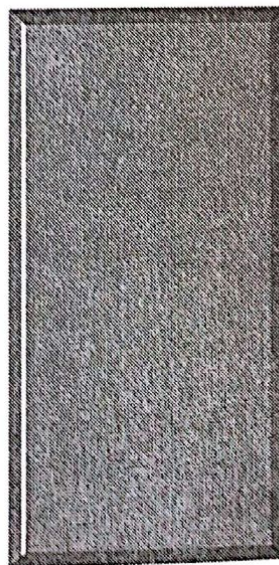


(*) Paulo de Góes

*Música e ginástica:
algumas considerações
sobre o pensamento de Platão*

(*) Professor de História da Filosofia e Ética na Universidade de Sorocaba – UNISO. Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.



RESUMO

Tornou-se constante, de forma apriorística, designar Platão como um pensador que assumiu e defendeu o dualismo. Entretanto, uma leitura mais atenta nos possibilitará uma outra visão, especialmente no que se refere ao corpo e à alma. O presente artigo pretende tratar dessa releitura.

ABSTRACT

It has become the custom to designate Plato, a priori, as a thinker who adopted and defended dualism. However, a more attentive reading makes possible another vision, especially as regards the body and the soul. The present article seeks to deal with this new vision.

Introdução

Idealismo e *dualismo* são dois conceitos atribuídos, de modo quase gratuito, a Platão, especialmente por parte daqueles que ainda não tiveram a coragem de se atirar com profundidade à leitura do *corpus platonicum*. Ou, então, da parte daqueles que se fundam numa definição radical de dualismo e o aplicam a toda a obra platônica, tomando, a nosso juízo, a parte pelo todo, como Pétrement: "...para que um dualismo seja fortemente acentuado, é preciso que os dois princípios sejam colocados em relação, um com o Bem e outro com o Mal. Ora, eles o são, segundo Aristóteles, em Platão e em todos os platônicos, à exceção de Espeusipo"¹. Mediante tal constatação, a interrogação que surge é: Platão seria, de fato, um pensador idealista que deixa transparecer nos seus textos uma visão dualista do mundo e do homem?

Antes de responder diretamente a essa interrogação, devemos ter em mente que ambos os termos são modernos e sua aplicação a determinados contextos pode padecer de acentuado anacronismo. Por isso, é necessário que consideremos, de forma concisa, algumas questões preliminares.

Primeiramente é bom lembrar que há um binômio *corpo-alma* que sustenta toda a antropologia platônica. E não podemos simplificar a questão, afirmando, por exemplo, que a comparação entre a *medicina* (arte que cuida do corpo) e a *retórica* (arte que cuida da alma, especialmente no que diz respeito à elaboração e recepção do discurso) seja uma simples metáfora. Há, no mínimo, uma analogia, tentando unir o sensível ao inteligível.. Razão pela qual não se pode inferir, de forma imediata, que há uma oposição radical entre os elementos desse binômio. É um problema que requer um pouco mais de cautela. Não é fácil afirmar que a radicalização de tal antagonismo é assumida por Platão. Radicalização desse gênero estava associada aos cultos de mistério e a práticas religiosas, logo, não atada a concepções estritamente filosóficas. Até porque, no caso do corpo, se há tendência a considerá-lo marca de queda, no plano ontológico, e simples matéria, no plano físico, não se pode negar o valor que a ele se dá no processo de salvação da alma. O corpo é visto como a integração das partes, a ponto de um bom médico não "tratar dos olhos isoladamente". Isso porque, a efetividade da cura dos olhos exige o tratamento simultâneo da

¹ S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 14.

cabeça, do mesmo modo que tratar só da cabeça é rematada tolice. É sob esta ótica interativa que o filósofo vê o corpo e, por isso, os médicos, “com esse raciocínio, determinam suas prescrições para todo o corpo, esforçando-se em tratar e curar a parte juntamente com o todo”². Assim, a boa arte médica é elogiada, exatamente por não tratar da “cura dos olhos sem a cabeça, nem da cabeça sem a do corpo”. E a analogia médica é posta de forma mais delicada ainda: não se pode separar o corpo da alma, uma vez que se sustenta que o tratamento do primeiro se faz por intermédio da última. Daí o bom exemplo dos médicos trácios, que afirmavam:

(...) do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo³.

Em segundo lugar, é preciso ter em mente que o método platônico, para sua real efetivação, depende de certos antagonismos, bem como das comparações, dos contrapontos, das contrafações. Trabalha com hipóteses, aporias, antinomias, paradoxos e contradições⁴. Platão pensa de modo dialético e, por isso mesmo, são comuns as oposições entre o *filósofo* e o *retórico*⁵, entre a *opinião* e o *conhecimento*, entre a *unidade* e a *multiplicidade*, entre o *corpo* e a *alma*, entre o *mythos* e o *lógos*. Sua linguagem não é prosaica, linear, fria, racionalista. Serve-se da poesia, utiliza-se de metáforas e analogias, estabelece contrastes, enfim, lança mão de tudo o que o método dialético comporta. E, sendo a dialética o método que trabalha a *idéia*, uma vez que não conta com o *real palpável*, tudo isso pode depor

2 Cármides, 156b – c.

3 Id., 156d – e.

4 O termo *aporia* remete-nos a obstáculos que podem ser encontrados no caminho ou, mais especificamente, à falta de passagem (caminho sem saída) para se chegar a um determinado lugar. *Antinomias* são formas ou jogos de opostos (com tese e antítese, para usar termos modernos), fundadas em princípios reconhecidos. *Paradoxo*, guardadas as devidas proporções, seria o que os lógicos e os matemáticos, hoje, designam como processos nos quais é possível deduzir, de formas conhecidas, uma contradição.

5 Cf. C. A. R. do Nascimento, *Quelques traits d'une pensée dualiste dans le Théétète de Platon*. In A. Ullmann (org.), *Consecratio mundi*. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 286. Ali encontramos uma a tábua construída pelo prof. Carlos Arthur, ao tratar do contraste estabelecido entre o *filósofo* e o *retórico*, no *Teeteto*.

favoravelmente para que as qualificações de *idealista* e *dualista* lhe sejam atribuídas. Desse modo, permite-se que a forma seja tomada pelo conteúdo e o método, confundido com o próprio autor. Até porque “o diálogo platônico, como gênero de obra filosófica, não apenas usa o método, mas principalmente o constitui”⁶.

Em terceiro lugar, não devemos deixar de lado as interpretações neoplatônicas que levaram ao extremo o pensamento do mestre ateniense, estabelecendo relativa distância em relação às vertentes originais. Além disso, influências cristãs radicalizaram determinados contrastes, especialmente a partir do dualismo estabelecido entre o sagrado e o profano, entre o temporal e o eterno, entre o material e o espiritual, entre a terra e o céu. É preciso, portanto, que não se tente “batizar” Platão, “salvando-o” da condição de pagão. Há, evidentemente, diferenças acentuadas entre as idéias do filósofo e as interpretações dos teólogos cristãos, desde a antigüidade tardia. Mas, por outro lado, é inaceitável creditar ao filósofo a raiz do dualismo ontológico, firmador do antagonismo maniqueísta posterior, encampado e difundido pelo cristianismo na antigüidade tardia.

No presente artigo, partiremos de um exemplo onde alma e corpo podem perfeitamente se harmonizar, contribuindo para o estabelecimento das diretrizes da educação grega clássica, ponto básico para a formação da *pólis*. Nesse ponto, Platão não se afasta dos objetivos da educação ateniense arcaica, sintetizada no princípio “a ginástica para o corpo e a música para a alma”⁷. A própria *pólis* é a capacidade de articulação em unidade da força criadora das diferenças. Isso se dá porque cada um de seus membros não é um ser autárquico (αὐταρχῆς) e, sim carente (ἐνδενῆς), convivendo com a insuficiência de si, que só pode ser suprida pelos outros.

Assim, nosso objetivo é demonstrar a existência de uma certa unidade conceptual no que se refere ao corpo, estudando o lugar reservado à música e à ginástica, repelindo a idéia de um pensador aborrecido com o corpo, dada a sua própria limitação e entusiasmado com a alma, símbolo da liberdade e do rompimento dos possíveis condicionamentos, fundamentos do propaga-

6 Jayme Paviani, Introdução ao problema do método no *Parmênides*, de Platão. In A. Ullmann (org.), op. cit., p. 449.

7 Rep. 316d. Princípio repetido nas *Leis*, 795d - e: “Na prática, o fim da educação é duplo, por assim dizer: ginástica para o corpo e música para o benefício da alma” (Tradução de Carlos Alberto Nunes). Nesta mesma obra, o autor já havia afirmado que a boa educação se revela na capacidade de se proporcionar ao corpo e à alma toda a beleza e a excelência possíveis. Cf. ainda *Leis*, 788c.

do dualismo. Pretendemos demonstrar que a música e a ginástica são indispensáveis ao corpo, formando um todo harmonioso, a serviço da *pólis*.

1. Qual o sentido da música?

Devemos esclarecer, inicialmente, que a música era, para os gregos, a arte das musas, na qual os sons e as palavras não podiam estar dissociados. As musas, filhas de Zeus (ascendência que assinala o poder político e espiritual) e de Mnemosyne (ascendência que indica a universalidade do conhecimento, uma vez que a deusa da memória era nascida do Céu e da Terra), eram entidades que se manifestavam pelo cântico e pela dança. Hesíodo descreve-as como entidades de aparência jovem que cantam e dançam, que se banham nos rios da região antes de formar coros festivos, interpelando, em versos hexâmetros, o verso tradicional da epopéia grega e dos oráculos de Delfos. Nas Leis, as musas são consideradas superiores aos poetas, no que tange à criação artística⁸.

Segundo Plutarco⁹, Apolo teria sido o inventor da música em geral e das composições executadas pela cítara (instrumento de corda, de som suave) e pelo *aulos* (instrumento de sopro com palheta, de som estridente, que alguns autores modernos traduzem por flauta e outros indicam, como equivalente mais próximo, o oboé). Os gregos acreditavam que esses dois instrumentos, dadas as suas características timbrísticas, eram dotados de qualidades éticas, razão pela qual a atividade musical vinculava-se a todas as manifestações sociais, culturais e religiosas e, como forma de expressão, tinha o poder de influenciar e modificar a natureza moral do homem e da *pólis*. Portanto, não se tratava de algo diletante, buscado exclusivamente para uma espécie de relaxamento frente às tensões da vida, ao gosto do contexto moderno. Integrava a antiga *paidéia* helênica e, por isso, o seu valor é acentuado pelos estudos da cultura grega.

O valor da música foi enfatizado pela tradição pitagórica, que a considerava uma harmonia dos contrários e, por isso mesmo, reveladora da natureza do número, essência de todas as coisas¹⁰. Tratava-se de uma har-

8 Leis, 669 a.

9 Plutarco, *Moralia*, 1135f. The Loeb Classical Library. Cambridge e Harvard University Press, 1970, vol. XIV.

10 DK, 44 B 10; 44 B 11. Não é nosso objetivo aprofundar a pesquisa sobre o conceito pitagórico da música. Por isso, não nos detivemos nos ricos detalhes oferecidos por Jacques Chailey, em sua obra, *La musique grecque antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

monia interna, resultante da relação matemática que as notas estabelecem entre si, visto que a teoria pitagórica enfatizava a relação e as proporções. Os escritos platônicos e neoplatônicos não negligenciaram o tratamento da questão. Encontramos no *Fédon* a interrogação: "Haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso que eu faço?"¹¹ Observa-se, à luz disso, que a música era considerada uma espécie de filosofia em miniatura, conduzindo o homem ao mesmo objeto que a filosofia conduz. Isso oferecia um contexto deveras interessante. A filosofia não se obrigava a seguir a rigidez do discurso articulado conforme os padrões da argumentação lógica, da sintaxe implacável, da demonstração clara do assunto a ser debatido, assim como a μουσική designava a arte das musas, cuja harmonia está tanto para o sensível como para o inteligível. Em continuidade à tradição pitagórica, Platão reconhecia o valor da música, creditando-lhe a capacidade de preparar o homem para a dialética¹², uma vez que a harmonia e o ritmo devem acompanhar as palavras¹³, o que vale afirmar que a palavra é a música, tendo como medida a sua própria musicalidade.

Na Arcádia, região montanhosa da Grécia antiga, na parte central do Peloponeso, era a *pólis* que estabelecia o dever de todos os indivíduos, até a idade de trinta anos, de serem submetidos à educação musical. Em Atenas, Esparta e Tebas, os cidadãos livres deveriam aprender a tocar cítaras e *auloi*, e participar das atividades corais. Os *auloi* estavam associados aos cultos dionisiacos e eram utilizados nas composições ditirâmbicas (para os gregos, uma das mais importantes realizações da poesia coral) para acompanhar coros dramáticos e elegias. Com relação aos instrumentos, o timbre era importante, porque estava associado à altura. Esta relação é descrita por Plutarco:

Desde os tempos mais remotos não se permitia que os músicos, assim como hoje, modulassem de uma harmonia ou de um ritmo para outro, pois cada *nomos* tinha sua altura apropriada, e esta deveria ser observada. Esta é, na verdade, a razão do *nomos*: eles a chamam de *nomoi* porque era proibido violar a altura própria que prevalecia em cada um deles¹⁴.

11 *Fédon*, 61 a.

12 *Rep.*, 531a – d.

13 *Id.*, 398d.

14 Plutarco, *op. cit.*, 1133, 6b.

A cítara era o instrumento ideal para os hinos dedicados a Apolo. Veiculava um caráter ético viril, grave e majestoso, razão pela qual Platão indicou sua permanência na *politéia* por ele instituída, ao lado da lira¹⁵. Pesava o princípio básico de que tudo se reportava a um elemento único e, por isso mesmo, os instrumentos deveriam ser simples, uma vez ser a música etapa propedêutica para se chegar a estágios mais avançados no processo educacional.

Havia uma explicação para a insistência na educação musical e sua conseqüente prioridade. A esta altura, devemos ter em mente que o produto artístico denominado μέλος é amplo. Como traduz Fraccaroli o trecho da República: "A música é um composto de três coisas: discurso, harmonia e ritmo"¹⁶, do que se depreende que, em Platão, há muito mais proximidade entre *mythos* e *lógos*, que distanciamento, como às vezes é suposto. O elemento harmônico era determinado pela altura dos diferentes sons; o rítmico, pelos intervalos temporais existentes entre eles, e o discurso (λόγος) se determinava por sílabas breves e longas, cuja ascensão era regulada pela métrica.

Daí a prática das atividades corais, que eram prescritas em ordem cronológica, facilitando que os grandes eventos históricos e os feitos heróicos fossem contados através do canto. A tendência era a de se iniciar pelos hinos mais antigos, de louvor e glorificação aos deuses e heróis, concluindo com as novas tendências musicais da época. Logo, pressupunha-se que, em qualquer empreendimento, a primeira etapa seria a mais trabalhosa e, em se tratando de natureza ainda nova e tenra, como a do jovem, suscetível, portanto, a modificações, o aprendizado da música seria facilitado. Além disso, é nas primeiras fases da vida que a personalidade pode ser moldada e é aí que se impõe a matriz desejável¹⁷. Acrescente-se que

(...) a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado. E porque aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com

15 Rep., 399d.

16 Id., ib.

17 Id., 377 a – b.

elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito; ao passo que as coisas feias, com razão as censuraria, e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar, e, quando chegasse à idade da razão, haveria de saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido assim educado¹⁸.

A importância maior da música, no que tange à vida da *pólis* é, sem dúvida, o papel que desempenha na formação do *guardião*. Isso porque, para os gregos, o conceito de concordância e proporção constituía a base de todas as manifestações éticas e intelectuais. E nada melhor do que a música para agregar e fortalecer tais princípios, visto que as formas rítmicas, melódicas e poéticas eram determinadas por normas (*νόμοι*)¹⁹ que conduziam o indivíduo à essência desses princípios. Afinal, a diferenciação e o equilíbrio dos componentes rítmicos, melódicos e poéticos e a sincronia de todos esses elementos constituíam-se num fator determinante para a influência da música no caráter humano. Vale lembrar que Platão aconselha, nas *Leis*, que não se deve correr atrás dos prazeres, nem fugir de todas as dores e, sim, abraçar um meio termo, que é o estado de alma tranquilo que, segundo o oráculo, é privilégio dos deuses²⁰.

O preestabelecimento de tais normas poderia representar uma atitude arbitrária em relação à liberdade da criação artística, mas a preocupação era a de manter suficientemente vivas as tradições do passado, evitando que estas fossem substituídas pelas liberdades circunstanciais e transitórias. Assim como a poesia, da qual se nutre o jovem a serviço da cidade, deve ser purificada de tudo o que é indecente, indecoroso e falso, sobretudo no que concerne às narrativas em torno dos deuses²¹, o mesmo se dá com a música. Deveriam ser eliminados os cantos trenódicos, as harmonias langorosas, como a lídia mista e a lídia tensa, mais adequadas para expressar lamentos, e que tornam a alma efeminada (talvez por possuir uma afinação aguda), conservando as que são capazes de transmitir coragem, em tempos de guerra, e espontaneidade, em tempos de paz. Isso porque a música seria dotada de poder para agir e modificar os estados de espírito,

18 Rep., 401d – 402 a.

19 Os gregos acreditavam na existência de uma correlação entre os sons musicais e os processos naturais, correlação essa que terminava por influenciar a conduta humana. Daí a existência dos *nómoi*, grupos ou fórmulas melódicas que serviam de unidades estruturais para a composição de melodias mais extensas.

20 Leis, 792d.

21 Rep., 377b; 398 a.

quer induzindo à ação, quer fortalecendo ou enfraquecendo o equilíbrio mental e, quer ainda, gerando na alma um estado de inconsciência, onde a força de vontade estaria ausente dos indivíduos. Desse modo, a proposta de Platão é a de que só seriam escolhidos ritmos apropriados e simples, a saber, primeiramente, a harmonia dórica, austera, capaz de manter o espírito firme diante de qualquer desafio:

Mas deixa-nos ficar aquela que for capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra e em toda a ação violenta, ainda que seja mal sucedido e caminhe para os ferimentos ou para a morte ou incorra em qualquer outra desgraça, e em todas estas circunstâncias se defenda da sorte com ordem e com energia²².

Deveria permanecer também a harmonia frígia, própria para o canto de louvor aos deuses e capaz de preservar o caráter moral, representando o equilíbrio e a temperança:

E deixa-nos ainda a outra para aquele que se encontra em atos pacíficos, não violentos, mas voluntários, que usa do rogo e da persuasão, ou por meio da prece aos deuses, ou pelos seus ensinamentos e admoestações aos homens, ou, pelo contrário, se submete aos outros quando lhe pedem, o ensinam ou o persuadem, e, tendo assim procedido a seu gosto sem sobranceira, se comporta com bom senso e moderação em todas estas circunstâncias, satisfeito com o que lhe sucede. Estas duas harmonias, a violenta e a voluntária, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e mal sucedidos, sensatos e corajosos, essas, deixa-as ficar²³.

O pressuposto é o de que existiam relações íntimas entre os movimentos da música e os movimentos psíquicos do homem que possibilitavam inevitável influxo sobre o caráter humano. Salazar faz também menção às formas musicais que induziam, temporariamente, à ausência das faculdades volitivas, produzindo um estado de inconsciência (*ἔθος ἐνθουσιαστικόν*)²⁴.

22 Rep., 399 a-b.

23 Id., 399b – c. Plutarco comenta que a harmonia frígia era própria para honrar a Mãe dos deuses. Cf. op. cit., 1137d.

24 A. Salazar, *La música en la cultura grega*. México: El Colegio de México, 1954, p. 326.

Isto estaria associado aos ritmos dionisiacos, propícios para a indução ao êxtase e ao delírio.

A educação musical, em suma, seria a educação, em seu sentido mais amplo, do olho, do ouvido e da imaginação. A vida do homem assim educado chega a ser comparada a uma obra de arte e, por isso, merece o qualificativo de varão musical (μουσικὸς ἀνὴρ). Pode-se dizer que, no que diz respeito à música, permanece a tônica de que a melodia é posta a serviço da palavra. Esta, indissociada do inteligível e, aquela, do sensível, completando-se mutuamente pela adequada junção.

2. Qual o sentido da ginástica?

Para responder a essa pergunta ou a outras que compõem este artigo, servimo-nos de algumas passagens dos diálogos do ilustre pensador grego, tendo em vista que a ginástica “contribui para o aperfeiçoamento do corpo”²⁵.

Partiremos do *Górgias*, tido como um dos diálogos mais intensamente dramáticos. Como se sabe, esse diálogo tem como objetivo encontrar uma definição de *retórica*²⁶, o que envolve, de modo indireto, o estudo da ginástica. Isso porque a discussão sobre a *retórica* oferece ocasião para que sejam postas em confronto duas concepções antropológicas: uma, submetida à primazia do desejo (ἐπιθυμία) e da desmesura (πλεονεξία), e outra, sendo guiada pela verdadeira sabedoria (ἐπιστήμη), regulada, portanto, pela medida (μετρον) e pela ordem (τάξις). Ao rejeitar que a *retórica* seria efetivamente uma *téchne*, especialmente contrapondo-se aos sofistas, Sócrates procurou demonstrar que aquela tende a ser mais uma *empeiria*, tendo como objetivo a adulação e a lisonja. Mas, qual seria a distinção fundamental entre *empeiria* e *téchne*? Seria melhor dar a palavra ao próprio personagem:

De medicina, pois, se mascara, como dizia, a bajulação culinária; de ginástica, da mesma maneira, os cosméticos, maléficos, enganosos, vilãos, indignos de gente livre, que iludem por meio de formas, cores, maciezas, roupagens, de sorte que induzem as pessoas a buscar

²⁵ Leis, 673c.

²⁶ *Górgias*, 462b e seg.

uma beleza de empréstimo, negligenciando a própria, deparada pela ginástica²⁷.

A finalidade da retórica não é tornar melhor o público ao qual se dirige, ensinando-lhe, para isso, algo sobre o justo, sobre o bem ou sobre a verdade. Procura, simplesmente, agradá-lo, num arranjo dos elementos que produzem a persuasão. Desse modo, passa a ser um simulacro da verdadeira arte, ou seja, não é propriamente uma *téchne*.

O ponto central do ataque está no fato de a retórica apoiar-se em *conjecturas* e não no *conhecimento*²⁸. Aliás, essa é a razão fundamental pela qual não é admitida sua entrada ao estatuto da *téchne*, uma vez que esta última é de caráter racional²⁹, ou seja, funda seus argumentos na natureza e é capaz de apontar as respectivas causas para cada um dos argumentos. Como diziam os medievais, “vere scire est per causas scire”. O conceito de *téchne* que se funda em Platão está assim sintetizado: “Eu não chamo arte uma prática não racional”³⁰. Ou seja, aquele que não consegue explicar a verdadeira natureza das coisas de que se ocupa, muito menos indicar a causa de cada uma, não está praticando a *téchne* e, sim, uma rotina, ação costumeira, realizada de modo irrefletido.

É aí que se dá lugar à ginástica, pois, no que concerne ao corpo, existe uma *empeiria* adulatória que pretende tomar-lhe seu lugar. Trata-se da *cosmética*, uma beleza tomada de empréstimo, que mostra uma saúde aparente e, portanto, não real, como se vê no texto acima citado.

Contudo, a questão defendida é a de que só a ginástica é apta para garantir a saúde, tendo a medicina como instrumento. No terceiro discurso sobre o amor, que aparece no *Banquete*, Erixímaco³¹ se apresenta não

27 Górgias, 465b. A tradução de Jaime Bruna foi ligeiramente modificada, substituindo arrebiques por *cosméticos* e *lisonjaria* por *bajulação culinária*.

28 Id., 464c.

29 De início, a *téchne* estava ligada a uma habilidade manual, passando, por metáfora ou metonímia, à designação de qualquer habilidade. Evoluiu para ganhar conotação de racionalidade, à medida que *tò tékton*, seja ele marceneiro ou ferreiro, ao dar forma (εὐδην) aos objetos, utilizava da imaginação, deixando de ser puro engenho para ser aprendizado.

30 Górgias, 465 a.

31 Sabe-se que Erixímaco é o único médico que aparece no *corpus platonicum*. No *Banquete*, seu discurso é classificado por Robin como o “menos entendido e menos rico de significação”. O próprio Robin desqualifica o personagem, atribuindo-lhe um “espírito de qualidade inferior”. Cf. Platon, *Le Banquet*. Paris: Les Belles Lettres, 1951, p. LI. Isso, contudo, não pode dar margem a uma linha de interpretação que vê um Platão como crítico

como um simples médico (ἰατρός), mas como um amante da arte médica (ἰατροσοφός). Sua visão é a de que tal arte não pode ser considerada a partir do campo empírico, como crê o povo, mas do campo da sabedoria. Desse modo, o que se tem como saúde ou como enfermidade não é outra coisa senão o bom e o mau amor³². Quanto à alma, por analogia, o instrumento adequado é a legislação, à medida que contribui para o afastamento do vício e da injustiça, elementos extremamente prejudiciais à *pólis*.

Daí a reconstrução que pode ser feita, desde que a ginástica seja entendida em seu sentido amplo no que concerne à boa disposição do corpo, ou seja, atendendo não apenas aos exercícios físicos, mas, igualmente à higiene, à dietética e à medicina. A ginástica tem como simulacro a *cosmética*, assim como a legislação, a *sofística*. Os simulacros representam, evidentemente, a aparência da saúde, não a saúde propriamente dita ou a aparência da justiça, não a justiça em si. Por isso mesmo, a medicina e a justiça têm, como respectivos simulacros, a *culinária* e a *retórica*³³, visto que ambas não restauram a saúde perfeita (do corpo e da alma). Ou seja, o mestre da cozinha estabelece uma certa desordem no corpo, ao ministrar-lhe alimentação inadequada (com base em condimentos, molhos e outros recursos que, embora agradáveis ao paladar, são prejudiciais ao corpo, segundo o ponto de vista médico). É claro que o povo, por inclinação, irá sempre preferir o paladar agradável (que tipifica a retórica) a dietas rigorosas e remédios amargos (metáfora da justiça). O filósofo é o único personagem capacitado para instruir o povo conforme a justiça, o bem e a verdade, portanto, o caminho duro e áspero da virtude. É bom lembrar que, no livro VII da *República*, a saída da caverna é íngreme, custosa e áspera (τραχείας καὶ ἀνάντοῦς). E só um caminho desse tipo, a verdadeira ascese, é capaz de estabelecer uma autêntica *politéia*. E, por isso mesmo, é repudiado pelo vulgo que se encaminha para os agradáveis desmandos.

Encontramos no *Górgias* a insistência no sentido ético da *politéia*, uma vez que ela diz respeito aos cuidados da alma com vistas à virtude³⁴, o que

severo da arte médica, embora ela exista. Cf., por exemplo, P. M. Schuhl, *Platon et la médecine. Révue des études grecques*, 1960 (63), p. 73-79 e R. Joly, *Platon et la médecine. Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Lettres d'humanité*, 1961 (20), p. 435-451.

32 *Banquete*, 186c. Nos limites deste artigo, não nos detivemos nas considerações mais amplas feitas pelos autores citados na nota anterior, uma vez que nosso objetivo não é o de separar a crítica favorável ou desfavorável do filósofo em relação à arte médica, mas discutir a analogia.

33 *Górgias*, 465c.

34 *Id.*, 521d – 522c.

A luta tem por objetivo promover os bons hábitos, a agilidade e a beleza dos membros, bem como das demais partes do corpo, através da flexão e da distensão, em ritmo apropriado. Destaque-se que a luta em pé é capaz de flectir o pescoço, as mãos e os flancos, do que resulta vigor e saúde.

À luz disso, Platão pode ser entendido de forma mais contextualizada, especialmente quando defende os princípios da eugenia. Médicos e juizes se encarregariam de tratar dos que fossem bem constituídos de corpo e de alma, deixando morrer os que fossem fisicamente incapazes ou “mal conformados e incuráveis espiritualmente”⁴⁰.

3. Qual o lugar da música e da ginástica no programa educacional de Platão?

O que se observa, no pensamento de Platão, é que a ginástica deverá caminhar junto com a educação da alma, uma vez que esta, suscetível às transformações da virtude, pode tornar bom o corpo e não o contrário. “A mim não me parece ser o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência, torne a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível”⁴¹.

Há a preocupação de se cuidar da alma pela educação física⁴², estabelecendo a conjugação entre os exercícios gímnicos e médicos, dentro da correta dosagem, de modo a formar o homem equilibrado. Tal equilíbrio encontra-se no cuidado de o homem tornar-se não excessivamente rude, grosseiro, ou, por outro lado, excessivamente frouxo, mole e flácido, sem vertebração consistente para enfrentar o perigo. Nesse caso, há a preocupação de se harmonizar o corpo e a alma, uma vez que, pela ginástica, forma-se a natureza corajosa e, pela música, forma-se a natureza filosófica. Eis o que escreve o filósofo: “Não reparaste na disposição de espírito que adquirem os que passam a vida a fazer ginástica, sem contato algum com a música? Ou dos que adquirem disposição contrária? (...) Os que se dedi-

40 Rep. 410 a.

41 Id., 403d. Ver ainda 408e: “Efetivamente, julgo que o corpo não se trata por meio do corpo, pois não seria possível que eles fossem ou se tornassem doentes – mas o corpo por meio da alma, à qual, se já estiver ou ficar doente, não é possível tratar com êxito seja do que for”.

42 Rep. 410b ss.

cam apenas à música tornam-se mais moles do que lhes ficaria bem"⁴³. A moleza da alma dos habitantes da *pólis* é prevista nas Leis, quando, ao redor dela, fossem construídos muros. Assim, os cidadãos, em vez de procurarem a salvação na vigilância (que não deve ser afrouxada, nem de dia nem de noite), dormiriam ao abrigo de tais muros e das suas portas, exatamente pela segurança proporcionada por ambos⁴⁴.

Se, de um lado, os exercícios físicos não podem ser exagerados para não parecer que os homens criam seus filhos à semelhança dos filhotes de certas aves, ou seja, exclusivamente para brigarem, de outro lado, uma educação cheia de mimos torna a criança rabujenta, colérica e irritável. Sem contar que a excessiva rigidez desperta o senso de inferioridade, a falsa consciência de liberdade, a misantropia e todos os vícios impróprios para o convívio entre os homens. E a símile do escravo é bastante elucidativa: o exagero dos castigos e, mui especialmente, os mal aplicados, desperta a cólera, assim como a omissão da correção é uma espécie de convite à desobediência⁴⁵.

A associação da ginástica com a música certamente está ligada à concepção de que a alma está presa ao corpo qual ostra à sua casca⁴⁶. Portanto, livrar-se do corpo como símbolo da limitação e suscetibilidade às múltiplas mudanças não é o melhor caminho. A alma obriga-se a manter a ligação, não lhe permitindo cortar o fio que o prende à matéria. O suicídio é condenado porque pertencemos aos deuses e aos demônios, dos quais os homens seriam propriedade. Só estes, enquanto senhores e guardiães dos mortais, podem tirar-lhes a vida⁴⁷.

Evidentemente, para Platão, o corpo é passível de mudança e corrupção, No plano ontológico, faz parte do sensível, do vir a ser.

Se considerarmos o corpo, veremos que ele se habitua com todos os trabalhos; a princípio, fica um tanto perturbado, mas, com o tempo, tira desses elementos a carne apropriada, acabando por amar tal regime, habituar-se e dar-se bem com ele, do ponto de vista da saúde e do prazer. Da mesma forma, quando alguém se vê forçado a mudar de regime, no começo fica sujeito a moléstias, só vindo a

43 Rep., 410c – d.

44 Leis, 778e – 779 a.

45 Cf. op. cit., 789c; 791d; 793e – 794 a.

46 Fedro, 150 c.

47 Fédon, 61c ss e Leis 906a.

restabelecer-se, com muito trabalho, depois de habituar-se com os novos alimentos⁴⁸.

Sob o ponto de vista metafísico, o corpo é marca de queda. Enquanto matéria, tem na mudança seu grande mal⁴⁹. Estando condenado à imperfeição, pode, contudo, escapar dela através da alma que, imperecível, por sua participação na esfera divina, aspira à perfeição. Por isso mesmo, há em Platão (isso não podemos negar) diversas passagens onde aparece a supremacia do corpo em relação à alma.

Apesar da ênfase dada até agora, é preciso reconhecer que, para Platão, não são a ginástica e a música valores perenes em si. A primeira ocupa-se do que está sujeito a mudanças e corrupção. Portanto, não se apresenta como *epistême*. A segunda é uma réplica à ginástica que proporciona, através da harmonia, a desejada concórdia. Mas, igualmente, não é uma *epistême*. Há a necessidade de se buscar a ciência simples da qual se utilizam todas as artes, como a dos números e do cálculo.

Por outro lado, Platão não nega que a beleza da alma é mais preciosa que a beleza do corpo. Ao jovem Alcibíades, apaixonado por Sócrates, o filósofo indica os limites da beleza física e, conseqüentemente, seu valor inferior, comparado às riquezas da alma⁵⁰. Por isso mesmo, não é a beleza física fator de atração entre o amante e o amado. Cármides é apresentado a Sócrates como rapaz de beleza notável. Ao adentrar o recinto, todos os olhares se voltam para ele. Até os de menos idade contemplam-no como a uma estátua, produto final de genial escultor. Diante disso, Querofonte pergunta: "Que tal achas o rapaz, Sócrates? Não tem um belo rosto?" Ao que o filósofo assente: "Admirável. No entanto, se quisesse despir-se, não darias nada por suas feições, tão perfeito é de formas"⁵¹.

A hierarquia estabelecida na República, tendo a *pólis* como paradigma, é a ordenação ideal na relação entre alma e corpo. Assim como, na *pólis*, a saúde se instaura quando os sábios governam, os soldados vigiam e o povo obedece, na alma, a harmonia se dá quando a parte racional ordena, a irascível concorda e a apetitiva é controlada. Aliás, à parte apetitiva cabe-lhe simplesmente a subordinação. Estes e outros dados evidenciam que a *politéia* platônica não é tópica, caindo no lugar comum, na repetição do

48 Leis, 797e – 798 a.

49 Político, 269d – e; 213b; Leis, 797d e ss.

50 Banquete, 218d.

51 Cármides, 154d.

que a história registra. Ela é atópica, não está em lugar algum, mas, ao mesmo tempo, é fundamento instaurador de todo possível *topos*, ou seja, a realidade concreta da *pólis*.

Como, afinal, conviver a alma com o corpo? Embora o corpo esteja ligado à queda e funcione como prisão da alma, o convívio deve durar em obediência aos ciclos. Enquanto não houver a ascese, a “fuga da caverna” em escalada para o bem, a vida deve transcorrer com o corpo e, até mesmo apesar do corpo. A saída encontra-se na *paidéia*, que garante o controle da parte boa sobre a parte má, como o cocheiro é capaz de conter os cavalos, conforme a metáfora do Fedro⁵². Apenas o homem devidamente educado, o sábio, o filósofo é capaz de cuidar adequadamente do corpo e da alma, ou seja, não permitindo que o cavalo preto (que descende dos opostos e tem a natureza contrária) desvie o cavalo branco (belo, bom, e vindo de animais da mesma qualidade) do bom caminho, pois tal desvio representa grande retrocesso e queda. “Por isso, o programa pedagógico de Platão termina, ou, quem sabe, principia, com um ideal de salvação do homem”⁵³.

Conclusão

Pudemos observar, ao longo deste artigo, que tanto a ginástica como a música fazem parte do esforço pedagógico preconizado por Platão, especialmente na *República* e nas *Leis*. Entre outras coisas, isso é percebido pela valorização do elemento sensível do corpo, originando, assim, uma composição equilibrada e sábia, ou seja, o preso deve conquistar o carcereiro, ideal de vida proposto pelo Filebo, onde se defende a idéia de que viver feliz é misturar a alma e seu conhecimento ao corpo, sem afastá-lo, mas estabelecendo a precisão do que diz respeito a um e a outro. Essa “boa mistura” deve ser constantemente procurada, pois é a que pode estabilizar o homem. Vivendo a mistura do prazer e dor, da repleção e da carência, só essa

52 Fedro, 246b: “Os cavalos dos deuses e seus aurigas são todos eles bons e originários de bons elementos, enquanto os dos outros são uma mistura. Sendo assim, em primeiro lugar, o nosso condutor dirige uma parelha; em seguida, dos seus cavalos, um é belo, bom e vindo de animais da mesma qualidade e o outro descende dos opostos destes e tem natureza contrária. Por conseguinte, é necessariamente difícil e penoso o ofício de cocheiro em nós”.

53 Gilda Naécia Maciel de Barros. O corpo na filosofia de Platão. In *A mulher grega e estudos helênicos*. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997, p. 77.

“boa mistura” estabelece os princípios do belo, da verdade e da proporção. Daí ser o gênero ideal de vida resultante de uma conjugação entre o sensível e o inteligível, entre o prazer e a inteligência, estado que exige harmonia, medida, verdade e beleza, razão pela qual, a jovem esposa e seu marido têm a obrigação de dar à cidade os mais belos filhos que for possível⁵⁴.

Além disso, o corpo não pode sofrer os males da fragmentação, visto que é *organismo* e, assim, os órgãos são dispostos dentro da harmonia, através de juntas e articulações. Tal harmonia deveria refletir-se na *pólis*, lugar de realização do homem, uma vez que, isolado, permanece na sua incompletude. Embora resultante de uma construção social, a *pólis* não poderia fugir dos parâmetros da natureza. Esta faceta se distancia do homem moderno, que vê a cidade pela ótica da mecânica, obedecendo aos princípios da determinação, e não fluindo no espaço da liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BARROS, G. N. M. de. O corpo na filosofia de Platão. In *A mulher grega e estudos helênicos*. Londrina: EDUEL, 1997, p. 65-77.
2. CHAILEY, J. *La musique grecque antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
3. GOLDSCHMIDT, Victor. Remarques sur le Philèbe. In *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p. 35-47.
4. NASCIMENTO, C. A. R. do. Quelques traits d'une pensée dualiste dans le *Théétète* de Platon. In A. Ullmann (org.), *Consecratio mundi*. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 277-291.
5. PAVIANI, J. Introdução ao problema do método no *Parmênides* de Platão. In A. Ullmann (org.), op. cit. p. 448-458.
6. PÉTREMENT, S. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
7. PLATÃO, Cármides. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Coleção “Amazônica”. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
8. —, Fedro. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Verbo, 1974.
9. —, República. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

54 Leis, 783e.

10. ___, *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1972.
11. ___, *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.
12. ___. *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Coleção "Amazônica". Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
13. ___. *Filebo*, Tradução de Carlos Alberto Nunes. Coleção "Amazônica". Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.
14. RIBEIRO, L. F. B. Sobre o mito da caverna de Platão. *Sofia*. Revista de Filosofia. Vitória, Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. Ano I, nº 1 p. 143-162.
15. SALAZAR, A. *La música en la cultura grega*. México: El Colégio de México, 1954.