



A CRÍTICA PLATÔNICA AO DISCURSO POÉTICO-RELIGIOSO DA RELIGIÃO GREGA TRADICIONAL E SUA APLICAÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Eric Samuel Oliveira Barros

Licenciando em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú.

ericksamuel019@gmail.com

Resumo: A religião, enquanto fenômeno humano, está intrinsecamente ligada com a história das sociedades. A política, não diferente, também é um elemento que sempre esteve presente na experiência humana desde o surgimento das primeiras civilizações que se tem registro. A prática de uma, por muito tempo, esteve conectada com a outra. A sua separação ainda é um acontecimento muito recente e somente a nível legal, visto que culturalmente ainda estão muito ligadas. Nesse sentido, cabe trazer o que Platão discute sobre a temática em República, a partir de uma análise da tradição poética grega, em especial Homero e Hesíodo. Platão apresenta uma crítica ao discurso poético-religioso e como ele afeta a pólis, o Estado, argumentando que as histórias transmitidas pelos poetas instiguem paixões, discordâncias e aspirações que podem pôr em risco o desenvolvimento da cidade ideal ao identificar os deuses com características humanas. Os poetas mostram um divino que é tão discordante, egoísta, raivoso e pecador quanto a humanidade. Uma vez que a Justiça – fundamento ético-político para o Estado – é reconhecida como harmonia de funções na pólis, uma religião que, em seus ritos, alimenta essas paixões, é nociva para a prática política e o alcance da felicidade. Com esse ângulo, pretende-se apresentar essa crítica e aplicá-la ao discurso político-religioso da modernidade, como estes justificam guerras, massacres e processos violentos dentro das próprias nações onde são praticados.

Palavras-chave: Platão. Religião. Política.

Anais da XX Semana de Filosofia – UVA - Artigos

Revista Eros, Sobral, v. 5, n. 1, pp. 76-87, jan./jun. 2026.

ABSTRACT: Religion, while a human phenomenon, is intrinsically connected to the history of societies. Politics, no different, is also an element that has always been present in the human experience since the birth of the first civilizations that there is register. The practice of one, for a long time, has been connected to the other. Its separation still is a very recent event and only on legal level, since that culturally both are still very linked to one another. In this sense, it is worth invoke what Plato discusses about the theme in Republic, from an analysis of the greek poetic tradition, Homer and Hesiod especially. Plato shows a critique of religious-poetic speech and how it affects the polis, the State, arguing that the stories passed down by the poets incite passions, discordance and aspirations that can put in risk the development of the ideal city when they identify the gods with human traits. The poets show a divine that is as much discordant, egoist, furious and sinner as mankind. Since Justice – ethical-political foundation to the State – is identified with the harmony of functions in the polis, a religion that, in its rites, feed those passions, is nocive to the political practice and the seek of happiness. With this angle, we intend to show this critique and apply it to the religious-political speech of contemporaneity, how these justify wars, massacres and violent process inside the own nations where they are practiced.

Keywords: Plato. Religion. Politics.

Introdução

A religião é um dos fenômenos mais elementares da vida em sociedade. A política, não diferente, faz parte da história humana desde as primeiras civilizações que se tem registro. Ambas sempre tiveram uma relação muito íntima, com os primeiros Estados na Mesopotâmia e no Egito sendo teocracias (onde o líder religioso também é figura religiosa). Mesmo com o surgimento da ideia do Estado laico, projeto do Iluminismo, ambas ainda se mantiveram muito próximas umas das outras até os dias

de hoje. A religião na Antiguidade Clássica era algo vital para a existência de uma cidade. Como aponta Fustel de Coulanges (2006) em *A Cidade Antiga*, os deuses de uma cidade eram o que constituía sua unidade. A religião era o fator que garantia coesão social ao Estado e união entre as cidades-estado gregas. Tão importante era sua importância, que os cidadãos se viam constantemente na necessidade de zelar pelas divindades da cidade. Uma tarefa muitas vezes retida somente aos civis daquela pólis, no medo de que, se o parassem, seus deuses iriam os abandonar.

Desse modo, cabe trazer o que Platão dirá a respeito da temática em *A República* e de que forma seu pensamento se respalda no mundo contemporâneo. Nosso artigo irá apresentar a crítica de Platão para a forma como a religião é apresentada e usada pelos poetas e depois discutir como essa crítica pode ser vista e aplicada nos dias atuais. Em um primeiro momento, discutiremos discutir os dois aspectos em que a crítica do filósofo se desenrola através dos livros II e III de *A República*: 2.1) sobre a religião como uma justificadora de injustiças, isto é, como a religião permite que crimes e injustiças possam prevalecer no Estado e 2.2) veremos como a religião também pode ser a instigadora de tais injustiças. Em seguida, elaboraremos a forma que os perigos alertados na *República* se apresentam e se expandem na contemporaneidade e por fim, na conclusão, iremos discutir o que a discussão de Platão diz sobre o mundo de hoje.

1 A crítica de Platão

Na obra tida como sua *magnum opus*, *A República*, Platão tece uma crítica ao discurso poético-religioso que os poetas aedos transmitiam sobre a religião tradicional grega e argumenta que a representação que

fazem dos deuses¹ é errônea e nociva para a pólis. Uma crítica que não é nova, mas que passa a ser politizada em Platão. É no filósofo ateniense onde essa tese é trabalhada na forma como ela afeta a constituição do Estado, na prática política.

A natureza da crítica já vem desde antes, oriunda de outras correntes do pensamento grego. Xenófanes de Colofão já argumentava contra as representações homéricas e hesiódicas dos deuses, declarando que se bois, cavalos e leões fossem dotados das mesmas faculdades dos homens, eles próprios fariam seus deuses à sua própria imagem. Em adição a isso, aponta como Homero e Hesíodo dão aos deuses “tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua”. (XENÓFANES, fr. B 10-2, apud Os Pré-Socráticos, 1973, p. 79)

Platão, na esteira dessa tradição, critica essa semelhança entre o divino e o humano, e em especial no que tange à discórdia (eris) presente nessa divindade humanizada. Entendemos que ainda em Eutífron essa crítica já pode ser notada. Sócrates levantará a questão do “que é a piedade?”. Eutífron irá dizer que piedoso é aquele que faz o que é querido pelos deuses, o que é de seus gostos. Sócrates rebaterá dizendo que essa fundamentação é fraca, uma vez que algo pode ser bem querido por certos deuses, tornando uma pessoa piedosa para eles, e não querido por outros, tornando tal pessoa ímpia para estes. Contra o argumento de Eutífron, Sócrates dirá que algo piedoso é aquilo que em si próprio é bom e por tal é querido pelos deuses (Eut. 9e-10e). No fim, o diálogo acaba em aporia, mas o ponto que o mestre de Platão levanta sobre a discordância entre os deuses já forma uma base para o que depois será tratado na República.

¹ A perspectiva platônica sobre o que é um deus pode ser ambígua ou mesmo inconsistente. Para um aprofundamento do tema, ver Brisson (2003). Neste trabalho, iremos usar “deus”, “deuses” e “divino” para se referir a uma mesma dimensão “divina”.

A crítica platônica à religião em *A República* está intrinsecamente ligada à formação do Estado. No decorrer dos livros II e III, onde Platão elabora o processo desde o surgimento da vida em sociedade até a estruturação da pólis, o filósofo trata do tópico da religião com a devida importância, através da discussão sobre o papel dos poetas no Estado.

1. A religião como justificadora de injustiças

Acerca da problemática do que é a Justiça e da formação da vida em sociedade, do Estado, Gláucon apresenta um desafio elucidado no mito de Gíges: o protagonista de mesmo nome, ao ter contato com um anel que o torna invisível, começa a praticar inúmeros crimes até por fim assassinar o Rei da Lídia, tomar sua esposa e coroar-se o novo monarca (Rep., II, 359d-360b). O homem naturalmente detém uma inclinação para praticar injustiças se não lhe fosse censurado. Desse modo:

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, [...] e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. (Rep., II, 360c)

A problemática de Gláucon é que a origem da Justiça, e por conseguinte, da vida em sociedade, se daria porque o ser humano percebe que, ao mesmo tempo que cometer um crime lhe é bom, sofrê-lo é ruim. Desse modo, fundam leis e convenções como um “meio caminho entre o maior bem — não pagar a pena das injustiças — e o maior mal — ser

incapaz de se vingar de uma injustiça” (Rep., II, 359a). Assim sendo, a Justiça não seria um bem para a humanidade, uma vez que impede o indivíduo de fazer bens para si, cometer injustiças, ainda que preserve-o de sofrer injustiças. (Rep., II. 359b).

Para sustentar a tese de Gláucon, Adimanto dissertará sobre os benefícios que advêm de se parecer justo, mesmo sendo injusto. De acordo com ele, os pais ensinam os filhos a Justiça, não necessariamente a fim de serem justos, mas antes de poderem saber usá-la e receber os bens como fama, cargos elevados e riquezas (Rep., II. 363b). Para começar, falará dos presentes que os deuses dão aos homens justos, dizendo que “aquele [Hesíodo], afirmando que para os justos fazem os deuses com que os carvalhos “dêem glandes lá no cimo e abelhas no meio” e acrescenta que “as lanígeras ovelhas se carregam com seus velos”, e muitos outros bens dessa espécie” (Rep., II. 363b). E não somente a isso, mas também os bens do pós-vida, em que:

Museu e o seu filho outorgam aos justos, por parte dos deuses, bens ainda mais esplendorosos do que estes. Efetivamente, levam-nos em imaginação ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bem-aventurados, coroando-os de flores, e fazem-nos passar todo o tempo [...] a embriagar-se, imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua (Rep., II. 363d)

E quanto aos injustos, dirá que “pelo contrário, enterram-nos no lodo no Hades, e obrigam-nos a transportar água num crivo, e ainda em vida lhes imputam má fama” (Rep. II. 364a). Contudo, em contrapartida, ele levanta os argumentos que advêm tanto do povo comum como dos poetas, autoridades da fé grega (Rep. II. 364a) acerca dos deuses: que tais presentes são atribuídos aos injustos enquanto os justos sofrem infelicidades e desgraças.

Adimanto argumenta que a justiça, ainda que boa, é trabalhosa e difícil de alcançar, enquanto que a injustiça, por mais que fosse ruim, era mais fácil de conseguir. Que os deuses, por meio de sacrifícios, encantamentos e festas, serão persuadidos a perdoar seus crimes e conceder os benefícios que deveriam ser dados aos justos. Ademais, que “se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicar com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores” (Rep., II. 364c). Até mesmo a religião dos mistérios é citada, capaz de, através desses atos, poder purificar tanto cidadãos como cidades inteiras, “quer em vida, quer depois da morte” (Rep., II. 365a).

Adimanto apresenta uma imagem do divino que, essencialmente, está a serviço dos interesses dos homens. Toda e qualquer ação ruim é justificável desde que se faça algo querido pelos deuses. Assim sendo, aquele que é injusto, mas que saiba parecer justo e assim usar de artimanhas para convencer os próprios deuses, viverá melhor e mais alegre que o justo. Por fim, ele chegará até mesmo a problematizar a existência de tais deuses:

Ora, se eles não existem, ou não se preocupam com a coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar despercebido [das nossas injustiças]? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas. (Rep., II. 365d-365e)

Se a divindade não existe, não existiria o porquê de não praticar a injustiça ou se limitar a “parecer justo”. Da mesma forma, se existem e são aqueles que a religião apresenta, então são cúmplices da injustiça que ocorre na cidade. Assim surge a primeira etapa da crítica platônica: a

apresentação de uma religião volátil. O discurso religioso proferido é capaz de justificar diferentes formas de injustiças e crimes dos indivíduos.

A essa questão, Sócrates responderá mediante uma análise da formação da cidade, já que, por a cidade ser um reflexo do cidadão, seria mais fácil compreender as “letras miúdas da alma”. A vida em sociedade nasce da necessidade, uma vez que os seres humanos não são autossuficientes por si próprios. Dessa forma, o ofício de um pode suprir a necessidade de um outro:

Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. Não é assim? (Rep. II. 369a)

Nesse processo, diferentes funções vão se formando dentro da pólis, cada qual suprimindo algo e formando uma divisão social do trabalho. Um sapateiro confere botas e sandálias para os trabalhadores do campo. Com a colheita do plantio, os cidadãos poderão ser alimentados. Essa divisão de funções gera uma harmonia, onde cada cidadão cumpre com o seu papel na sociedade de acordo com a aspiração da sua alma, seja ela desiderativa, passional ou racional. A isso, Sócrates declara uma cidade justa.

A hierarquia harmônica dessa pólis representa a hierarquia dentro da alma do cidadão. A Justiça no Estado platônico é identificada com a harmonia de funções da pólis e nenhum cidadão deve fazer algo que inflija isso. Se ocorrer, pode gerar caos, injustiça e, por conseguinte, o fim da organização política. Para Platão, o que incitar a desordem na pólis pode gerar o seu fim.

2 Religião como instigadora de paixões

Dando sequência à discussão, Sócrates irá criticar duramente a imagem tradicional que a religião grega faz dos deuses. Os deuses não podem ser responsáveis por maldades, como aprovar injustiças, e toda e qualquer representação que os demonstre assim está errada. Se o divino pratica o mal, então a própria pólis está suscetível à quebra da ordem.

Os mitos de Hesíodo e Homero que retratam as lutas entre os deuses são nocivos pelo fato de instigarem as pessoas a cometerem crimes, ou a dar “sanção” para fazê-los. O uso do mito cosmogônico de Urano, Cronos e Zeus (também usado em Eutífron) é o exemplo de entrada para Sócrates. Nele, o patricídio é legitimado. O divino luta entre si tal qual humanos também o fazem. Assim se segue:

[...] A maior das mentiras e acerca dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Urano tenha tido o procedimento que Hesíodo lhe atribui, e depois como Cronos se vingou dele. E os actos de Cronos e o que sofreu por parte do filho, ainda que supuséssemos verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio; (Rep., II. 378a)

Platão deixa clara a preocupação de como a religião pode afetar a consciência da pólis e de seus cidadãos em relação a si próprios e ao funcionamento do Estado. A religião, como praticada até ali, era, em última instância, uma instigadora de paixões, algo que seria a ruína da pólis. Adiante, já no livro III, Sócrates citará o abuso que Hera sofreu pelo excesso de luxúria de Zeus (Rep., III. 390c).

O discurso religioso incita as mais diversas e piores paixões que podem residir na alma humana ao apresentar o divino tão humano e possuído por paixões como a humanidade. A prática política é posta em

risco uma vez que já não se consegue mais debater acerca do que é melhor para a comunidade, mas somente sobre aquilo que acalenta tais paixões. A religião que serve aos interesses dos homens e que instiga essas vontades fortalece a autodestruição da pólis e da vida em sociedade.

A resposta platônica ao problema da religião é radical: a expulsão dos poetas e artistas e a proibição dos mitos e literaturas que tratam os deuses dessa forma. Ainda assim, Platão não nega a existência da divindade, necessária para muitos aspectos da sua filosofia, nem a religião enquanto estrutura. Ao contrário, ele propõe a formulação de um novo tipo de divindade e um novo tipo de religião. Um deus que é Forma (eidos), tal como as outras que sustentam a realidade, e uma estrutura de mitos distinta das homérica e hesiódica. Esse campo é melhor desenvolvido tanto no livro X de Leis como, de certo modo, ao longo dos próprios diálogos. Por enquanto, ficaremos na crítica.

3 Religião em tempos contemporâneos

Na contemporaneidade, a discussão acerca dos efeitos da religião no cotidiano, e por conseguinte, na vida política, se torna ainda mais necessária, principalmente com o desenvolvimento de *deepfakes* e IAs generativas. Com uma simples edição ou prompt de comando, é possível gerar uma imagem, uma sombra, completamente distinta da realidade, mas ainda capaz de imitá-la e servir aos interesses de seus criadores. A partir dessa imagem, que se passa por real, é possível alimentar um fervor religioso nocivo ao Estado, a prática política e o bem-estar dos cidadãos, uma vez que pode instigar o ataque aos direitos básicos estabelecidos pela Constituição.

No cenário de uma democracia, seguindo Tavares (2024, p. 53), entre os riscos que os mecanismos citados podem trazer estão A) difamação de candidatos em favor de outros, B) manipulação de

informações e geração de falsas narrativas que afetam debate público, C) o desencorajamento dos cidadãos na prática política e pelo debate público e D) o desgaste das instituições políticas e a erosão da confiança da opinião pública no Estado e de dados legítimos das instituições.

Os riscos elencados seguem a mesma preocupação que Platão tinha na Atenas do século IV: o ataque ao bem-estar do cidadão. No âmbito da religião, a imagem ainda mais volátil, a formação de um divino cada vez mais incerto, torna-se potência para o fim da política. O debate público passa a perder sua efetividade uma vez que a representação do divino gerada artificialmente torna-se fator de autoridade entre os cidadãos.

Conclusão

Platão, como um genuíno animal político, discute a religião pela primeira vez em seu fator político e seus efeitos na vida de um cidadão. Para Platão, a imagem que os poetas mostram dos deuses não apresenta virtude ou modelo a ser seguido e respeitado, mas antes divindades que invocam os piores males e estão aptas a perdoá-los e sacramentá-los.

Em tempos contemporâneos, essa imagem deixa de ser transmitida através do discurso poético-religioso e torna-se uma fabricação feita por mecanismos capazes de gerar elementos audiovisuais. Deepfakes e IAs dão uma “nova forma” para o divino, ainda mais mutável e agora capaz de aparecer e falar diretamente com um fiel. Ademais, seus riscos são potencializados pela infinitude que são o campo da internet, as redes sociais e aparelhos celulares.

Por fim, a crítica do filósofo grego se mostra mais atual do que nunca, principalmente no cenário de uma democracia. A religião, para além das questões que concernem à fé, tem potencial para atravessar o cenário político e o debate público instigando paixões e plantando ideias nocivas para o bem-estar da sociedade. E com ferramentas cada vez mais

avançadas para replicar o divino, é cabível revisar e discutir a forma que a religião se relaciona com o indivíduo e, principalmente, com a sociedade.

Referências

BRISSON, L. Le corps des dieux. In: LAURENT, J. (org.). *Les dieux de Platon: Actes du Colloque international organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie, les 24, 25 et 26 janvier 2002*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2003. p. 11–23.

COULANGES, F. de. *A Cidade Antiga*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.

PLATÃO, *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001

PLATÃO. *Eutífron*. In: _____. *Diálogos: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999

SOUSA, J. C. de (Org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

TAVARES, C. de M. *Inteligência artificial e deepfakes: desafios jurídicos e tecnológicos para a integridade do processo democrático e as implicações para as eleições municipais de 2024*. Revista Justiça Eleitoral em Debate, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 49–58, 2024. Publicado em: 7 jan. 2025