico, deben ser llevados a las últimas consecuencias; deben ser ultimados; el pensamiento tiene que ser seguido hasta el fin, de modo que la narración pueda preservarnos. Y es esto lo que ella procura hacer en su libro yendo hasta las últimas consecuencias y conclusiones realzando la importancia del mito dentro del proyecto filosófico platónico, haciendo evidente que Platón usa el mito, como también usa el discurso dialéctico, para mostrar la imperfección y la provisoriedad de todo tipo de pensamiento.

Palabras Clave:

Mito; Mito Filosófico; Filosofía Platónica.

MYTH AND PHILOSOPHY ACCORDING TO

KATHRYN A. MORGAN

ABSTRACTS

This article is about myth and philosophy, as it is expressed in Kathryn A. Morgan's book *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. From the very beginning, she says that myth is not just the "other" of philosophy; it is crafted in the very heart of it, at least from the Presocratics to Plato.

The philosophers from that time have used myth; nevertheless, they have opposed it. Morgan takes into account the doubts expressed by Plato in the *Phaedrus*, 274d-275b and the *Seventh Letter* about the ability of language ever to adequately express philosophical understanding.

She avoids polemics, stressing, above all linguistics and epistemological aspects, leaving aside ethical aspect, despite its importance. Hers is a balanced approach on myth-philosophy, even if she does not define myth, what brings some difficulties.

Morgan turns to the complexities of Platonic myth, first tackling the functions of myth in the Platonic dialogues, when she approaches function of myth in his dialogues and clarifies the meaning and points toward the goal of platonic criticism of traditional myths (*Rep.*, II, III, X). She states that philosophical myth achieves intellectual power by encouraging methodological reflection and self-consciousness about the status of philosophical discourse. She makes the point that the status of any given tale thus depends not so much on its content as its context.

For her, philosophical accounts are liable to revision in the light of future investigations. This means that it is impossible having not in mind or refuting the presence of myth in Platonic dialogues, because even the most careful dialectical arguments, presented in the platonic dialogues are provisional. She is both against theories from those who make dialectic a perfectly stable form of discourse in contrast to 'unverifiable' myth as well as

those who see myth as some kind of special discourse that is able to express the ineffable or fundamental philosophic axioms that dialectic cannot handle. She warns, about "We must, however, guard against the notion that dialectic is *in principle* incapable of justifying philosophical axioms or that myth can be in any way a satisfactory substitute for dialectic. The philosophical project as Plato describes it is precisely an attempt to verify axioms and reach an unhyphothesised first principle (Rep. 509d1-511e5)."

She reassures that dialectic is the far and divine path; such journey is by far and large safer, while myth's pathway shows an unsafe shortcut. She also states that Platonic myth is not just religious, but above all theoretical. She says that Platonic myths are not just metaphysical expressions of ineffable insights. As a matter of fact, they are present in several of his dialogues in order to express the philosophical method and to show how a thinker should philosophize.

Morgan concludes her study with a look at the idea of 'saving the myth', a proverb that recurs in a number of Platonic dialogues. The account, be it myth or dialectic argument, must be brought to completion, the path must be followed to its end, in order for the account to be able to preserve us. Morgan brings her own study to completion by reinforcing the importance of myth within Plato's philosophic project. Saving myth means also saving logos, because if myth is lost so is logos, and knowledge and perception are the same thing (*Protagoras*, 164d8-9).

Plato is faced with the impossibility of expressing his ideas about the nature of reality beyond the sensible world in the medium of language that is inescapably tied to the sensible, and then he uses myth, as he uses the dialogue form itself, to signal the imperfection of his accounts.

Key Words:

Myth; Philosophical Myth; Platonic Philosophy.

MITO E FILOSOFIA NA LEITURA DE

KATHRYN A. MORGAN

INTRODUÇÃO

O pensamento expresso por Platão em seus Diálogos foi, e continua sendo extremamente importante para o mundo Ocidental. O seu pensamento metafísico, religioso, ético, político, teológico e estético deixou uma marca profunda e foi, via platonismo, o referencial que mais impôs uma marca na teologia cristã.

No campo da filosofia, tendo-se em conta Aristóteles como um verdadeiro discípulo de Platão que criou genialmente a partir do mestre, tal influência agiganta-se ainda mais. Por que isto? Uma das principais razões é que Platão foi um racionalista de marca maior, a saber, com ele o pensamento chega a píncaros intelectuais poucas vezes igualados, se igualados: a razão é explorada por ele em todos os seus meandros e desdobramentos até um ponto em que parece impossível seguir-se adiante.

Contudo, quando Platão chega ao máximo das possibilidades racionais, com a teoria das Idéias, particularmente com a Idéia de Bem, eis que ele parece titubear, parece ter um pouco de dúvida, de insegurança e lança mão da teoria da reminiscência. Isto, à primeira vista, desconcerta o leitor: por que tal procedimento de um gigante do pensamento? O que está por detrás disto? Por que é que a epistemologia racional não pode ser a única na explicação última da realidade? Afinal, um único aspecto, o racional, basta ou não para ler a realidade em sua profundidade mais íntima?

Por outro lado, o uso do mito é condizente com a postura racional de um filósofo tão grande, profundo e genial como Platão? O recurso ao mito, em Platão, é sério porque ele tem implicações na ontologia, antropologia, ética, política e religião, como o mito da caverna (*Rep.* VII) ou ainda pelo afã humano pelo conhecimento e o ser, como no Fedro, no mito da paelha alada (Fedro, 246a — 248a), apenas para citar dois diálogos onde emprega o mito.

No ano de 2000 apareceu um instigante livro intitulado *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato* de Kathryn A. Morgan,

professora de estudos clássicos da Universidade da Califórnia. Desde o cometo ela já deixa patente que o seu não é um livro sobre o mito, mas sobre a dinâmica interpenetração entre mito e filosofia nos pré-socráticos, sofistas e Platão, interpenetração esta que ela afirma ser mais extensiva e programática do que se tem admitido. Ou seja, estas narrações metafóricas, nos pré-socráticos, sofistas e em Platão empregam descrições intuitivas e didáticas de teses essenciais de seu pensamento filosófico, não são vistas como meros ornamentos por Kathryn A. Morgan: elas são partes essenciais do próprio filosofar, pois estão incrustadas no próprio pensamento filosófico, segundo ela.

Ao fazer isto ela aborda uma vasta série da problemática em questão procurando elucidar, aprofundar e tendo a coragem de afirmar o caráter aporético da questão, quando necessário.

No cometo da filosofia não se prestou muita atenção a esta problemática mito-lógos, mormente no pensamento platônico; a partir do século XIX, sobretudo, começaram alguns trabalhos que continuam em nosso tempo. É dentro deste espírito que este artigo sobre o livro de Kathryn A. Morgan tem que ser visto.

CONSIDERAÇÕES GERAIS

Ela não procura fazer reabilitações do mito perante a filosofia: não é este o fim a que se propõe. De fato, ela não está a fim de estudar o mito pré-filosófico, mas o pós-filosófico, ou seja, quer examinar o mito através do prisma filosófico, mito este incorporado, incrustado, em seu dizer, ao discurso filosófico (MORGAN, 2000: p. 1; 4).

Havia na Grécia, como se sabe, uma imensa cultura e civilização. A peculiaridade da civilização grega pode não ter determinado o surgimento da Filosofia, mas não lhe opôs maiores resistências (REALE-ANTISERI, 1990: p. 11-26). A Filosofia tem técnica e filosoficamente falando, um passado virgem, (MARÍAS, 1987: p. 33). Os autores estudados pela Autora, pois, partem de um passado cujo contexto literário é não-filosófico, os quais, não obstante, constroem uma consciência literária filosófica. Estes autores estabelecem uma imagem intelectual combatendo (e, ás

vezes, valendo-se) de um importante instrumento qual o mito, usado pelos poetas no passado (HOMERO: S/D, HESÍODO: 1973, 1984, 1986; KITTO: 1990, Vols. I e II).

Ela mostra, contudo, que a presença do mito na filosofia sempre foi problemática: no cometo procuraram-se as lendas "mentirosas" dos poetas. Xenofonte "seculariza" a poesia; Parménides substitui a Musa por uma deusa anónima e incerta que pode falar a verdade e a mentira. O Sócrates de Platão inventa ironicamente as fontes dos mitos e idéias que ele faz questão de sublinhar que não são suas.

Empédocles, contudo, serve-se da Musa tradicional. Mas os filósofos Xenofonte, Heráclito, Parménides e Platão elaboram o seu mundo intelectual oposto ao universo das lendas dos poetas. A produção poética do período arcaico supunha o uso do mito (Alcmeão, Stesícoros, Simónides, por exemplo): era, pois, um mundo poético-mitológico.

Xenofonte, e mesmo Platão, apesar de terem-se oposto ao mito, claramente perceberam que nem todos os mitos eram nocivos e que podiam sim conter verdades éticas. Porém, eles não acreditavam que a maioria dos poetas tivesse a profundidade intelectual para entender o problema adequadamente, daí, pois que a sua produção tivesse que passar pela sua supervisão filosófica para poder ser digna de confiança. Aqui surge um problema: os critérios usados pelos poetas e pelos filósofos são diversos. A temática filosófica e a mítica, como bem assinala a Autora, têm fundamentos diversos e daí que este seja estigmatizado como irracional. O mito torna-se o "outro", e nasce a oposição que se conhece como mito contra o logos, ou mito contra a ciência e a racionalidade. Esta oposição foi muito influente na recepção da filosofia antiga. Mas ela é perigosa já que se corre o risco de não se perceber a importância do mito na filosofia grega, não apenas como mero ornamento, mas como um modo de apresentação do pensamento filosófico (MORGAN, 2000, p. 2; 3).

A interação do mito com a filosofia poderia, então, levar a rejeição do mito, por parte dos filósofos: não é o que ocorre. Há a presença de elementos mitológicos em Parménides e sua deusa (MARQUES, 1990) bem como a procissão e imortalidade da alma

segundo Platão (NICHELE PAULO, 1996; ZIKAS, 1990). Há duas explicações constantes: o mito filosófico é uma mera ornamentação e algo que podia ser assimilado pela audiência de então e, o mito tem importância filosófica. O mito expressa o que a linguagem racional e científica não consegue, aparece e toma posse lá onde a filosofia propriamente desaparece e desiste (MORGAN, 2000, p. 4). Não é a tese de Morgan.

Esta segunda abordagem possui elementos místicos e calha como a mão e a luva em relação aos filósofos que crêem no mundo transcendente como é o caso de Parmênides e de Platão. Mas há que se notar que o misticismo por si mesmo não é suficiente a menos que possa ser fundamentado em um projeto intelectual para então produzir frutos. A posição de Aristóteles a respeito do mito e filosofia, como se sabe, é aquela segundo a qual *o amante de mitos (filomuqov) é, de algum modo, filósofo: pois o mito é composto do extraordinário (Metafísica, 1,2)*; ainda: a forma mítica foi escolhida tendo-se em consideração a capacidade de compreensão da multidão, para a sua formação religiosa e moral (*Metafísica, 12,8*). Ou seja, para o estagirita mito e filosofia nascem como modos de interpretação da origem (a)rxh0) da realidade. Morgan, em relação a este ponto, leva em consideração a posição de Aristóteles, acima mencionada. Mas há que se notar também que a noção segundo a qual o mito filosófico cometa onde a filosofia propriamente falando termina, supõe que mito e filosofia são duas entidades separáveis; contudo a Autora mostra que a fronteira entre um e a outra é ténue e deve continuamente ser redesenhada e reconsiderada.

Mito e filosofia são categorias dinâmicas, não estáticas. Mas o que é que o mito expressa que a filosofia não consegue? Não se pode simplesmente afirmar que a filosofia termina onde o mito começa, pois se corre o risco de diluir o valor do pensamento mítico e torná-lo ornamental. O mito, contudo, tem uma dinâmica interpenetração com a filosofia, como a Autora persistentemente procura mostrar. Os filósofos usaram o mito para entenderem problemas literários, sociais e lingüísticos. Mas também questionaram o status e a aplicabilidade dos exemplos míticos em tais leituras. Claro, há que situar o mito em um contexto filosófico e ver como se interpenetram: em Parmênides, nos Sofistas e a educação moral, em Platão e seus diálogos e é o que ela faz ao longo de seu livro.

Existe, não obstante, a tensão de uma incongruidade potencial, na apropriação do mito, ou seja, pode-se pensar que o sentido filosófico do mito possa ser reduzido a uma incoerência. Mas o sentido do mito é mais profundo. Senão veja-se: Platão, ao usar o mito obriga o leitor a olhar alhures. Uma vez mais: propriamente falando, onde termina o mito e começa verdadeiramente o discurso filosófico? A anámnese platônica é um mito? Pode-se, também, falar o mesmo do relacionamento de Parmênides com a deusa, a transmigração no *Fédon*; vê-se, pois, que as conseqüências filosóficas do uso do mito não são fáceis de serem evitadas e que, de fato, o espaço entre mito e argumento lógico é, no mínimo, escorregadio. Pelo fato de não haver clareza inquestionável entre os limites do mito e do raciocínio lógico há que se ter um cuidado contínuo sempre que se examina esta problemática, afirma a Autora (MORGAN, 2000, p. 6; 7ss).

O pensamento e a expressão lingüística são limitados, como se pode ver na justaposição mito e logos e os pré-socráticos e sofistas estão conscientes disto. Já em Platão o mito encontrasse completamente integrado com o discurso filosófico: o mito é utilizado por ele não como mero ornamento, mas como um meio de reflexão sobre a verdade e análise filosófica (MORGAN, 2000, p. 7). O mito filosófico, então, é racional e é utilizado em conseqüência de uma escolha de reflexão metodológica e é uma manifestação de interesses filosóficos. Pode-se ver isto, por exemplo, quando ele ataca os poetas e seus mitos, na *República*, II, III, X.

A Autora se propõe mapear os limites incertos que permeiam os discursos mito-logos. Desse modo ela se propõe não a examinar o discurso filosófico por seu valor intrínseco; ela se propõe a realizar um enfoque literário e não analítico. Assim ela procura abordar a temática em questão tal qual ela aparece inserida em sua matriz literária.

Aquilo que, segundo ela, une os autores examinados é a percepção de uma dicotomia entre o mundo como ele é visto e o mundo como ele é de fato. Este mundo de aparências é instável, relativo. Daí que usem o mito à procura de aspectos da verdade não revelados pela razão.

Á procura de uma possível definição e compreensão do que é o mito a Autora procura os significados de mito em Homero, Hesíodo para então examinar o *status* das narrativas tradicionais antes da aparição da filosofia, al se detendo nas noções arcaicas de verdade (CAPORALINI, 2006: p. 155-177; FRANKEL, 2004: p. 103-119).

Quase não há indicação afirmando que o mito tivesse conotações negativas até a emergência da polêmica filosófica com os primeiros filósofos. A Autora diz que na passagem do mito para o logos, segundo alguns autores modernos, fez-se uma equivalência do mito a irracionalidade o que é simplificar demais a questão. De fato, e ela o assinala, o mito está incrustado no coração da filosofia; ele provê uma contraposição ao discurso dominante da filosofia (MORGAN, 2000, p. 10).

Ao examinar e qualificar esta problemática entre os pré-socráticos e sofistas ela afirma, que há três categorias de mitos no discurso platónico: tradicional, educacional e filosófico. Para ela a argumentação filosófica platónica afeta o tipo de verdade atribuído ao material mitológico. A extensão da palavra mito nos diálogos platónicos vai das lendas inverídicas de Homero, aos deuses, á teleologia, cosmologia e outros aspectos teóricos. Mito é associado a lazer, jogo, puerilidade, a um divertimento, a contos da carochinha — mas a filosofia também o é (Pol. 268e; Górgias, 527.).

Nos diálogos *Górgias*, *Fédon* e *República* Platão mostra que o mito pode não substituir o raciocínio lógico, mas que pode culminá-lo. O próprio argumento filosófico o exige como quando aborda o problema da morte, o encarceramento da alma imortal, em um corpo mortal, ou seja, o próprio raciocínio filosófico apesar da aparente contraposição socrática, exige a presença do mito, especialmente quando se trata de problemas metafísicos.

No *Político*, *Teeteto*, *Sofista* e *Filebo* Platão explora os limites da narrativa, mitológica e filosoficamente, e no fim, chega a conclusão sobre a quase impossibilidade de se distinguir o mito filosófico da teoria filosófica. A Autora afirma que "toda linguagem, mesmo a linguagem teórica, é uma história que interpreta a realidade. Temos que tratar tanto o mito quanto a teoria com a devida reserva" (MORGAN, 2000, 14).

Concluindo este primeiro aspecto ela diz que não existe uniformidade de enfoque em relação ao mito nos autores do sexto, quinto e quarto séculos antes de Cristo. Há certa similaridade, contudo, como quando afirmam que o mito está paradigmaticamente separado de uma correspondência à verdade. Mas não conseguiram eliminar a utilidade do mito. De fato, ainda que mito e logos tenham sido concebidos como opostos na incipiente filosofia grega e por Platão, tal oposição sempre foi fecunda para se entender o discurso filosófico desta época (MORGAN, 2000, p. 14).

A filosofia impõe e aproveita-se da contextualização da mitologia grega, mas ela também se envolve com alguns dos mais criativos criadores de mito dos séculos quinto e quarto antes de Cristo.

USOS E RESERVAS A RESPEITO DO MITO

Ela diz que os mitos pré-platônicos, tradicionais, são argumentos necessários, cujo contexto confere-lhes significado e valor. Afirma também que nenhum mito é totalmente irracional; nenhuma filosofia (ao menos antes de Aristóteles) é totalmente destituída de elementos míticos. O mito grego não é irracional, uma vez que o épico de Homero e Hesíodo já é racional, ou seja, já possui a sua lógica intrínseca (MORGAN, 2000, p. 15-24). Aliás, esta idéia não é uma contribuição original de Morgan, já que ela não é nova na literatura a respeito visto vez que muitos anos antes de seu livro aparecer fora exposta pelo erudito Hermann Ferdinand Fränkel, a respeito de Hesíodo, no volume acima citado (*apud*, VERNANT, Jean-Pierre. Razones del Mito, In: http://www.unimag.edu.co/antropologia/Centro_investigacion.htm. Acesso em: 22/04/2006). O próprio Vernant, em outra obra sua, afirma algo parecido: (VERNANT E VIDAL-NAQUET, 1999, p. 59-60); mas a visão de Vernant, a respeito, é precedida pela de Jaeger (JAEGER, 1979, p. 86). Também REALE-ANTISERI, 1990, p. 14-16 expõem esta problemática.

Claro que a filosofia fez uma diferença no modo como a inteligência é usada. Mas por que é que a diferença é especificada em termos de mito e por que o mito é comparado à irracionalidade? Por que o "milagre grego" é visto como a liberação do logos do

mito? Por que a "passagem" do logos ao mito? Porque é isto, de fato, o que os filósofos gregos da época dizem ou fazem o leitor pensar (MORGAN, 2000, p. 33).

Seja como for, ao longo de seu livro a Autora mantém-se fiel á finalidade de seu estudo, a saber, o que conta para ela é a construção retórica do mito, mais que o género narrativo de difusão universal. Mais. Neste estudo ela procura caracterizar o mito como género de filosofia - um exame que será especialmente frutífero porque foi a filosofia que tomou os primeiros passos em direção a um isolamento do fenómeno.

Os primeiros filósofos procuraram apropriar-se do discurso para o seu próprio projeto intelectual que substituiria, eles esperavam, as fontes tradicionais da sabedoria. Seja implícita ou explicitamente, Xenófanés, Heráclito e Parmênides rejeitam o discurso mitológico poético que lhes antecedeu, bem como Platão, ao menos em um primeiro momento, no parecer dela (MORGAN, 2000, p. 34).

Xenófanés tem sérias reservas morais em relação à tradição mitológica exemplificada por Homero e Hesíodo, além de um grande ceticismo. Os deuses são imorais e apresentados antropomorficamente. Ele não concorda e muda isto. A divindade tem outras qualidades, para ele. Existe aqui a oposição mito-logos, contudo, o mito ainda que mantido tem o seu significado modificado em virtude da crítica a que Xenófanés o submete. De fato, Xenófanés oferece não apenas urna versão diferente sobre o mito, mas um universo diferente (DIELS, frag. 23-26, *apud* MARIAS, 1987, p. 41).

Heráclito, segundo Morgan, faz alguns dos mais violentos ataques contra Homero, mas, na verdade, ele está interessado numa condenação global de todo o pensamento anterior. A objeção dele em relação aos poetas e aos seus mitos reflete o seu projeto em procurar a clareza lingüística, ou seja, tornar a linguagem mais significativa em seu relacionamento com o mundo. A sua objeção existe porque ele percebe a incongruência do relacionamento da linguagem e o mito e não cré que os mitos possam ajudar muito na solução. É por isso também que ele tem reservas em relação a seus antecessores (MORGAN, 2000, p. 53-58).

Empédocles é mais conservador que seus antecessores e mantém elementos que eles excluem; não é o caso de Parménides. Quando se analisam os fragmentos de Parménides, de seu poema filosófico, vê-se o uso sugestivo do mito na filosofia pré-socrática. Isto quer dizer que em seu tratamento dos problemas do ser aparecem também elementos mitológicos integrados ao próprio argumento filosófico e é isto precisamente a tese de Morgan: o mito não é simplesmente "o outro"; ele é usado filosoficamente, ao menos até Platão inclusive (MORGAN, 2000, p. 58; 67). Isto, de certa forma, já fora assinalado anteriormente por Marques (MARQUES, 1990, Cap. III, p. 55-60; cap. IV, p. 69-74, particularmente p. 74).

OS SOFISTAS E SEUS CONTEMPORÂNEOS

A Autora deixa claro que os pré-socráticos souberam adequar-se ao desafiarem a autoridade através da qual os poetas construíram o seu discurso. A geração de múltiplas versões poéticas de acordo com critérios não verificáveis era para eles, sintomática de intelecto desatento. Os mitos poéticos tinham conservado convenções culturais sem exames e educação crítica. Os pré-socráticos, tratados por ela e segundo a sua interpretação, procuravam critérios 'científicos' que possibilitavam separar verdade de falsidade. Daí a sua postura ambígua em face do mito; opuseram-no, mas o usaram (MORGAN, 2000, p. 89).

O interesse com o estatuto do mito e da poesia era intimamente vinculado a questões sobre a natureza e eficácia da linguagem e o mito foi usado para encapsular estas questões. A linguagem do mito não foi então cancelada do vocabulário filosófico, mas a sua referência foi mudada. Pode-se chamar esta atitude em relação ao mito de transformativa. A Autora, contudo, chama o enfoque dos sofistas e de seus contemporâneos em relação ao mito de apropriativa uma vez que as histórias tradicionais retêm as suas antigas formas e são manipuladas mais que questionadas. Ela aponta para o fato segundo o qual o papel do mito no pensamento sofisticado é, portanto, ambíguo. Como atores e formadores de atores que desejam manipular os cidadãos da polis, eles devem valer-se

dos recursos do mito. Para fazer isto com sucesso, contudo, eles apenas devem manipulá-los, ainda que sem mina nos mitos. Têm que decifrar o 'texto' do mito (MORGAN, 2000, p. 89ss).

Os sofistas crêem que a convenção é algo bom e, no caso, reconhecem o mito como uma produção cultural, uma expressão do nomos e da doxa (o que o povo pensa). Numa cultura onde a maioria ainda pensava os mitos sem problematizá-los, como verdadeiros, isto é, existindo 'por natureza', isto lhes dá uma vantagem política. Como? Os mitos são parte da história, da sociedade e mantêm a polis unida. Contudo, como os sofistas no geral e, diferentemente dos filósofos, não se interessam tanto com o problema da verdade, eles procuram manipular o mito (MORGAN, 2000, p. 89; p. 92; p. 93; p. 97).

Morgan, em relação à atitude dos sofistas perante o mito, a filosofia e a linguagem não chega a ser injusta, mas também não é nada original. Repete, no geral, velhas idéias que circulam no pensamento filosófico desde os tempos de Platão e Aristóteles. Ela parece não ter em mente Hegel, o qual, a esse respeito, teve o mérito de realizar o primeiro esforço em reinterpretar o papel dos sofistas, particularmente nas *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, (HEGEL, 2005, p. 12, 13, 14 ss., Tomo II). A partir de Hegel já se pensa um pouco diferente, com um pouco mais de consideração para com os sofistas e a sua contribuição, ainda que se admita um pouco de exagero por parte deles. Veja-se (GOMPERZ, 2000, p. 441-469; JAEGER, 1979, p. 311-354; GUTHRIE, 1995, Cap. VIII, p. 167-208).

A pré-eminência cultural da tradição poética significa que é possível usar figuras poéticas e mitológicas sem que isto implique crença pessoal, como se vê em Demócrito. Este, segundo a Autora, teorizou sobre a origem da religião e procurou integrar o uso de mitos do passado em seu próprio sistema filosófico. Isto apesar de provavelmente, ele considerar os deuses como uma criação humana: os seres humanos criaram os mitos a partir dos fenômenos naturais. Assim o que antes era Zeus passa a ser "ar", os céus (DK 68.75; B30; apud MORGAN, 2000, p. 100;102).

PLATÃO, FILOSOFIA E MITO

Platão e a temática filosofia- mito-filosofia faz parte do coração da pesquisa e do livro de Morgan. Para uma visão de conjunto mais rápida, apresenta-se um quadro sinótico abaixo com o uso feito por Platão do mito em seus diálogos.

Platão faz uso do mito nos seguintes diálogos:

Protágoras	320 c 322 d	
Fedro	259 a - d	Mito de cigarra
	274 c – 275 b	Mito de Náucratis
Político	268 d – 274 e	Mito de Cronos
Leis	713 – 714 a	
	663 e	
	865 d	
	870 d	
	872 d 880 a	
	903 b – 905	
	927 a – b	
	959 a – c	
República	359 b – 360 d	Mito de Giges
	414 b – 415 d	
	498 c – d	
	469 a – b	
	496 e – 540	
Banquete	189 d – 193 d	Mito dos Sexos
	203 a 204 c	Mito do nascimento de Eros
Timeu	20 d – 26 d	Mito da Atlântida
	41 a – 44 c	
	90 e – 92 c	
Apología	40 c	Metempsicose
	40 e – 41 c	Mito da vida futura
Menon	81 a – c	
Fédon	63 b – c	
	67 b – c	
	69 e	
Teeteto	177 a	
Criton	54 a – c	
Cratilo	398 a - c	

Mitos Escatológicos

Górgicas	522 e – 527	
Fédon	107 d – 115 a	
República	614 a – 621 d	Mito de Er
Fedro	214 a – 257 b	
Timeu	41 a – 44 c	

(OLIVIERI, Francisco José: <http://www.favanet.com.ar/mathesis/trabajosnuestros.htm>
Acesso em: 23/02/08.)

Platão usa muito o mito, porém não pretende que este seja o logos. O uso do mito no Protágoras platônico, por exemplo, representa acuradamente, segundo a Autora, o uso sofisticado do mito. Nele fala a respeito das origens da sociedade e da criação dos mortais, bem como da designação de Prometeu e Epimeteu para dar-lhes as suas faculdades. No Protágoras Platão faz ver que tanto o logos como o mito mostram que a virtude pode ser ensinada e explicam as diferenças nas virtudes individuais. Mas, pode-se perguntar qual o alcance do mito platônico, já a partir deste diálogo? (MORGAN, 2000, p. 132; 133; 134; 144; 155).

Os sofistas não distinguem claramente os limites entre mito e logos. Usam um para ilustrar o outro: simulam distingui-los apenas para escurecer esta distinção. E Platão, inimigo dos sofistas, distingue claramente entre mito e logos? Não, ele também não o faz e o mito platônico caracteriza-se assim pela subjetividade. Morgan assinala que o mito platônico, para ser compreendido, tem que ser contextualizado. E o que ela procura fazer no Górgias e no Fedro (MORGAN, 2000, p. 144; 155). Esta contextualização é necessária porque, entre outras coisas, o próprio Platão fala de diversos modos de seus mitos. Com efeito, ele fala de seus próprios mitos como a fabulação próxima da mentira (A república, II 377., 377d; Sofista, 242c-d; Filebo, 14., Fedro 613); divertimento (Político, 268e; Górgias, 527.) ; descanso (Protágoras, 320); subterfúgio (A república, VII, 514c); palavra sagrada, (Fedro,

274d); crença moralmente eficaz, (Mênon, 86b-c). Os mitos platônicos relacionam-se intimamente a temas como a condição humana (Protágoras, 320d-322d; O banquete, 189d-204.; 203.- 204a; Fedro 246.-249.); liberação e ascensão espirituais (Mênon, 81.-c; Fedro, 249c-250c; A república VII, 514d-517.; O banquete 210.-212c); o destino das almas (Górgias, 523.-524.; Fédon, 113d-114c; A república); o devir do mundo (Tirneu, 24c-25d; 29c-30c; Crítias, 108e-121c; O político, 268d-273e), (MORGAN, 2000, p. 156;161; 162; 163; 164; DROZ, 1997, p. 13; 17).

Os limites entre o mito e o logos platônico são vagos, por um lado e, por outro, expressam a fragilidade da linguagem. Como se reconhecem os mitos platônicos quando são encontrados? Quais são os limites da fórmula pergunta e resposta da dialética? Qual é o lugar da linguagem figurativa na discussão filosófica? Qual a natureza do discurso mitológico? Ele tem um lugar na discussão filosófica, e em caso afirmativo, será que tal uso será meramente retórico ou pode o mito auxiliar na descoberta e interpretação de verdades filosóficas? (MORGAN, 2000, p. 156). Quando se pergunta o que é e o que não é um mito e se reflete sobre os critérios pelos quais se tem que responder à pergunta, faz-se filosofia. O uso do mito, nos diálogos platônicos, quase sempre tem implicações metodológicas. Quando Platão se refere a tais narrativas, sempre sublinha temas de estado, condição ou status de verdade. Esta questão é espinhosa, e daí que a Autora insista em afirmar que os mitos platônicos não podem continuar a ser lidos fora de seu contexto filosófico. Aliás, ela aqui, como em outros lugares, vale-se da contribuição de Frutiger para quem o pensamento mítico nem sempre se expressa do mesmo modo, em Platão. As vezes ele é simbólico ou fabuloso, outras vezes é penetrado pela racionalidade ao ponto de se confundir com a dialética (FRUTIGER, 1930, p. 209-210, apud MORGAN, 2000, p. 161, notas 12 e 14).

A complexidade da problemática filosofia e mito, em Platão, pode ser mais bem analisada quando se examinam as categorias de mitos platônicos, como se faz abaixo.

CATEGORIAS DOS MITOS PLATÓNICOS

A variedade de usos à qual Platão submete o seu vocabulário sobre o mito significa que não se pode chegar a uma definição

simples do mito platônico, mesmo porque Platão não qualifica a todos como tais. A maior parte do que Platão chama de *mythos* refere-se a lendas tradicionais relatadas pelos poetas, contadores de histórias e outras pessoas. Estas histórias, que Platão chama de *mythos*, são qualificadas por ele como imorais. Na República 377d 5-9, por exemplo, ele se refere especificamente a Hesíodo, Homero e outros compositores de histórias como compositores de *mythoi* falsos e abjetos. Há em Platão uma quase definição do mito tradicional, quase sempre visto como uma falsidade danosa e o mito educacional "purificado", como no caso da nobre mentira (Rep. III 414 b-c), uma falsidade aparente que reflete uma verdade ética; em relação ao mito filosófico não há uma simples, fácil, definição, como se vê (MORGAN, 2000, p. 161;162;164).

Mas o mito filosófico é uma preparação, ou seja, ele ajuda as pessoas interessadas a se voltarem para a filosofia. O mito filosófico problematiza sobre o modo que se fala sobre o mundo e as formulações filosóficas. Esta qualidade e estímulo e questionamento distingue-o do mito educacional imposto aos não filósofos — leigos em filosofia - e faz sua definição elusiva. Aliás, a própria Morgan evita definições do que seja o mito em seu livro (MORGAN, p. 164).

Ela é consciente, muito consciente, do terreno movediço, da questão do mito e de sua possível definição: ela apenas o descreve. Daí a sua ênfase no fato que o mito filosófico deva mesmo ser visto no contexto em que aparece, para ser mais bem compreendido. O pesquisador deve ter este cuidado e ter noção de seus limites, evitando quaisquer dogmatismos. Ou como ela afirma de modo belíssimo: Quem busca a verdade não pode ser contencioso, mas sim gentil e flexível (MORGAN, 2000, p. 164; ênfase do autor do artigo).

O mito platônico em geral e o filosófico em particular devem ser vistos no contexto em que aparecem. Afinal, os mitos platônicos são 'sérios' ou apenas um jogo? Pode-se narrá-los tanto a crianças quanto a intelectuais? Os limites entre mitos educacionais e filosóficos são permeáveis. Toda filosofia é educativa e, às vezes, educação persuasiva e inclina-se em direção à discussão filosófica (MORGAN, 2000, p. 165;168).

O MITO E OS LIMITES LINGÜÍSTICOS

O mito platônico é uma narrativa simbólica e não analítica. Ele mostra a dificuldade de se conseguir a certeza epistemológica devido à falibilidade lingüística. De fato, até mesuro Frutiger, 1930: p. 36, já realçava as vantagens do mito como simbolismo, liberdade de expressão e uma imprecisão prudente contraposta à afirmação, típica da linguagem analítica (MORGAN, 2000, p. 179, nota 46). Mas o mito platônico aparece esclarecendo aspectos onde a dialética não consegue? O mito seria um substituto da dialética? Será, pergunta a Autora? Até certo ponto, talvez, mas não mais (MORGAN, 2000, p. 179).

Assim o Fedro já mostra o mito agindo como um prenúncio do argumento filosófico e os mitos escatológicos do Górgias, Fédon e da República mostrara o mito no cume do projeto filosófico do diálogo. O Estadista e o Timeu envolvem o mito intimamente na estrutura argumentativa dos respectivos diálogos. Ou seja: o mito platônico realiza diferentes coisas em diferentes lugares e o seu significado tem que ser visto assim.

A função do mito nos diálogos platônicos dá-se, basicamente, devido à dificuldade de se conseguir o conhecimento, à instabilidade e ao contexto natural determinado da linguagem e à conseqüente incapacidade da linguagem em representar com precisão o conhecimento. Mas o problema é ainda mais amplo, como se verá.

Mas afinal, pode-se perguntar novamente, por que é que Platão usa o mito; qual é, afinal, a função do mito nos diálogos platônicos?

A Autora aponta três causas: 1. A dificuldade de se conseguir o conhecimento. 2. A instabilidade e a natureza do contexto sempre determinado da linguagem humana. Isto é aumentado quando se emprega a escrita. 3. A conseqüente incapacidade da linguagem de representar com exatidão o conhecimento (MORGAN, 2000, p. 184). Platão escreve mitos precisamente pela mesma razão que escreve diálogos: para afastar a certeza e para manter a procura filosófica viva em termos que admitam a sua fragilidade. Claro, aqui a Autora diz implicitamente que o conhecimento verdadeiro,

em Platão, há que se procurar não nos diálogos escritos, com o que o autor deste artigo discorda enfaticamente, como injusto ao pensamento ao filósofo de Atenas. Afinal, por que permaneceu o pensamento de Platão senão devido a seus diálogos? Certamente não o foi devido á oralidade. Mais: não se pode deixar o que efetivamente disse Platão, como atestam os seus diálogos, pelo que ele teria dito através da oralidade (GUTHRIE, 1998, p. 396ss.).

Seja como for, o mito é usado por Platão porque ele escreve, porque ele cria e faz filosofia escrevendo e é aí, neste contexto de escrita, que surge todo o problema dos limites lingüísticos, que tanto preocupam, com razão, a Srta. Morgan.

PLATÃO: O MITO E A ALMA

Os mitos sobre a alma aparecem, sobretudo nos diálogos Górgias, Fédon, República e Fedro. Platão, ao usar os mitos sobre a alma, nestes diálogos, mostra um interesse basicamente pelos problemas éticos. Estes mitos não revelam a realidade, mas agem como modelo para esta experiência fundamental. O mito, como se pode ver nestes diálogos, apresenta-se como um discurso polivalente em face do qual a filosofia tem que se pronunciar; um discurso que é uma espécie de discurso filosófico deficiente e é o discurso, não obstante, que representa a culminação da filosofia (MORGAN, 2000, p. 186). Sócrates, no Fedro, fundamenta na razão as crenças que ele expressa através de mitos. Ex. o mito da parelha alada (Fedro 246a - 248a). Contudo a intuição facultada pelo mito que alavanca a estrutura para a discussão da dialética que segue, já está preanunciada no Górgias, Fédon e na República. Ex. República, VII o filósofo; a visão da verdade e o seu retorno à caverna.

Morgan ressalta que o mito pode ser integrado filosoficamente somente quando a argumentação tiver sido levada em consideração suficientemente. O mito filosófico tem uma tríplice função: 1. Ele compensa as dificuldades do contexto; 2. A sua presenta nos diálogos exige que se perceba a condição dos argumentos que se usa e como essa condição é afetada pelas dificuldades do contexto; 3. Ele sublinha a natureza provisória

das conclusões alcançadas durante a discussão. Em uma palavra, o uso do mito está condicionado à ausência de algo melhor para se dizer (MORGAN, 2000, p. 187; 188).

A lógica nem sempre subministra satisfação emocional para um filósofo que esteja consciente do limite humano. O que sobra depois que se faz tudo o que se pode com a mente? Necessita-se providenciar um discurso que reconheça os limites humanos e que também traga satisfação emocional. E o mito platônico faz exatamente isto: ele proclama a sua origem na razão, mas ao mesmo tempo anuncia a sua própria insuficiência como um relato completo tornando-se assim paradigmático para o discurso humano em geral. A fragilidade humana, que torna incertos os resultados da lógica, calha admiravelmente com o mito (MORGAN, 2000, p. 200).

O diálogo platônico, seja expresso através do mito ou da dialética, não revela o conhecimento, mas apenas uma aspiração pelo mesmo que será realizada, de alguma forma, no próprio desenrolar da discussão filosófica. O mito platônico, o mito filosófico, como ela gosta de afirmar, contudo, mostra que o problema filosófico do conhecimento é muito complexo e não pode ser resolvido por formulações simplistas (MORGAN, 2000, p. 211; 215).

O ser humano conhece as coisas a partir das coisas particulares, contudo ele possui uma capacidade para mover-se para o geral. E o mito, essencialmente, aponta para o geral, ela afirma. Há duas formas relacionadas de recordação (reminiscência), a intuitiva e a científica. A ciência da dialética e a louca intuição mítica convergem na investigação do discurso como imagem do pensamento. A dialética é o caminho divino e longo em direção ao discurso exato e o mito é o caminho mais breve e humano. Ambos produzem a fala que é uma imagem da realidade. O mito está intimamente associado à existência humana, e por isso não pode ser desdenhado, já que sem ele não haveria concepção preliminar da realidade para submeter ao exame racional. Claro, a dialética é a imagem de uma atividade, não a própria realidade. Ela coloca o filósofo próximo das Idéias, porém na memória, não de fato (MORGAN, 2000, p. 221; 234).

A Autora, quando analisa os diálogos intermediários platônicos, no capítulo VII de sua obra, afirma que o mito neles presente expressa uma visão sinótica da realidade. Ou seja, constata que o mito extrapola os particulares da discussão filosófica e produz uma narrativa que se pode chamar de lembrar ou relembrar. Percebe também que a devoção do filósofo à dialética e ao exame dos fundamentos de seu conhecimento o capacita do salto intuitivo à visão da alma separada do corpo e relacionada ao todo. A visão mitológica é uma imagem da verdade que se auto-qualifica na narrativa. Este conhecimento intuitivo não se sustenta, contudo; ele surgiu da dialética e a ela deve retornar para se fundamentar (MORGAN, 2000, p. 242).

O MITO ESTÁ SALVO?

A Autora conclui a discussão do mito platônico em seu livro estudando o uso que Platão faz do provérbio "o mito está perdido" (Mito de Er, República X, 614b-621b). Ela apresenta três interpretações principais para o mesmo: 1. É um provérbio que se aplica àqueles que não concluem a sua narrativa; 2. Ele é utilizado por aqueles que dizem algo a alguém que não lhes ouve; 3. É a interpretação de Proclo: o mito fala sobre o que não é porque ele é uma figura de ficção; quando o mito afirma algo, este algo já não é.

Havia o costume, segundo ela, de aplicar aos mitos o dito 'o mito perdeu-se', porque queriam mostrar que de fato os mitos dizem o que não é, já que eles são fictícios e quando se fala eles não são. Platão, contudo, aqui como alhures, diz o oposto. Ele diz que os seus mitos salvam e são salvos. Eles são os intérpretes das coisas que são e por isto são úteis aos que lhes ouvem. Conduzem os que neles crêem espontaneamente à verdade do ser, ainda que ensinem sem probabilidade e demonstração. É como se harmonizassem com o nosso preconceito infalível sobre as coisas (MORGAN, 2000, p. 211; 215; 234; 235; 237; 242; 244; 281).

Como se vê, a Autora conclui dizendo que Platão usa o mito em seus diálogos, devido aos limites lingüísticos; mas na verdade, tanto o mito quanto o diálogo, não expressam a verdade em sua totalidade, pois o conhecimento na filosofia platônica

não é algo dado, mas sim algo dinâmico, em fieri, algo que está continuamente em processo, jamais concluso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Morgan não parte da oposição mito-logos, considerando aquele inferior a este. Ela cometa o seu livro afirmando que, após principiar como o "outro" rejeitado da filosofia, o mito toma o seu lugar no coração do processo filosófico nos trabalhos dos pensadores que ela estuda.

Ela mostra que os mitos de Parménides e de Platão e outros filósofos receberam pouca atenção, seja de eruditos da filosofia como do mito. Tanto é assim que a grande literatura sobre o relacionamento mito-filosofia é quase que incipiente.

Contudo, é um fato que praticamente do começo até Platão inclusive, os filósofos fizeram uso do mito, ainda que o combatessem. No início de seu livro ela já começa a elaborar a sua tese do mito filosófico. Ela afirma que mais que incompatibilidade do mito com a filosofia o que há é o ponto de vista dos filósofos, segundo o qual o discurso filosófico deve ter autoridade, ser claro e apresentar uma linguagem que corresponda ao modo como as coisas são (MORGAN, 2000, p.4). Mas, por outro lado, o mito mostra que não se deve ter uma visão tão otimista e cândida sobre o sucesso de tal empreendimento (MORGAN, 2000, p. 17). Morgan, diferentemente de outros eruditos platônicos leva em conta as dúvidas expressas por Platão no Fedro, 274d-275b, e na Sétima Carta sobre a capacidade da linguagem expressar com propriedade o pensamento filosófico.

Ela afirma que o uso filosófico do mito pelos pré-socráticos entre os quais Xenófanes, Heráclito, Empédocles e Parménides representa o seu interesse em examinar e resolver, se possível, o fosso entre a linguagem e a realidade e os limites do conhecimento humano, cada qual a seu modo, claro. Daí os seus ataques à tradição poética e o seu esforço vão. Ela procura no geral evitar polémicas. Focaliza aspectos lingüísticos e epistemológicos; os aspectos éticos, apesar de sua importância, não é objeto imediato de sua análise.

A abordagem de Morgan é bem equilibrada no geral arada que as suas observações sobre o mito nunca tragam uma definição do que ele seja, e isto apresenta alguns limites, questões e problemas. O que é, afinal, o mito filosófico? Ou qual material mitológico cujo uso no contexto filosófico constitui um mito filosófico? Isto se agrava um pouco porque certamente "mito" às vezes muda de significado entre os pré-socráticos. Em relação aos sofistas da afirma que os mesmos manipulam o sentido do mito perante as suas audiências; contudo como ela não dá urna clara definição do mito e como este é compreendido, a sua análise poderia ser enriquecida mais ainda se houvesse urna definição ou aproximação um pouco mais clara do que ela realmente entende por mito. Contudo, ela está bem consciente da problemática (MORGAN, 2000, p. 164).

Na segunda parte de seu livro analisa as complexidades do mito platónico, ao abordar as funções do mito em seus diálogos. Segue a classificação de Frutiger que classifica os mitos em tradicionais, educacionais e filosóficos. (Atrás, ela cita este autor muitas vezes em seu trabalho, mas, curiosamente, o seu nome não aparece nenhuma vez no índice geral.) Os mitos tradicionais, especialmente os homéricos e hesiódicos, são o alvo da crítica platónica (Rep. II, III, X). Os mitos educacionais platónicos são construção de Platão (Rep. VII) através dos quais, ele, Platão, apresenta exemplos de lições éticas ou a natureza de coisas que estão além do conhecimento humano, tais como o passado longínquo e a natureza da alma. Também através dos mitos educacionais é que o leitor é persuadido das idéias moralmente aceitas, como a imoral "Mentira Nobre" de A República, I11414b-c. Já em relação ao mito filosófico o mesmo alcança o seu poder intelectual ao encorajar a reflexão metodológica e a consciência a respeito da condição do discurso filosófico. É precisamente esta qualidade de estímulo ao questionamento que o distingue do mito educacional, imposto àqueles que não são filósofos (MORGAN, 2000, p. 164). E com isto ela contribui com uma idéia importante, ou seja, que a condição de qualquer mito depende não tanto do seu conteúdo, quanto do contexto em que ocorre.

Em Platão, como se sabe, mais que mitos educacionais há o que Morgan chama de mitos filosóficos. Mas ao não especificar os critérios para o conteúdo do mito, ela na prática dá urna definição

implícita de mito como narrativa sobre o sobrenatural ou o passado longínquo e isto não diz tudo, uma vez que há narrativas e alusões em seus diálogos que são míticas ou, ao menos que podem ser tratadas como tais. Mas, como já assinalado, a atenção que ela chama sobre a função do mito específico no contexto do diálogo em que ele ocorre é uma grande contribuição.

Para ela todas as narrativas filosóficas são passíveis de revisão à luz de investigações futuras (MORGAN, 2000, p. 174). Isto quer dizer que não se pode ignorar e rejeitar a condição do mito nos diálogos platônicos, pois até mesmo os mais bem elaborados argumentos dialéticos presentes nos diálogos platônicos são provisionais. Portanto, ela rejeita aqui em poucas palavras as teorias que afirmam que a dialética platônica é uma forma estável de argumento em face do discurso não verificável do mito. Para não deixar qualquer lugar a dúvidas sobre eventuais defensores da tese do mito filosófico ela adverte que "temos, contudo, que nos precaver contra a noção segundo a qual a dialética é em princípio incapaz de justificar axiomas filosóficos ou que o mito possa ser de todo modo um substituto satisfatório da dialética. O projeto filosófico como Platão o descreve é precisamente uma tentativa de verificar axiomas e conseguir o primeiro princípio não-hipotético" (MORGAN, 2000, p. 180; Rep. 509d1-511e5).

Em relação à natureza e destino da alma no Górgias, no Fédon e na República e no Fedro ela faz uma breve análise dos três e então uma discussão um pouco mais extensa do Fedro e afirma que "o mito, a dialética, e a retórica através das quais são apresentados não são apenas praticados, mas tematizados", (MORGAN, 2000, p. 210). A dialética é o caminho longo e divino cujo percurso é sempre seguro, enquanto o caminho do mito apresenta uma rota mais curta, porém arriscada. Aos poucos, particularmente em sua análise do Fedro, ela deixa claro, ao examinar o conteúdo e natureza da alma que o mito platônico não é apenas religioso, mas, sobretudo filosófico. Os mitos platônicos, com efeito, não são apenas metafísicos, expressões de intuições inefáveis, eles estão inseridos neste diálogo para expressarem o método filosófico e mostrarem como o filósofo deve filosofar.

A pesquisadora conclui o seu livro examinando brevemente a idéia segundo a qual "o mito deve ser salvo", provérbio que ocorre em alguns dos diálogos platônicos. Segundo ela o significado é

o seguinte: tanto o argumento mítico quanto o dialético, devem ser levados às últimas conseqüências; devem ser completados; o pensamento tem que ser seguido até o fim, de modo que a narração possa preservar-nos. E é isto o que ela procura fazer em seu livro levando-o até às últimas conseqüências e conclusões ao realgar a importância do mito dentro do projeto filosófico platónico.

Ela mostra que o filósofo de Atenas se depara com a impossibilidade de a linguagem poder expressar adequadamente a natureza da realidade das Idéias. As Idéias que, segundo sua teoria, se encontram além, muito além do mundo sensível. Mas é aí que ele usa o mito, como também usa a forma do diálogo, para mostrar a imperfeição e provisoriade de todo tipo de pensamento.

Apesar de a autora não definir claramente o que seja mito e de não examinar todos os pensadores pré-socráticos, o seu livro marcará história no género pela seriedade académica, profundidade e busca sincera de clarificar e elucidar este intrincado e excitante problema do relacionamento essencial entre mito-logos. E a conclusão a que chega é totalmente nova entre os autores que examinaram esta questão, a saber, o mito não como o outro da filosofia, mas essencialmente incrustado nela, fazendo parte dela e dando-lhe sentido, ao menos na pré-socrática e na platónica. O trabalho de Kathryn A. Morgan terá que ser levado em conta por pesquisadores que se interessem pela temática, pela sua seriedade, profundidade e contribuições originais. É um livro destinado a passar à história da pesquisa mito-filosofia como uma das melhores contribuições dos últimos tempos.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

1. CAPORALINI, José Beluci. Mythos e lógos: ruptura ou continuidade? Algumas considerações a partir da cosmovisão de Hesíodo. In: OLIVEIRA, Terezinha e VISALLI, Angelita Marques. (Orgs.). Ética e educação: ética e ação política na Antigüidade e Idade Média. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2007. p. 91- 106.
2. DODDS, E. R. Los griegos y lo irracional. Versión María Araujo. Madrid: Alianza Editorial, 2001. (Filosofía y Pensamiento)

3. DROZ, Geneviève. Trad. Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Os mitos platônicos. Brasília: UnB, 1998.
4. EDMONDS III, Rafcliffe G. Bryn Mawr Classical Review 18/06/2001. http://ccat.sas.upenn.edu/cgi_bin/bmcr/change_Greek.pl?url=/bmcr/2001/2001-06-18.html. Acesso em: 23/02/08.
5. FRANKEL, Hermann Ferdinand. Poesía y filosofía de la Grecia arcaica: una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto. Traducc. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. 2.ed. Madrid: Machado Libros, 2004. (La balsa de Medusa, 63)
6. GOMPERZ, Theodor. Pensadores Griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad. Traducc. Carlos Guillermo Körner et alii. Barcelona: Herder, 2000. Tomo I.
7. GUTHRIE, W. K. C. Os sofistas. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Filosofia)
8. _____, A History of Greek Philosophy. Plato: the man and his dialogues. Earlier period. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1998. Vol. IV.
9. HATAB, Lawrence J. Myth and philosophy: a contest of truths. LaSalle: Open Court, 1990.
10. HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Traducc. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Tomo II. (Colección de Textos Clásicos)
11. HESÍODO. Los trabajos y los días. Traducc. Antonio González Laso. Madrid: Aguilar, 1973. (Biblioteca de Iniciación al Humanismo)
12. _____, Teogonia: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, 1984.
13. _____, Teogonia. Trad. Ana Lucia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. 2.ed. Niterói: EDUFF, 1986.
14. HOMERO. A Ilíada. Trad. de Fernando C. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, SD. (Coleção Universidade de Bolso)
15. _____, A Odisséia. Trad. de Fernando de C. Araújo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, SD. (Coleção Universidade de Bolso)

16. KITTO, H. D. F. A tragédia grega: estudo literário. Trad. de José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado, 1990. Vols. I e II. (Coleção Studium)
17. MARÍAS, Julián. História da Filosofia. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. 8.ed. Porto: Sousa & Almeida, 1987.
18. MARQUES, Marcelo P. O caminho poético de Parmênides. São Paulo: Loyola, 1990.
19. MORGAN, Kathryn A. Myth & philosophy: from the Presocratics to Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
20. NICHELE PAULO, Margarida. Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção FILOSOFIA — 39)
21. OLIVIERI, Francisco José: <http://www.favanet.com.ar/mathesis/trabajosnuestros.htm>. Acesso em: 23/02/08.
22. REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média. São Paulo: Paulinas, 1990. Vol. I. (Coleção filosofia)
23. TORRANO, Jaa. Conferência: A interpretação dialética das tragédias de Ésquilo, III Simpósio de Filosofia da UEM, Estética e Filosofia da Arte. Dia 14/08/08.
24. VERNANT, Jean-Pierre. Razones del Mito, in: (http://www.unimag.edu.co/antropologia/Centro_investigacion.htm, Acesso em: 22/04/2008).
25. _____, Mito & pensamento entre os gregos. Trad. Haiganuch Sarian. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
26. _____, e VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1999. (Coleção estudos, 163)
27. ZELLER, EDUARD. Sócrates y los sofistas. Traducc. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.
28. ZIKAS, Dimitrios N. Fédon: a imortalidade da alma. Comentários. Curitiba: Cyros, 1990.