



Emerson Fernandes

**Considerações preliminares acerca da construção
dramática do Sócrates de Platão.**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção
do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em
Filosofia Departamento de Filosofia da PUC–Rio.

Orientador: Irley Fernandes Franco

Rio de Janeiro
Dezembro de 2013



Emerson Fernandes

**Considerações preliminares acerca da construção
dramática do Sócrates de Platão.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Irley Fernandes Franco

Orientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. James Bastos Arêas

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 3 de Dezembro de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Emerson Fernandes

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Uerj) em 2010.

Ficha Catalográfica

Fernandes, Emerson

Considerações preliminares acerca da construção dramática do Sócrates de Platão / Emerson Fernandes ; orientador: Irley Fernandes Franco. – 2013.

124 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Sócrates 3. Diálogo. 4. Drama. 5. Poesia. I. Franco, Irley Fernandes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Em memória de José Américo Motta Pessanha...

Agradecimentos

Agradeço aos meus amigos e familiares, que sempre me apoiaram nessa longa estrada da vida.

À minha orientadora, Irley Franco, e aos professores Paulo César Duque-Estrada, Maura Iglesias, Luisa Buarque, Danilo Marcondes e James Arêas pelo apoio, confiança e contribuição na reflexão filosófica.

À minha querida Vanessa, pelo carinho e o respeito.

Ao CAPES e à PUC-Rio, por terem viabilizado esta pesquisa.

Resumo

Fernandes, Emerson; Irley Franco. **Considerações preliminares acerca da construção dramática do Sócrates de Platão**. Rio de Janeiro, 2013.124p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo tem como objetivo apresentar alguns pontos que foram importantes para o processo de construção dramática da personagem de Sócrates nos diálogos de Platão. Sabemos, por intermédio de sua vasta obra, que o filósofo expressou o seu pensamento através de diálogos. Esse gênero literário foi influenciado por diversas expressões da cultura helênica, e pela poesia épica que em geral narra a trajetória de algum grande herói. No drama filosófico construído por Platão, a personagem de Sócrates desempenha esse papel dentro de uma boa parte de seus diálogos. Ele é considerado, pela maioria dos especialistas em Platão, como o seu principal porta voz. E a partir disso, surge a necessidade de se entender os motivos pelos quais levaram o filósofo escolher esse meio de expressão literário para desenvolver a sua dramaturgia filosófica em torno de uma das figuras mais enigmáticas da Filosofia antiga.

Palavras-chave

Sócrates; Diálogo; Drama; Poesia.

Abstract

Fernandes, Emerson; Irley Franco (Advisor). **Preliminary considerations about Socrates' dramatic construction of Plato.** Rio de Janeiro, 2013. 124p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present study aims to present some points that were important to the building process of the dramatic character of Socrates in Plato's dialogues. We know, through his vast work, that the philosopher expressed his thoughts through dialogue. This literary genre was influenced by various expressions of Hellenic culture, and by the epic poetry that usually tells the story of some great hero. In the philosophical drama constructed by Plato, Socrates' character plays this role within a good part of his dialogues. He is considered, by most experts in Plato, as its primary spokesperson. And from this arises the need to understand the reasons which led the philosopher to choose this means of literary expression to develop the philosophical drama around one of the most enigmatic figures of ancient philosophy.

Key-words

Socrates; Dialogue; Drama; Poetry.

Sumário

Introdução	10
A origem do drama filosófico	17
1.1 O drama da linguagem	17
1.2 A revolução de Orfeu	23
1.3 O drama da existência humana	47
A linguagem do drama filosófico	68
2.1 O nascimento do drama como gênero literário	68
2.2 A imagem do pensamento: o nascimento do diálogo filosófico	76
2.3 Sócrates: o pensamento sem imagem	86
Alguns apontamentos sobre a construção do diálogo <i>Fedro</i>	97
3.1 Observações gerais sobre o diálogo	97
3.2 A auto-referência do filósofo através do outro	101
3.3 O filósofo e a cidade	114
Conclusão	117
Referências bibliográficas	119

*O poeta é um fingidor
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.*
Fernando Pessoa

Introdução

Ao nos depararmos com os textos de diversos pensadores da antiguidade clássica na Grécia, entre o século V e o III a.c, podemos constatar que a maioria desses autores escreveu as suas indagações filosóficas através de tratados. Nesses textos eram apontadas e desenvolvidas, a partir de certos temas, algumas soluções para a problemática abordada em cada pesquisa. Um dos maiores exemplos desse modo de compor foi Aristóteles¹. Mas Platão, através de boa parte da sua obra, que atravessou o tempo quase intocável, nos mostrou um caminho oposto em relação ao seu ilustre discípulo. Ele optou por expressar todo o seu pensamento através de diálogos. E esse modo de compor foi fortemente influenciado pela educação que ele recebeu na sua juventude que tinha como base a poesia².

Sabemos pela doxografia antiga³ que a poesia era uma das expressões culturais mais importantes da sociedade grega. A sua origem pode ser encontrada nos textos de Homero e Hesíodo, que juntos formam um dos pilares para Educação (Paidéia) dos helenos. Um desses testemunhos é do próprio Platão, que

¹ Há indícios de que Aristóteles também teria escritos alguns diálogos na sua juventude. Segundo Jaeger, essas obras teriam sido escritas ainda sob a forte influência do seu mestre Platão dentro da academia, mas posteriormente o filósofo foi se distanciando da força poética do seu mestre e, consequentemente, adquirindo a sua identidade e autonomia filosófica. Uma boa parte dos seus escritos, em diálogos e cartas, infelizmente não chegou até nós. Restaram apenas alguns fragmentos, e junto com seus outros livros, o scholar tenta demonstrar o processo minucioso de construção e desenvolvimento do seu pensamento, e a sua relação com Platão. Segundo ele, Aristóteles teria sido o primeiro pensador que, ao mesmo tempo em que desenvolveu a sua Filosofia, criou um conceito de sua própria posição na História. Uma consciência mais completa e estruturada quando comparada aos seus antecessores. Werner Jaeger, *"Aristotle: Fundamentals of the history of his development"*, Oxford, O.U.P., 2ª ed, 1967.

² O historiador antigo Diógenes de Laértios confirma este fato narrando uma estória que diz que Platão estava se preparando para participar de um concurso de tragédias e, ao se encontrar pela primeira vez com o filósofo Sócrates em frente ao teatro de Dionísio teria jogado ao fogo todos os seus poemas. Diógenes de Laértios, *"Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres"*, Livro III-I, Unb, 2008.

³ Utilizamos as mesmas fontes doxográficas que estão disponíveis no livro do professor John Burnet. Para mais informações vide in loco: BURNET, John. *"A Aurora da Filosofia Grega"*. Traduções de Vera Ribeiro, Agatha Bacelar, Henrique Cairus e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006, pag. 52.

diz, na sua “República,” que Homero foi o grande educador da Grécia (*Rep.* 606 E). E sob este nome temos toda a fundamentação de uma cultura que se forma a partir de um olhar sutil que tem o poder de atravessar as camadas mais profundas da natureza humana. E este olhar poético é o responsável por estabelecer os parâmetros fundamentais para a orientação e organização da sociedade helênica.

Essa é a atmosfera que deu possibilidade para o surgimento de uma das mais belas expressões humanas: A Tragédia grega. Sem ela, o modo de narrativa que Platão desenvolvera por volta do século IV a.c, em seus diálogos, não teria sido possível. A sua origem ainda é obscura, mas Aristóteles, na sua “*Poética*”, nos dá uma valiosa pista dizendo que o nascimento da Tragédia⁴ se deu simultaneamente com a Comédia. Ela teria surgido com os autores de ditirambos⁵ que entoavam cânticos em homenagem ao deus Dionísio em rituais religiosos (*Poet.* 1449 a). E a partir dessas evidências, que encontramos em alguns textos da antiguidade, podemos constatar que, diferentemente dos mitos teogônicos que falavam sobre a origem do mundo e dos deuses⁶, a Tragédia se forma como uma das primeiras obras literárias que direciona o seu olhar para as questões da esfera humana. E esse deslocamento temático é um sintoma que anuncia o período de laicização que se deu progressivamente dentro da sociedade grega, e que foi importante para o surgimento e desenvolvimento de uma forma de pensamento racional que foi chamada de Filosofia⁷. Podemos constatar, por exemplo, o reflexo dessa transformação em alguns fragmentos do filósofo pré-socrático conhecido como Xenófanes de Cólofon (570-475 a.C), que se destacou pelo fato de criticar duramente o antropomorfismo religioso⁸ que encontramos nos textos de Hesíodo e Homero. Através dessas evidências, o pensador eleático apresentava as inovações que a Tragédia absorveu ao se distanciar do mundo divino e, conseqüentemente, enaltecendo a posição do homem como aquele que se tornou a “medida de todas as coisas”⁹.

Segundo Pierre Grimal, um dos pontos centrais que funda o distanciamento entre a Tragédia e os mitos teogônicos, é o fato desse gênero literário não mais

⁴ Do grego *Tragodia* composto de *Tragos*, "bode" e *Ode*, "canto".

⁵ Para esta questão ver o livro de Pierre Grimal, “*O teatro antigo*”, Ed. 70, 2002, pag 26.

⁶ Vide a “*Teogonia*” de Hesíodo.

⁷ Platão: “*A República*”. (582 d, 4-5)

⁸ Fr,14 Diels-Kranz.

⁹ Fr B.I Diels-Kranz.

endeusar um herói, mas expor uma situação humana ampliada pelo horizonte heróico que é colocada em cena sob a forma de “drama”¹⁰. E essa forma narrativa se baseia nos acontecimentos “lendários” que eram cantados pelos antigos poetas épicos. É importante ressaltar que essas “lendas” eram consideradas pelos gregos como parte do seu próprio passado (GRIMAL, 2002). E esse elemento poético é construído a partir de narrativas “históricas”¹¹ onde as personagens do drama são mortais e vivem em um tempo cronológico¹² linear que é assimilado por todos os espectadores.

Na “*Poética*” Aristóteles diz claramente que para ser um bom poeta trágico é necessário colocar-se no lugar do espectador como se estivesse assistindo diretamente aos fatos bem diante dos seus olhos, com o intuito de não deixar escapar nenhuma contradição que possa prejudicar o encadeamento lógico do enredo (Poét. 1455 a29-37). E um bom exemplo disso são os “*mimos*”¹³ de Sófron e Xenarco, que eram bem populares na antiguidade por retratar com fidelidade o cotidiano. Logo, a estruturação da Tragédia deve se pautar nesta regra, pois o efeito de “verossimilhança” depende fundamentalmente da “identificação” da narrativa pela platéia. O estagirita ainda apresenta no seu livro uma das questões mais importantes da sua obra, e que posteriormente irá orientar a nossa pesquisa: a distinção entre poesia e história. Para o filósofo, a diferença reside no fato de que a primeira diz o que “poderia acontecer”, e a segunda relata o “que aconteceu” (Poét. 1451 b 4-5). Neste sentido, a poesia está voltada para o campo de possibilidades (universal/futuro) daquilo que pode acontecer com qualquer um de nós. E é exatamente por isso que ela tem um caráter “universal” e mais “filosófico” do que a história. Pois, esta última está voltada para narrar algo particular (singular/passado) de algum indivíduo.

Essa questão ainda abre um importante pressuposto sobre a relação do tempo “físico” e o tempo “trágico” dentro da construção dramática na “*Poética*”

¹⁰ Drama é um termo grego que significa ação. Vide Liddell & Scott's Greek-English Lexicon.

¹¹ Sobre esse assunto há um interessante livro do escritor Luciano de Samósata, “*Como se deve escrever a história*”, tradução Jacyntho Lins Brandão, Ed. Tessitura, 2007.

¹² Uma ordem seqüencial de ocorrências.

¹³ Os mimos eram pequenas representações realistas da vida cotidiana. Sofron e seu filho Xenarco são os mais antigos escritores de mimos. Viveram no século V A.C. e foram os responsáveis pelo estatuto literário que o mimo alcançou na Grécia. Vide LESKY, “*A. Historia de la Literatura Griega*”. Versión española de José M.D.Regañón y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1968.

¹⁴. Como foi dito no final do parágrafo anterior, a construção poética precisa respeitar uma ordem sequencial de fatos que pressupõe uma transposição entre dois níveis de tempo para produzir o efeito de verossimilhança. E para que isso possa ser alcançado, o drama exige o desenvolvimento autônomo de todos os acontecimentos que são costurados pelas exigências internas da própria ação. Como bem notou Anatol Rosenfeld¹⁵, o mecanismo dramático move-se com autonomia própria e sem a presença de um mediador, ao contrário do que acontece na obra épica, por exemplo, que necessita de um narrador que tem o poder de expandir a sua narrativa em um espaço e tempo determinado no intuito de retornar ao passado, ou antecipar, para os espectadores, algum acontecimento porvir. Já no drama o futuro é desconhecido. Ele surge a partir do encadeamento e sucessão das ações que se apresentam em cada instante, pois no drama o tempo é sucessivo e linear, como o nosso tempo real. Logo, o poeta, para executar bem a transposição temporal, precisa respeitar essa regra à risca, caso contrário, o efeito de verossimilhança não será alcançado dentro do espetáculo.

E depois dessa grande digressão, nos deparamos com o problema que desperta o nosso interesse nesta presente pesquisa. Como podemos ver anteriormente, a poesia parece ter exercido uma grande influência sobre o modo de composição criado por Platão. Diôgenes de Laértios, em sua biografia sobre o filósofo, nos diz que na sua mocidade ele teria se dedicado à “*pintura*” e a escrever “*poemas ditirâmbicos*”, e posteriormente “*cantos líricos*” e “*tragédias*”¹⁶. Em seguida ele ainda relata que Platão era um grande divulgador dos mimos escritos por Sófron de Siracusa em Atenas. E segundo Diógenes, ele era tão apaixonado por esses mimos, que um dia encontraram esses textos sob seu travesseiro. Esse gênero literário teria sido a sua grande fonte de inspiração para a construção dos seus *diálogos*.¹⁷ O que sabemos sobre esses mimos é que eles foram criados pelo poeta Sófron, e seu filho Xenarco, no final do século V na Magna Grécia (LESKY, 1968). O mimo era uma espécie de pequeno drama que abordava de modo realista questões do cotidiano popular. Segundo Lesky, esse

¹⁴ Pare esta questão vide o livro de Goldschmidt, “*Temps physique et temps tragique chez Aristote*” W. Ed.Vrin, 1982.

¹⁵ Anatol Rosenfeld, “O Teatro Épico”, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1997.

¹⁶ Diógenes de Laértios, “*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*”, Livro III-5, Unb, 2008.

¹⁷ Ibidem, livro III-18.

gênero literário alcançou o seu maior prestígio sobre o período helenístico entre o século III e I a. C., através de poetas como Teócrito de Siracusa (310 a.C -250 a.C) que ficou famoso por escrever idílios, epigramas, contos épicos e poemas bucólicos, que posteriormente foram fontes de inspiração para o poeta romano Virgílio (70 a.C – 19 a.C). Analisando com cuidado seus escritos podemos notar uma preocupação com a forma, mas a sua linguagem é de tom coloquial, pois a construção dos seus diálogos se baseia nos costumes populares. Aliás, a vida cotidiana é a tônica da sua poesia, que segue a mesma linha natural e realista do seu conterrâneo Sófron. E a partir dessas evidências históricas que foram apresentadas, para nós surge o interesse de entender até que ponto esse gênero literário foi importante para Platão na criação dos seus *diálogos*.

Há muitos especialistas que põem em dúvida a veracidade dos relatos do biógrafo Diógenes de Laêrtius. De qualquer modo, nós apresentaremos a seguir outro importante testemunho que corrobora para autenticidade das histórias que foram narradas no parágrafo anterior. Na primeira parte da “*Póetica*”, o filósofo chama atenção para o fato de haver alguns gêneros poéticos que possam misturar diferentes tipos de metros, mas que não tinham uma definição específica para abordá-los. E é exatamente nessa passagem onde Aristóteles estabelece uma relação muito curiosa entre os “*mimos*” e os “*diálogos socráticos*”. E isso nos leva a supor que haja uma possibilidade desses dois gêneros terem exercido fortes influências na criação dos diálogos platônicos, pois ambos têm uma estrutura similar e estão diretamente associados ao chefe da primeira academia. Outro ponto interessante é que o estagirita usa com muita sutileza o termo “*diálogos socráticos*”¹⁸ para estabelecer uma diferença em relação ao seu mestre, e todos os outros que escreviam diálogos inspirados na imagem de Sócrates. Caso contrário, qual seria a motivação de Aristóteles em mencioná-los logo no início do livro? Stephen Halliwell, em sua tradução da *Póetica*¹⁹, tenta nos dar uma resposta para essa difícil questão. Para ele, a *Póetica* é um livro que foi intensamente marcado pelos estudos de Platão sobre o tema. O seu mestre foi um dos primeiros a reconhecer o poder e a importância da poesia dentro da sociedade grega. Sendo, aliás, um dos maiores críticos do seu mau uso dentro da pedagogia em Atenas.

¹⁸ *Diálogos socráticos*. Vide Liddell & Scott's Greek-English Lexicon.

¹⁹ Aristotle, “*Poetics*”. Edited and translated by Stephen Halliwell. London: Harvard University Press, 1995.

Halliwell prossegue dizendo que o início da *Poética* demonstra esta íntima relação entre esses dois pensadores, pois há simultaneamente uma aproximação, e também, um distanciamento entre ambos. O primeiro ponto pode ser identificado através do método de divisão e análise utilizado por Aristóteles, que era bem peculiar em Platão. Além disso, ele também aplica o conceito de “*technê*”, a “*arte*” como habilidade específica e produtiva que corresponde a meios racionais qualificados para a realização dos seus fins (Sof. 210 a- d). Para Platão, a poesia era incapaz de satisfazer os critérios de conhecimento que são necessários para ser considerada como “*technê*” (Íon 532 c). E é nesse ponto que vemos o distanciamento em relação ao seu discípulo, pois para Aristóteles a poesia é uma “*technê*” de grande importância para o conhecimento humano (Poet. 1451 b).

De qualquer forma, é inegável a relação de intimidade que Platão tinha com a poesia. É certo que ele reconhecia a sua importância e os seus efeitos na alma humana, basta olharmos com atenção o livro X da “*República*” (Rep.605 d), onde também são expostas as razões que levaram o filósofo a expulsar os maus poetas da sua cidade ideal. E mais, paradoxalmente, o filósofo utiliza a mesma poesia que criticou outrora como um meio de veiculação de suas “*idéias*”. Toda a construção poética utilizada para desenvolver seus diálogos parece estar bem afinada com seus estudos sobre o tema dentro da academia. E o reflexo disso pode ser encontrado em diversos diálogos, como o “*Fedro*”, e também na “*Poética*”, obra do seu mais famoso discípulo. Como foi dito anteriormente, nós sabemos por intermédio dele (Poét.1447b 9) que os diálogos socráticos eram um gênero literário muito popular na Grécia, mas o auge da sua “beleza” só teria sido alcançado por Platão²⁰. O mais enigmático é que não podemos ter a certeza absoluta sobre o que ele realmente pensava, ou saber, por exemplo, se alguns desses encontros narrados em suas obras aconteceram de fato. A ficção mistura-se genuinamente com a história, a tal ponto que não podemos saber ao certo a proporção exata de cada uma delas dentro da sua composição dramático filosófica. E isso se tornou um grande problema para extrair a essência do seu pensamento, pois Platão é um misto de dramaturgo e filósofo. Não podemos encontrar em toda a sua obra um sistema desenvolvido de modo ordenado e

²⁰ Aristóteles, “*Fragmentos*”. Editado e traduzido por Álvaro Vallejo Campos. Ed. Gredos, 2005, pag. 246.

fechado. A polêmica ainda é maior quando nos voltamos para a construção da personagem Sócrates dentro dos seus diálogos, e o seu contraste com o que aparece na obra de Xenofonte. Burnet e Taylor, por exemplo, defendem a tese de que o Sócrates dos diálogos platônicos é o histórico, e que todas as teorias colocadas em sua boca eram difundidas por ele.²¹ O mais problemático na tese de ambos é o fato de sustentar com muita paixão até que ponto as teorias que aparecem em diversos diálogos era realmente dele, e não de Platão. Mas, o que podemos afirmar com certeza, é que a forma dialógica parece ter sido um método aperfeiçoado pelo filósofo para despertar o interesse dos leitores para os problemas tratados pela Filosofia do seu tempo. E partir disso, surge o nosso interesse em estudar alguns detalhes da construção poética platônica na criação da personagem Sócrates em seus diálogos.

²¹ Burnet, J. – Taylor, A. E: “*Varia Socratica*”, pres. y trad. A. G. Robledo, México, ed. UNAM, 1990.

A origem do Drama filosófico

1.1

O drama da linguagem

Qual é o melhor modo de expressão do pensamento para falar sobre uma instância que transcende o limite da razão e da linguagem humana? Como traduzir em palavras toda a magnitude que foi contemplada por uma alma livre que escapou da fugacidade do mundo corpóreo alcançando uma região inacessível, invisível e inexprimível do conhecimento? Certamente estas foram questões que incomodaram bastante os antigos pensadores gregos, principalmente o nosso divino Platão. Desde os tempos mais remotos, o homem grego demonstrou o seu grande esforço na tentativa de expressar, através da força da sua poderosa imaginação, as respostas para essas perguntas. O mito, por exemplo, surge como uma espécie de discurso que tenta buscar a compreensão e a verdade das coisas que o homem experimentou após o primeiro “espanto” (*thaumazo*) obtido ao se deparar com a grandiosidade da existência da “*Physis*”²² que o cercava. E é justamente por isso que Aristóteles vai afirmar na Metafísica (A 982 b) que os homens começaram a filosofar por causa desse mesmo “espanto” que nasce a partir das dificuldades mais simples da vida cotidiana, e que segue, posteriormente, em direção aos problemas relativos aos fenômenos celestes. Para ele, quem experimenta uma sensação de “dúvida”, e de “admiração”, acaba inevitavelmente reconhecendo (*anagnorisis*) que “nada sabe”. E conseqüentemente, esse reconhecimento é o que motiva o surgimento de uma

²² A palavra grega *physis* (*Φύσις*) pode ser traduzida por natureza, mas seu significado é mais amplo. Este termo refere-se também à realidade, não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transformação, a que nasce e se desenvolve, o fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna. Nesse sentido, a palavra significa gênese, origem, manifestação. Saber o que é *Physis*, assim, levanta a questão da origem de todas as coisas, a sua essência, que constituem a realidade, que se manifesta no movimento.

curiosidade ampliada que terá o poder de fazer estes homens mergulharem em um imenso abismo para saciar a sua vontade infinita de saber. Aliás, este é um importante traço observado pelo estagirita que nos diferencia de todos os outros animais: O homem é o único animal que por natureza busca o saber (Met. A 980 a), e que também possui “*logos*”; uma razão articulada que tem o poder de comunicar, criar, congregar e estabelecer um julgamento ponderado sobre todas as coisas²³. E simultaneamente o homem adquire o poder de transmitir e conservar o seu modo de existência espiritual, político e social através dessa força imaginativa e criadora do seu pensamento. Nesse momento, e não por acaso, não há como distinguir o poeta do filósofo. Quem ama o mito (*philomythos*) de certo modo é também amante da sabedoria (*philosophos*), pois ambas são criações humanas que tem a pretensão de descobrir a origem de todas as coisas e transmiti-las através da linguagem (Met. A 982 b).

Este é um termo grego que inicialmente tinha uma das faces dessa razão articulada voltada para a transmissão oral através das grandes narrativas poéticas que teriam surgido com Homero e Hesíodo. Posteriormente, essa palavra vai adquirindo outros sentidos, como no caso do filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso (aprox. 535 a.C. - 475 a.C.), que também atribui ao termo o significado de linguagem (comunicação) e racionalidade discursiva²⁴. Sendo também um dos primeiros a assinalar os limites e a precariedade da linguagem humana. Segundo Charles Kahn²⁵, o efésio explora a ambigüidade da palavra para demonstrar outros sentidos imanentes que estão ocultos para os homens, pois eles não conseguem captar a riqueza do “*logos*” que está em todas as coisas. Com isso, ele parece aludir para uma ordem de coisas que fogem da nossa compreensão através dos sentidos. E mais: a partir dos seus fragmentos podemos notar que o filósofo estabelece uma importante diferenciação entre dois níveis de *logos*: O comum (*koinós*) e o particular (*idian*). O primeiro sugere que haja um *logos* universal e

²³ É importante ressaltar que este importante termo grego foi adquirindo diversos outros sentidos desde a sua primeira aparição nos textos homéricos, vide *Ilíada* (XV 393).

²⁴ É no sentido de uma atividade que pressupõe uma investigação organizada para alcançar o seu objeto de conhecimento através de uma metodologia. Em Platão (*República* VI – 511 a e b) vemos a descrição do seu método que, segundo a tradição antiga, teria sido profundamente influenciado pelo filósofo Sócrates. Todavia, é importante ressaltar que a epistemologia platônica parece ser desenvolvida a partir das questões levantadas por Heráclito, como podemos notar nessa presente pesquisa. Vide Aristóteles “*Metafísica*” (I, 6).

²⁵ KAHN, C. “*A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*”. São Paulo: Paulus, 2009.

divino que por “participação” (*kata metochen*) se relaciona com o segundo, que é da ordem particular e humana. Como podemos constatar nos seus respectivos fragmentos, I e II, que veremos a seguir:

[I e II (Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 132-133.)] “Esse logos universal e divino, do qual participamos e pelo qual nos tornamos seres dotados de logos, é o critério da verdade, segundo Heráclito. Por isso, o que acontece de universal a todos é digno de confiança (uma vez apreendido pelo logos universal e divino), e o que diz respeito a um indivíduo singular é, por raciocínio inverso, não confiável. Demonstrando a maneira como se acerca do tema, ele assim afirma no início de sua obra “Acerca da Natureza”: ‘Desse logos, sendo sempre, são homens ignorantes tantos antes de ouvir como depois de ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse logos, e ainda parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo’. Tendo com essas palavras expressamente indicado que tudo praticamos e pensamos por participação no logos divino, acrescenta um pouco mais adiante que se deve seguir o logos universal, visto o que o universal é comum ‘Embora sendo logos comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular’²⁶.

Sexto Empírico afirma nessa passagem que essas frases marcavam o início do livro perdido do filósofo. Segundo o professor Nestor Cordero (CORDERO, 2011), a primeira frase de cada obra tem um valor inestimável, pois ela guarda as chaves para a interpretação de todo o resto do texto²⁷. Tendo dito isso, podemos inferir que a primeira coisa que Heráclito chama atenção é para o caráter de universalidade desse *logos* que está em tudo, e que deve ser primordialmente utilizado como critério de “verdade” (*alétheia*)²⁸ por todos os homens. Em seguida, vemos também a distinção estabelecida por ele entre dois níveis de *logos*, o divino (*universal*) e o humano (*singular*). Sendo esse último não confiável, pois está imerso na ignorância de nossos sentidos. E é exatamente nesse ponto onde o filósofo assinala a precariedade da nossa linguagem, e a “tensão” existente entre essas duas instâncias – universal e particular – que juntas formam o fundamento da própria “*physis*”. Logo, o *logos* é a palavra-chave que caracteriza a sua doutrina filosófica, e que se constitui entre a “*unidade*” e “*multiplicidade*”. (*re*)

²⁶ COSTA, Alexandre. “*Heráclito, Fragmentos Contextualizados*”. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

²⁷ Esse é um importante traço literário que foi notado nas obras dos grandes escritores antigos como Homero. Sabemos pela doxografia antiga que esse tipo de assinatura vem da tradição Épica, e que foi também utilizada por Parmênides, Heráclito, e depois por Platão. Posteriormente voltaremos a esse assunto para mostrar a importância disso dentro da obra platônica.

²⁸ No sentido daquilo que não pode ser esquecido. Para o desenvolvimento maior do sentido de *verdade* vide: DETIENNE, M. “*Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*”. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

“união” e “separação”, que representam as forças contrárias que digladiam-se entre si em busca da “harmonia” suprema, como no encontro entre o “arco e a lira”. Todos os termos descritos anteriormente são reconhecidos pelo filósofo poeta como inerentes ao pensamento e à própria realidade. Sendo também um meio de expressão e impressão dela. Dito de outro modo, além de tentar demonstrar o fundamento da “*physis*”, o filósofo descreve as características que estão intrínsecas no ato de pensar que dão a imagem da própria “*physis*”. Pois o logos tem o sentido primário de “reunir”, como podemos ver na “*Iliada*” de Homero²⁹. Além de abarcar em si a própria idéia do movimento (ação/verbo) que traz também o poder de falar, julgar e separar (método da divisão)³⁰ as coisas de modo ponderado.

O mais extraordinário é o seu poder de síntese poética ao deslocar a estrutura do próprio mundo³¹ e aplicá-la dentro do seu texto estabelecendo assim o “diálogo” entre os dois níveis de logos. Com isso, ele demarca a singularidade do seu pensamento em relação aos outros pensadores da sua época, pois apresenta simultaneamente os dois processos mais importantes da linguagem: 1) A expressão do seu próprio logos, que é, aliás, o único meio, segundo ele, capaz de acessar - e de também comunicar - o logos universal. 2) Desenvolve uma “lexis” que imprime através do seu texto a imagem dessa contradição que retrata fidedignamente o que foi dito no item 1, pois explora em suas sentenças a ambigüidade e equívocidade que faz alusão a essa imagem e, simultaneamente, a sua doutrina filosófica que está submetida à lei desse logos universal:

“Assim, esse logos não pode ser somente o que Heráclito diz, nem meramente as palavras que ele pronuncia ou mesmo o significado do que ele tem para dizer, isso se o significado for entendido subjetivamente como aquilo que o falante tem em mente ou como as suas intenções ao falar. O logos pode ser o significado apenas no sentido objetivo: a estrutura que as palavras dele buscam ou indicam, que é a estrutura do próprio mundo (e não a estrutura intencional do seu pensamento sobre

²⁹ Esta palavra tem a sua origem associada ao verbo grego “*lego*” e “*légein*”(λεγω / λεγειν). E no latim “*lego*” (*legere*). As principais significações e os diversos sentidos do verbo grego légein são: 1) Na forma transitiva: deitar, na forma reflexiva: deitar-se. 2) juntar, pousar, recolher, escolher, reunir, contar, enumerar, narrar; 3) dizer, falar, declarar, anunciar, significar, nomear, designar, ordenar e exortar. Para mais informações vide também o Dicionário Grego-Português de Isidro Pereira e Liddell & Scott's Greek-English Lexicon.

³⁰ Esse é o ponto do logos que interessa profundamente ao trabalho desenvolvido por Platão. No diálogo conhecido como “*Político*”, o filósofo apresenta a especificação e as regras que compõe o método da divisão. Para a compreensão dessa questão eu sugiro a leitura in loco dessa passagem no seu livro: Pol. 262 a – 264 b.

³¹ Multiplicidade e mudança.

o mundo). Só uma estrutura objetiva como essa pode ser eternamente disponível à compreensão antes que quaisquer palavras sejam pronunciadas. O que não quer dizer que se possa traduzir logos por estrutura ou pelo conteúdo objetivo do meu discurso. Aqui a tensão entre palavra e conteúdo é essencial, pois sem ela não temos o instrutivo paradoxo dos homens que devem compreender um logos que não ouviram.”³²

Logo em seguida Charles Kahn acrescenta que a prosa jônica era o meio utilizado para a nova linguagem científica da época³³ do filósofo, e ela surgiu como uma expressão literária a partir da tradição poética e lírica. O fato mais impressionante destacado pelo scholar é o distanciamento que Heráclito produziu em relação aos escritores contemporâneos que usavam esse mesmo meio para exprimir seus pensamentos. E esse traço é determinado através da sua singularidade como pensador que se reflete na sua arte como escritor. Ou seja, o “*diálogo harmonioso*” entre essas duas esferas do *logos* - pensamento e expressão – ganha com o efésio mais autonomia e fecundidade na medida em que essa relação vai tornando-se mais estreita e profícua. O seu desenvolvimento criativo será de máxima importância para a estruturação e ampliação da *lexis* como um instrumento essencial para autonomia da Filosofia grega. E por essa razão ele é considerado um dos maiores filósofos e estilistas da literatura mundial. Sendo, inclusive, a base para formação conceitual da escola estóica, que foi formada por volta do século III a.c por Zenão de Cítio em Atenas.³⁴

A partir do que foi dito anteriormente, vemos o esforço de um grande pensador que visava construir uma linguagem própria para a Filosofia que fizesse um contraponto a tradição poética anterior³⁵. É importante ressaltar que essa

³² KAHN, C. “*A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*”. São Paulo: Paulus, pag. 126. 2009.

³³ Ibidem pag. 123.

³⁴ Para os estóicos o universo é um cosmo corpóreo que é governado por uma harmonia que é regida pelo logos universal. A nossa própria alma é uma parte desse princípio divino que está em todas as coisas. Como foi dito por nós anteriormente, vemos que os estóicos foram influenciados profundamente pelo pensamento de Heráclito. Para mais informações vide CICERO, “*De natura deorum/Academica*”. Loeb Classical Editions, ed. H Rackham, London: Cambridge University Press, 1994. Pag. IX.

³⁵ Esse distanciamento, a meu ver, se dava mais por causa do conteúdo do que pela forma. Sabemos pela doxografia antiga que muitos pensadores como Parmênides, Empédocles e Xenófanes utilizavam o hexâmetro dactílico empregado pela poesia épica por três motivos, a saber: 1) Por ser a mesma métrica utilizada por esses dois poetas que juntos formavam a base para educação grega. 2) Em uma cultura que foi marcada pela força da oralidade, esse tipo de métrica parece ter sido desenvolvida no intuito de facilitar o processo mnemônico dos rapsodos que recitavam esses versos. 3) Em decorrência disso foi também empregado na educação dos jovens

transição foi lenta e gradual (HAVELOCK, 1963), e ela tem início, sobretudo, no período em que as tragédias começam a demarcar o distanciamento entre o mundo divino e humano, como veremos a seguir no próximo capítulo. Uma boa parte desses pensadores pré-socráticos – incluindo o próprio Sócrates – foi educada dentro de uma cultura oral que foi marcada profundamente pela poesia. Por isso que o vocabulário empregado por eles, em comparação à tradição filosófica posterior a Platão, nos soa muito estranho. E essa “estranheza é muito importante para ilustrar o momento de “crise” que demarca o choque entre essas duas importantes formas de expressão do pensamento humano, a oralidade e a escrita³⁶.

Ao tentar extrapolar os limites da linguagem, esses pensadores pavimentaram uma estrada que serviu como base para todas as escolas filosóficas que surgiram posteriormente. E é nesse interior que o diálogo platônico nasce e floresce de modo genuíno na antiguidade. Para entendermos como se deu esse processo de construção, se faz necessário, na medida do possível, circunscrever o limite desse gênero e a sua relação entre as diversas expressões literárias que vigoravam naquele período. E por último, precisamos pontuar ainda influência que a transição entre a oralidade e a escrita exerceu sobre esse gênero. E para alcançarmos algum êxito é importante não se esquecer de levar em consideração, sobretudo, todos os fatores sócio-políticos e econômicos que estavam associados à estrutura interior da pólis grega entre o século V e IV. Pois, como veremos posteriormente, nessa presente pesquisa, todas as expressões literárias grega refletem, através de diferentes perspectivas, o “*drama*” existencial do homem e a sua (inter) dependência em relação ao mundo “divino”.

que precisavam memorizar os versos desses poetas e posteriormente recitá-los de cor em público, pois isso era um sinal de excelência moral entre os antigos.

³⁶ Uma das provas que temos sobre a disseminação da leitura está na peça de Aristófanes “As rãs” (52-54), onde a personagem de Dioniso diz: “*Enfim, como eu estava no convés na leitura (αναγνώσκοντί/ anagnoskonti) de Andromeda para mim mesmo, um desejo súbito atingiu meu coração, você não pode imaginar o quão difícil...*” Essa é uma das provas que temos sobre a prática da leitura de textos na antiguidade. E segundo alguns especialistas, isso ocorreu por volta do século V a.C. Temos ainda outra importante referência que pode ser encontrada no livro de Aristóteles (Ret. III. 1413b 12).

1.2 A revolução de Orfeu

Mas o que seria esse mundo divino para os gregos? Em seu famoso livro sobre o pensamento de Platão³⁷, o professor G.M.A Grube tenta nos dar uma resposta. Ele chama a nossa atenção para uma importante observação feita pelo filólogo alemão Wilamowitz sobre a palavra deus (*théos*). Para o scholar, os gregos usavam esse termo como uma noção fundamentalmente predicativa. Em comparação aos cristãos e judeus, por exemplo, quando eles dizem que “Deus é amor” ou que “Deus é bom” apontam para uma existência de um ser “desconhecido”, e conseqüentemente fazem um juízo qualitativo em torno desse termo colocando “amor”, “bem” e “belo” como seus atributos. Para um grego essa ordem era completamente inversa, pois ao dizer, por exemplo, que o “Amor é deus”, ou a “Beleza é deus”³⁸, o grego não estaria apenas pressupondo a existência de uma divindade antropomórfica oculta, mas também falando sobre algo acerca do “Amor” e da “Beleza” como realidades não antropomorfizadas que não podem ser negadas, e nem confundidas com os cultos religiosos. E segundo o professor Grube, o sujeito do seu juízo, a coisa pela qual se fala, encontra-se no mundo que conhecemos, e o pensamento pagão estava focado nessa ideia. Ao dizer que o “Amor é deus”, os gregos queriam expressar fundamentalmente o caráter sobre humano de algo que não está sujeito à morte ou destruição, e que escapa, sobretudo, do domínio dos homens. E nessa mesma direção segue o professor John Burnet, como veremos a seguir:

“Não devemos nos enganar pelo uso da palavra deus (*théos*) nos fragmentos que chegaram até nós. É bem verdade que os jônios a usavam para designar a “substância primordial” e o mundo (ou os mundos), mas isso não significa nem mais nem menos do que o uso dos epítetos divinos ‘sempre-novo’ ou ‘imortal’ a que já nos referimos.

³⁷ GRUBE, G. M. A. *“Plato’s Thought”*, Edimburgo, University Paperbacks, 1970 (1.ª ed. 1935).

³⁸ Tomei a liberdade de destacar na tradução o sentido predicativo da palavra “D/deus” que o professor Grube ressaltava a partir da interpretação do filólogo Wilamowitz. Para isso, além da inversão que fizemos entre sujeito e predicado, nós também aplicamos uma segunda diferenciação entre “maiúsculas” e “minúsculas” no início de cada palavra com o intuito de destacar essa importante distinção.

Em seu sentido religioso, a palavra deus sempre significou, antes e acima de tudo, um objeto de culto, mas já em Homero essa deixara de ser sua única significação. A Teogonia de Hesíodo é a melhor evidência dessa mudança. É claro que muitos dos deuses nela mencionados nunca foram cultuados por ninguém, e alguns são meras personificações de fenômenos naturais, ou até de paixões humanas. Esse uso não-religioso da palavra deus é característico de todo o período que estamos abordando, reconhecê-lo é extremamente importante, pois, com isso, não incorreremos no erro de fazer a ciência derivar da mitologia. Percebemos isso, acima de tudo, pelo fato de desde o início, enquanto a religião primitiva considerava divinos os corpos celestes e o próprio céu – e, portanto, de natureza inteiramente diferente de todas as coisas existentes na Terra –, os jônios terem se posicionado contra qualquer distinção dessa ordem, embora ela lhes devesse ser perfeitamente conhecida através de crenças populares. Aristóteles retomou essa distinção tempos depois, mas a ciência grega começou por rejeitá-la.”³⁹

Na direção oposta que segue Francis Cornford, em seu livro *“From religion to Philosophy”* (CORNFORD, 1912), onde o scholar defende uma transição entre a Religião e a Filosofia, o professor John Burnet coloca-se radicalmente contra, pois para ele nunca houve essa transição. Diante disso, o scholar segue na linha da tese do “milagre grego”, que afirma uma ruptura absoluta entre essas duas importantes expressões culturais dos gregos. Enfim, esses dois scholars representam duas distintas correntes de interpretação que tentam dar conta da origem da Filosofia. Infelizmente não é o nosso objetivo entrar nessa interessante discussão, pois isso tomaria tempo demais, e nos faria desviar do propósito dessa pesquisa. Todavia, é importante destacar as grandes observações feitas por Burnet sobre o sentido não religioso da palavra deus (*théos*), que também foi proposta, como mencionei anteriormente, pelo filólogo Wilamowitz. Aliás, não é por acaso que os gregos se referem aos seus deuses como os imortais (*athanatoi*). Ou seja, qualquer poder ou força que vemos atuar em nosso mundo que cujo nascimento não podemos ver, e que perdura depois da nossa morte, poderia ser nomeado como um “deus”. Logo, a imortalidade era algo que ultrapassava o limite da nossa compreensão e demarcava o distanciamento entre a realidade divina e humana. E com isso, talvez, pudéssemos concluir ainda que o “reconhecimento” (*anagnorisis*) desse limite, que vemos tanto no pensamento de Heráclito, e no interior de diversas tragédias, possa ter sido originado pelo primeiro “espanto”

³⁹ BURNET, John. *“A Aurora da Filosofia Grega”*. Traduções de Vera Ribeiro, Agatha Bacelar, Henrique Cairus e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006, pag. 29 e 30.

que levou o homem a filosofar⁴⁰. Pois, através do que foi dito anteriormente, podemos notar a primeira aparição do uso da inferência que é responsável pelo desenvolvimento da lógica dentro Filosofia, pois o homem encontra a imortalidade de algo quando “reconhece” a sua própria mortalidade. E logo após a essa primeira descoberta, vemos surgir o esplendor da abstração que somada com a força da imaginação leva esse mesmo homem a desenvolver a idéia de “imortalidade”. O “prazer” e o “espanto” são as duas sensações que surgem misturadas no momento em que cada homem se depara com o primeiro “reconhecimento” de que “nada sabe”. E curiosamente, essas sensações estão muito próximas das que são apontadas na “*Poética*” por Aristóteles ao se referir à Tragédia. Pois, segundo o macedônio, somente por intermédio da “compaixão” e do “temor” (*eleos e phobos*) é que o espectador pode alcançar a “purificação” dessas paixões através da “catarse”⁴¹ (*katharsis*). Um termo que encontramos no contexto religioso, médico, e também filosófico. O grande Platão magistralmente reúne, e distingue, dentro da sua obra, o efeito da purificação na alma e no corpo em diversas ocasiões⁴². Isso demonstra o seu grande interesse por uma ideia que parece ter sido originada a partir das práticas órficas de que temos muito poucos

⁴⁰ E a partir disso vemos surgir uma importante questão: se o filólogo alemão estiver certo, como foi mostrado anteriormente, não poderíamos retirar dessa sua interpretação um sentido para o trágico entre os gregos na antiguidade? Essa é uma questão pertinente e que permanecerá aberta para nós.

⁴¹ Eis aqui outro indício que alimenta a nossa suspeita de que Aristóteles utiliza uma terminologia que nos parece ser do interior da academia de Platão. Esse polêmico termo aparece pela primeira vez, antes de Platão, no contexto dos rituais dos mistérios. Os coribantes dançavam de forma violenta até o esgotamento total de seus corpos no intuito de alcançar a “purificação pelo delírio” (BURKERT, 1977). A segunda ocorrência do termo encontra-se no âmbito das Ciências Médicas, como podemos ver no “Corpus Hippocraticum” (BYWATER, 1909). A helenista portuguesa Maria Helena da Rocha Pereira chama atenção para o fato de que podemos encontrar em alguns diálogos de Platão algumas ocorrências desse termo, que para nós são provas importantes de que o filósofo teve grande interesse por esse tema dentro dos seus estudos na academia. A primeira aparição da palavra podemos encontrar em “*Leis*” (I 628 d), nesse mesmo livro vemos ainda o emprego em (V, 736^a e IX 868c). Na primeira, com o sentido de “purgação” médica, e nas próximas com o sentido de “purificação”. A helenista destaca ainda que esse último sentido encontra-se em outros diálogos relacionados à purificação do corpo e da alma, como no *Sofista* (225 d), e no *Fédon* (66 d). E como foi dito anteriormente, isso prova que esse termo despertou um grande interesse para os estudos de Platão sobre os efeitos psicológicos da poesia. Aliás, associado a essa temática, temos ainda o importante trabalho do filósofo sobre a “loucura” (*μανία* / mania) que encontramos em *Fédon* (237a–241 d), e a nossa suspeita é de que esse trabalho tenha despertado o interesse de Aristóteles e influenciado na construção do livro sobre a *Poética*, e nessa linha investigativa temos o apoio do helenista Stephen Halliwell (HALLIWELL, 1987), que apesar de algumas discordâncias, caminha na mesma direção proposta por nós.

⁴² Ver a nota anterior.

registros⁴³. Burnet (BURNET, 1920) ressalta que esse tipo de prática religiosa na antiguidade, de origem trácia, estava relacionado ao culto do deus Dionísio, e principalmente ao nome de Orfeu. Essa crença fundamentava-se no fenômeno do “êxtase” (*ekstasis*), o “deslocamento”⁴⁴ da alma em relação ao seu respectivo corpo. Para seus seguidores, esse era o único caminho para a alma alcançar a sua verdadeira natureza. E para eles, a alma era um deus decaído que poderia retornar ao seu estado superior através de ritos e “purificações” (*katharmoi*), e não apenas um efêmero duplo do eu, como vemos em Homero (ROHDE, 1903). E segundo Burnet, essa religião exerceu uma grande influência, sobretudo, nas classes sociais menos favorecidas que não se identificavam com o culto dos deuses antropomórficos que eram as divindades oficiais que representavam a tradição cultural aristocrática grega, e que foram imortalizados nos cantos dos poetas para a posteridade como modelo que deveria ser seguidos por todos os cidadãos.

Essa nova prática religiosa é responsável por trazer algumas das mais importantes inovações dentro da cultura grega. A primeira delas é a utilização da escrita⁴⁵ como fonte de divulgação e fundamentação religiosa. Para Brisson⁴⁶, o emprego da escrita no âmbito religioso sinaliza uma grande mudança dentro do modo como os gregos se relacionavam com as suas tradições culturais, pois esse fato foi responsável por estabelecer uma mudança irreversível na organização religiosa que deixa de estar diretamente relacionada à polis e passa a ser algo secreto, e de cunho fechado entre alguns membros selecionados. Aliás, a segunda característica surge a partir disso, pois ela se refere ao surgimento de um novo tipo de organização social que não tinha como base laços sanguíneos, mas por afinidade intelectual e religiosa. E o ingresso de cada indivíduo se dava a partir de um processo que consistia em ritos de iniciação voluntária. E essa última característica influenciou profundamente o modo como as diversas escolas filosóficas se organizaram na antiguidade. Todas as escolas que surgiram

⁴³ Para mais informações sobre esse assunto vide o livro: GUTHRIE, W. K. C. “*Orfeo y la religión griega*”. Buenos Aires: EUDEBA, 1970. E também: GAZZINELLI, GABRIELA (Org. e trad.) “*Fragmentos órficos*”. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

⁴⁴ Transe, deslocamento. Vide Liddell & Scott's Greek-English Lexicon.

⁴⁵ Esse fato contribui como um importante indício para demonstrar a origem do interesse de Platão como escritor.

⁴⁶ BRISSON, “*Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*”, Aldershot (Variorum) 1995, pag 9 e 10.

posteriormente em Atenas traziam consigo esse importante traço.⁴⁷ Mas não foi apenas aí que o Orfismo e a Filosofia se encontraram. Há diversos relatos que provam que houve um intenso diálogo entre as doutrinas órficas e o pensamento de filósofos como Pitágoras, Empédocles, Heráclito e principalmente Platão.⁴⁸

Uma grande parte da literatura órfica foi descoberta a partir de fragmentos de pequenas placas de ouro encontradas enterradas em tumbas na cidade de Túrios e Petélia - antiga magna Grécia -, e segundo os arqueólogos, essas placas pertenceriam ao século V a.C. as inscrições serviam como instruções que ajudariam a “conduzir” a alma dos mortos⁴⁹, pois o objetivo primordial dessa prática religiosa era libertar a alma da “roda do nascimento” (*perihodos*)⁵⁰ que todos nós estamos sujeitos. O “êxtase” (*ekstasis*), que provoca o “deslocamento” da alma em relação ao corpo, tem o poder de “revelar” a sua verdadeira natureza por uma mudança radical de perspectiva, que é bastante similar ao processo que vemos ocorrer na Tragédia, como também na Filosofia. A catarse (*katharsis*), ou seja, a “purificação”, no caso da Tragédia, acontece justamente no momento em que o sujeito estabelece um “diálogo”⁵¹ (*diálogo*) entre o real e o imaginário⁵² que possibilita a “identificação” imediata entre essas duas instâncias no momento em que o espectador se funde com a personagem a partir do “êxtase” (*ekstasis*)

⁴⁷ Exemplo: Os pitagóricos, acadêmicos e epicuristas.

⁴⁸ GAZZINELLI, GABRIELA (Org. e trad.) “*Fragmentos órficos*”. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, pag 11 e 12.

⁴⁹ Será que esse também não seria um dos objetivos de Platão ao escrever os diálogos?

⁵⁰ Ciclo ou período do tempo. Vide Liddell & Scott's Greek-English Lexicon.

⁵¹ Na etimologia, proto-indo-europeu, essa partícula Διά (diá) tem diferentes aplicações dentro da língua grega. Algumas delas apontam para os seguintes significado quando utilizadas como genitivo: “através”, “por intermédio de”, que vem de δῖς (dis, duas vezes) δῦο (duo, dois) que está no radical da palavra διάλογος (diálogos - διά /através e λόγος/logoi palavra, discurso) que aponta para o seguinte significado: 1) compreensão através da palavra, conversação, colóquio, comunicação. 2) Discussão ou troca de idéias, conceitos, opiniões, objetivando a solução de problemas com a intenção de buscar a harmonia entre ambas as partes. Essa partícula - como veremos posteriormente nessa presente pesquisa - será de grande importância para a construção do vocabulário filosófico desenvolvido por Platão, sendo o “diálogo” uma das mais importantes dele. Além do sentido mais conhecido de conversação, essa palavra também pode significar “por intermédio do logos”. E mais: quando essa partícula é empregada sozinha como preposição ainda aponta para o sentido de “entre”, “no meio de”, “em”, “por cima”, “sobre”, “durante”. E como acusativo temos o significado de “atravessando” e “separando”. Essa palavra - como bem notaram Liddell e Scott - foi empregada com inúmeros sentidos na literatura grega por autores como: Tucídides (intervalo entre dois pontos de tempo), Xenofonte (movimento através do espaço), Heródoto (durante) como ideia de tempo, e essa ocorrência se dá também nas tragédias de Sófocles e Ésquilo. Vide Liddell & Scott's Greek-English Lexicon e também PEREIRA, Isidro. “*Dicionário Grego-Português e Português-Grego*”. Braga (Port.): Livraria-Editora Apostolado da Imprensa, 1998.

⁵² Vide a introdução.

produzido por esse encontro. Nesse momento instaura-se a suspensão espaço-temporal que tem o poder de libertar alma por alguns instantes do seu cárcere, o corpo⁵³. Aliás, vale a pena ressaltar que o “deslocamento” é o significado literal desse termo na língua grega. Esse efeito sugere a ideia do “sair de si”, um “desprender-se”, uma “separação” (*diairesis*)⁵⁴ súbita que gera um prazer intenso e único naquele que experimenta tal sensação. Logo, a purificação da alma na Poesia acontece a partir desse “encontro” estabelecido entre o poeta e o espectador/leitor através do “*logos*”⁵⁵.

Como foi ressaltado no início desse capítulo, esse processo descrito na tradição órfica (religião), e na Poética (arte), nos soa muito similar ao que acontece no caso da Filosofia. Segundo Aristóteles⁵⁶, o “espanto” (*thaumazo*)⁵⁷ responsável por fazer o homem filosofar surge a partir do “reconhecimento” da sua ignorância em relação à grandiosidade das forças que compõem o mundo. No momento que esse homem é afetado por essas forças, ele subitamente contempla um misto de “medo” e “alegria”⁵⁸ (GUTHRIE, 1950) que faz a sua alma elevar-se (*deslocamento/ ekstasis*) entre dois⁵⁹ níveis, da “ignorância” para o “nada saber”, que segundo Hadot, em Sócrates equivale ao mesmo que dizer: o “saber daquele que nada sabe” (HADOT, 1995). “Não há ninguém mais sábio” (*medena sophoteron einai*)⁶⁰, essa foi a resposta dada ao seu amigo Querofonte ao indagar

⁵³ No diálogo “*Crátilo*” de Platão, o filósofo chama atenção para essa importante ideia que aparece em um momento que surge a relação entre a origem das palavras corpo e a alma (Crat. 400 c). Sócrates declara nessa passagem que foram os órficos que criaram a palavra corpo (*σῶμα/ soma*) como derivado do termo tûmulo (*σῆμα/ sêma*), pois eles acreditavam que a alma estava presa ao corpo como um castigo. É importante ressaltar, como veremos a seguir, que essa ideia marcou profundamente o pensamento dos antigos, e principalmente, de pensadores como Platão.

⁵⁴ Esse é outro termo que parece ser oriundo do interior das práticas órficas. Ver também a nota 50.

⁵⁵ Vide página 9.

⁵⁶ Vide página 8.

⁵⁷ Metafísica (A 982 b).

⁵⁸ Notem como esses dois sentimentos (paixões) estão muito próximos da “compaixão e do “temor” (*ἔλεος και φόβος / eleos e phobos*) que são destacados por Aristóteles como as emoções responsáveis em levar o indivíduo à catarse (purificação) da alma.

⁵⁹ Ver a nota 50.

⁶⁰ Notem como a mensagem do oráculo é difícil de ser interpretada, pois ela responde a Querofonte que “não há ninguém mais sábio”. Ou seja, ela não diz – pelo menos no texto de Platão- que Sócrates é o mais sábio, e sim que não há ninguém mais sábio. A partícula negativa *μηδέν* (*medena/ ninguém/nenhum/*) contribui para a ambigüidade que é muito característica das mensagens dos oráculos gregos. E uma boa interpretação dessa difícil passagem precisa levar isso em conta para não mascarar esse jogo entre as palavras. Vide Liddell & Scott's *Greek-English Lexicon* e também PEREIRA, Isidro. “*Dicionário Grego-Português e Português-Grego*”. Braga (Port.): Livraria-Editora Apostolado da Imprensa, 1998.

à Pítia⁶¹ se havia alguém mais sábio que Sócrates. É importante ressaltar que o oráculo de Delfos, em nenhum momento dessa passagem, afirma que o filósofo é o mais sábio dos homens. Pelo contrário, segundo o texto de Platão⁶², a resposta vem pela negativa, ou seja, o que foi dito a ele foi uma resposta enigmática que lhe causou um imenso “espanto” (*thaumazo*), ou seja, inicia-se aqui um “encontro”, um “diálogo” entre a esfera humana e divina, e é exatamente esse fato que lhe impulsiona a iniciar a grande jornada da sua vida, como veremos em detalhe a seguir:

“Examinai por que vos conto eu esse fato; é para explicar a procedência da calúnia. Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: que queres dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente não está mentindo, porque isso lhe é impossível. Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação, que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o oráculo, mostraria ao deus: eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era! Submeti a exame essa pessoa – é escusado dizer o seu nome; era um dos políticos. Eis, atenienses, a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita gente, principalmente aos seus próprios, mas não o era. Meti-me, então, a explicar-lhe que supunha ser sábio, mas não era. A consequência foi tornar-me odiado dele e de muitos dos circunstantes. Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo: mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei.”⁶³

Nessa passagem podemos ver como o filósofo inicia a sua investigação a partir da perplexidade (*aporia*) gerada pela sentença do oráculo, que se desdobra em dois movimentos distintos: 1) o primeiro movimento surge quando ele tenta entender qual o sentido oculto contido nessa mensagem, pois, como podemos perceber nessa passagem, a sua desconfiança é tão grande que se faz necessário apurar essa história para que seja esclarecida a verdade e exposta para todos os atenienses. 2) o segundo movimento surge do primeiro, pois ao se questionar, ele coloca em dúvida a própria veracidade da mensagem recebida pelo oráculo. O choque entre esses dois movimentos gera um estranho paradoxo que tem o poder de motivá-lo para a maior missão da sua vida. Somente uma força de tal

⁶¹ Esse era o nome da sacerdotisa do templo de Delfos. Para mais informações vide: Platão “*Apologia de Sócrates*” (21 a 24 b).

⁶² Ver nota 59.

⁶³ *Apologia de Sócrates* (21 b – d) tradução J. Bruna.

envergadura é capaz de produzir esse efeito de “êxtase” (*ekstasis*) na alma obscura do filósofo. Caso contrário, ele não teria seguido à risca a sua missão de buscar as respostas necessárias para saciar as dúvidas que foram levantadas pelo oráculo. E é exatamente aí que encontramos o fundamento primordial da sua busca pela verdade que marcou profundamente a Filosofia na antiguidade. Ao indagar todos aqueles que se consideravam sábios, o pensador acreditava estar seguindo uma orientação divina do deus Apolo, que tinha por objetivo usá-lo como instrumento para conscientizar os outros homens sobre o limite que separa a esfera humana e divina, que está escondido sob o signo do “*não saber*” ou da ignorância. Em contrapartida, o filósofo utilizava a divindade no intuito de “justificar” a sua missão de investigar todos os pretensos sábios, pois era exatamente a esses que o filósofo se dirigia dentro da cidade. Dito de outro modo: a sua principal missão de vida era questionar uma sociedade que estava caminhando em direção ao colapso gerado por falsos sábios que proliferavam os seus ensinamentos retóricos, e que em nada contribuía para a educação da juventude ateniense. Pelo contrário, a sofística, com o seu malabarismo argumentativo, afirmava-se com muita força e prestígio dentro da sociedade grega através do seu poder de mascarar a deficiência dos jovens. Ela agia como uma terrível droga que entorpecia as almas dando uma falsa impressão de conhecimento, mas que na verdade era apenas uma ilusão, e que conseqüentemente gerava um câncer que ocasionava grandes danos nas almas dos jovens, e na estrutura sócio-política interna da polis.

Como podemos ver na *Apologia*, a pedagogia socrática agia de modo inverso: ao invés de mascarar a deficiência, é a partir da sua afirmação que o filósofo instaurava a sua nova concepção de saber. Pois, para Sócrates, o mais sábio é aquele que “reconhece” a sua ignorância. Segundo Hadot⁶⁴, essa foi uma concepção revolucionária que o filósofo inaugurou na antiguidade. Antes dele havia dois grupos de pretendentes que disputavam acirradamente pelo bastão da sapiência grega. O primeiro grupo era formado por filósofos como Pitágoras, Parmênides, Heráclito e Xenófanes, que representavam uma aristocracia do saber que defendia as suas teorias mediante a ignorância do povo. O segundo grupo, chamado por Hadot de “democratas do saber”, era formado por sofistas que

⁶⁴ HADOT, Pierre. “*O que é a filosofia antiga?*” 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pag. 52 e 53.

vendiam o saber para todos aqueles que pudessem pagar pelos seus serviços. A imagem dessa nova concepção, que foi estabelecida por Sócrates, surge do contraste desses dois grupos, pois o saber para o filósofo não se define como um conjunto de teorias que são formuladas, ou que poderiam ser vendidas ao público como um produto qualquer. Pelo contrário, como podemos ver no início do “Banquete”⁶⁵ o saber não é algo que escorre do recipiente mais cheio para o vazio, “*como a água que escorre pelo fio de lã entre dois copos*”⁶⁶. Logo, não pode haver transferência de conteúdo. Para o filósofo, o conhecimento não pode ser transmitido nem pelo diálogo, nem pela escrita, ou muito menos vendido como um objeto fabricado, pois ele não é em hipótese algum um objeto palpável que possa ser captado⁶⁷ ou copiado⁶⁸. O segredo do seu inovador método filosófico reside no fato de recusar radicalmente a concepção de conhecimento que vigorava entre esses dois grupos na Grécia. Ao invés de defender uma teoria, ou responder questões, como faziam os sofistas, o seu método consiste em interrogar todas as pessoas que presumem saber alguma coisa. Segundo o helenista, o filósofo sempre defendeu que nunca teve um conteúdo teórico específico que pudesse ser ensinado aos outros. E esse traço peculiar da sua personalidade era visto por muitos como uma estratégia, uma sutil artimanha, que era conhecida na antiguidade como a “ironia socrática”, que tinha por objetivo simular ser ignorante e fingir aprender algo do seu interlocutor no intuito de levá-lo a descobrir, por si mesmo, que não conhece nada daquilo que imaginava saber antes. E essa simulação era necessária para demonstrar que a sua atitude filosófica não estava fundamentada em nenhuma teoria, pois a sua maior virtude era saber que nada sabe. Poderíamos por outros caminhos demonstrar que essa sua postura era fundamentada por uma crença radical no “não saber” poderia soar quase como um dogmatismo, mas isso nos desviaria demais do propósito do nosso trabalho. De todo modo, essa sua nova elaboração do saber nasce, como apontamos anteriormente, da desconstrução radical da concepção de saber tradicional que vigorava na Grécia. Esse aspecto negativo do saber tinha como propósito levar o

⁶⁵ (174 d – 175 d)

⁶⁶ Essa bela imagem descrita por Platão no início do *Banquete* representa a “purificação” (κάθαρσις/ katharsis) da água que é uma alusão à purificação da alma pelo saber.

⁶⁷ Talvez esse seja o motivo pelo qual o filósofo não tenha escrito nenhum livro.

⁶⁸ Veremos posteriormente o reflexo dessa postura no pensamento de Platão no momento que falarmos sobre a crítica que ele faz à escrita no “*Fedro*” e na “*Carta Sétima*”.

interlocutor ao estado de “*aporia*”⁶⁹, e isso acontecia a partir do momento que se estabelecia um “diálogo” levantando questões que ajudavam a orientar os jovens a parir a verdade de saber que “nada sabe”. O filósofo - como podemos ver no *Teeteto* (149 a) - considerava-se um parteiro por conduzir a operação espiritual necessária para libertar a alma que estava aprisionada pela ignorância, que estava disfarçada de uma falsa noção de saber que era vendida pelos sofistas.

E a partir do que foi dito, podemos deduzir que para Sócrates a verdadeira sabedoria encontra-se na alma de cada um de nós, e esse é um dos motivos pelo qual não pode haver transferência de conteúdo. A máxima “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauton*), que foi encontrada no templo de Apolo em Delfos⁷⁰, era um preceito utilizado pelo filósofo⁷¹ que lhe sinalizava, em primeiro lugar, a direção para onde deveríamos caminhar para encontrarmos o “Bem” e a “Justiça”. E essa atitude, que determinou a sua ética, estava marcada pela profunda preocupação em seguir a orientação do deus Apolo como condição “*sine qua non*” para alcance da plenitude humana (*eudaimonia*). E esse exame da alma, para muitos scholars⁷², marcou profundamente a atitude filosófica do seu discípulo Platão. No *Mênon*, diálogo considerado como o início da fase intermediária⁷³ do filósofo, aparece uma das questões mais polêmicas do pensamento socrático-

⁶⁹ Aporia (ἀπορία vem de ἄπορος /aporos), sem passagem, a palavra é formada com alfa privativo “ἄ” (“a-”) + πόρος (poros, “passagem”). Esse termo também tem o sentido de “perplexidade”. Para mais vide Liddell & Scott's Greek-English Lexicon e PEREIRA, Isidro. “*Dicionário Grego-Português e Português-Grego*”. Braga (Port.): Livraria-Editora Apostolado da Imprensa, 1998.

⁷⁰ Ver Pausanias, “*Description of Greece*”. Translated by Jones, W. H. S. and Omerod, H. A. Loeb Classical Library. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918. (10.24.1).

⁷¹ Podemos encontrar essa máxima em seis diálogos de Platão, a saber: Cármides (164 d), Protágoras (343B), Fedro (229 E), Filebo (48 C), Leis (II. 923 A), Alcibiades I (124A, 129A, 132C).

⁷² Ver o interessante artigo: “*The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato*”. [With Special Reference to Pindar, Fragment 131] from ADAM, J. “*The Vitality of Platonism and Other Essays*”. By James Adam, Late Fellow and Senior Tutor of Emmanuel College, Cambridge. Edited by his wife, Adela Marion Adam. Cambridge: At the University Press, 1911.

⁷³ A professora Maura Iglesias, na sua apresentação da tradução do diálogo, ressalta o emprego da ordenação cronológica dos diálogos de Platão a partir do método estilométrico. Essa ordenação é dividida em três grupos de diálogos: 1) iniciais (conhecidos como diálogos da juventude ou socráticos), 2) intermediários (fase adulta ou maturidade) e 3) últimos (fase final ou velhice). Como foi dito anteriormente, o lugar do *Mênon* é no início da fase intermediária. Segundo a professora Maura, ele ocuparia uma oposição entre os diálogos socráticos, que normalmente são considerados como veiculados ao pensamento do Sócrates histórico, e os mais importantes diálogos de Platão, como a *República*, que representam o pensamento da maturidade do filósofo, e que marca a distanciamento do pensamento de Sócrates. Para mais informações: PLATÃO, “*Mênon*”. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2001.

platônico⁷⁴: a tese da reminiscência da alma. Essa teoria consiste em afirmar que o conhecimento nada mais é do que uma recordação de uma visão que a alma teve em uma vida anterior. Ou seja, é preciso direcionar a nossa atenção para a parte “divina” (*athanatoi*) que habita em cada um de nós⁷⁵. Aliás, o próprio Platão afirma a dificuldade de falar sobre a natureza da alma humana. De qualquer modo, no *Timeu* (72 d) ele apresenta uma hipótese que defende que a alma é formada por duas partes: uma divina e a outra mortal. No *Fedro* (246 a) podemos encontrar uma das passagens mais importantes onde o filósofo discorre sobre essa questão, como veremos a seguir em detalhe:

“Sobre a sua natureza, teremos de dizer o seguinte: o que, realmente, ela seja é assunto de todo o ponto divino, que exigirá largas explanações; mas, irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados. Deste modo é que devemos expressar-nos: assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e do seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compostos. Inicialmente, no nosso caso o cocheiro dirige uma parelha desigual; depois, um dos cavalos, da parelha é belo e nobre e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é contrário disso, tanto em si mesmo, como por sua origem. Essa a razão de ser entre nós tarefa difícilima a direção das rédeas. De onde vem ser denominado mortal e imortal o que tem vida, é o que procurarei explicar. Sempre é a alma toda que dirige o que não tem alma, e, percorrendo a totalidade do universo, assume formas diferentes, de acordo com os lugares. Quando é perfeita e alada, caminha nas alturas e governa o mundo em universal. Vindo a perder as asas, é arrastada até bater em alguma coisa sólida, onde fixa a moradia e se apossa de um corpo de terra, que pareça mover-se por si mesmo, em virtude da força própria da alma. Essa composição tem o nome de animal, a alma e o corpo ajustadas entre si, e é designada como mortal. A imortal não pode ser compreendida racionalmente; porém, dado que não vejamos ou compreendamos cabalmente nenhuma divindade, imaginamo-la como um ser imortal dotado de alma e de corpo, unidos naturalmente pela eternidade. Mas tudo isso será como Deus quiser e permitir que nos expresemos.”

Há diversos pontos que saltam aos nossos olhos quando lemos essa passagem. Podemos notar nesse relato, entre outras coisas, o imenso cuidado de

⁷⁴ Há uma grande polêmica em saber com exatidão se essa é uma teoria socrática ou platônica. O próprio diálogo fomenta essa polêmica, pois na primeira parte ele parece estar associado ao grupo de diálogos socráticos que estariam refletindo o Sócrates histórico, pois eles eram tipicamente marcados por uma busca de alguma definição e pelo final aporético. Mas, na segunda parte do *Mênon*, há uma intenção de ultrapassar a aporia sobre a definição da virtude, e introdução de uma nova questão aporética sobre a possibilidade da aquisição do conhecimento. E é nesse ponto que muitos especialistas tentam mostrar que há elementos que não estão associados ao pensamento do Sócrates histórico. Para mais informações veja a introdução da professora Maura Iglesias sobre a tradução do *Mênon*.

⁷⁵ *Fedro* (245 d – 246 a) PLATÃO. “*Fedro*”, em *Diálogos* vol. V; tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

Platão ao argumentar sobre um dos maiores problemas para o pensamento humano. E é por isso que ele mesmo destaca a importância de falar sobre a alma utilizando recursos poéticos, pois como é demonstrado nessa passagem, o linguajar humano é pobre por ter recursos bem limitados⁷⁶. Isso nos leva a inferir que o filósofo não apenas reconhece a precariedade da nossa linguagem, mas também aponta para a necessidade de ultrapassar esse limite imposto por essa deficiência natural no intuito de ilustrar algo de âmbito irracional (*álogos*) que escapa do domínio da nossa inteligência. E isso somente pode ser alcançado através de um “*desvio*”⁷⁷ da razão, que é denominado por ele mesmo de “*raciocínio bastardo*”⁷⁸ (*met anaesthesias hapton logismo tini notho*). Aliás, para Platão somente o filósofo tem o poder de romper esse limite:

“Daí, justificar-se ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado.”⁷⁹

No início desse presente capítulo⁸⁰ chamamos a atenção para o fato de Cornford afirmar a influência da religião sobre a Filosofia (CORNFORD, 1912). A partir dessa última passagem percebemos claramente que o helenista tem boas razões para sustentar tal tese, pois é inegável o “diálogo” entre o orfismo e a Filosofia. Todavia, não podemos determinar a cronologia exata entre essas duas

⁷⁶ Para mais informações sobre esse ponto, indicamos a leitura do primeiro capítulo desse presente trabalho. No começo do capítulo I, intitulado o “Drama da linguagem”, nós ressaltamos a grande dificuldade do homem grego em relação ao desenvolvimento da linguagem. A força da Literatura grega surge exatamente a partir do reconhecimento do homem dos seus limites ao tentar estabelecer o “diálogo”, primeiramente consigo mesmo, e depois com o outro. Algo muito similar ao que aconteceu na Filosofia com o caso do Sócrates.

⁷⁷ Esse raciocínio bastardo soa muito similar à ideia de desvio (*clinâmen*), que é o nome do termo em latim que o filósofo e poeta Lucrecio designou ao desvio imprevisível de átomos, na doutrina atomista de Epicuro. Seguindo o raciocínio de Lucrecio, o desvio imprevisível acontece “em nenhum lugar ou tempo fixo”: Quando átomos se movem para baixo através do vazio pelo seu próprio peso, eles desviam um pouco no espaço em um tempo completamente incerto e em lugares incertos, apenas o suficiente para que você pudesse dizer que seu movimento mudou. Mas se eles não tivessem o hábito de se desviar, todos eles cairiam direto através das profundezas do vazio, como gotas de chuva, e nenhum choque aconteceria, nem qualquer golpe ser produzido entre os átomos. Nesse caso, a natureza nunca teria produzido nada. Esta indeterminação, de acordo com Lucrecio, fornece a “liberdade necessária” para que todas as coisas vivas possam surgir no mundo. Para mais informações ver: Lucretius, “*De Rerum Natura*”. With an English translation by W.H.D. Rouse. Revised with new text, introduction, notes, and index by Martin Ferguson Smith. (Loeb Classical Library). London: Heinemann, 1975. ii (216-224).

⁷⁸ *Timeu* (52 b).

⁷⁹ *Fedro* (249 c - d).

⁸⁰ Página 15.

expressões culturais. Como foi ressaltado por nós anteriormente⁸¹, é inegável o fato de que esse culto gerou uma profunda revolução na cultura grega. Os órficos tinham uma grande preocupação com o cuidado da alma. E é a partir desse ponto que podemos estabelecer uma relação entre o pensamento de Sócrates e Platão.⁸² Em diversos momentos da extensa obra do seu maior discípulo encontramos pistas que corroboram a nossa suspeita. E um dos diálogos onde essa formulação está muito presente é o “*Fédon*”. Coincidentemente, esse livro narra os últimos momentos de vida do filósofo, e discorre, entre outras coisas, sobre a imortalidade da alma. Após seu julgamento⁸³, antes de cumprir a sua sentença de morte, Sócrates declara uma fórmula muito conhecida dos adeptos dos mistérios órficos, que diz que todos os seres humanos estão dentro de uma prisão. Mais adiante⁸⁴, ele afirma ainda que a única ocupação para aqueles que se dedicam à filosofia é a preparação para morte. Essas duas importantes idéias estão associadas à religião órfica. Apesar disso, não podemos saber com exatidão até que ponto essas idéias influenciaram a Filosofia ou vice-versa. Há registros que demonstram, por exemplo, a inclusão de várias teorias cosmogônicas de pensadores como Anaximandro e Heráclito⁸⁵. Aliás, esse último pré-socrático é citado no papiro de Derveni, e isso é considerado por alguns especialistas como prova da influência da Filosofia sobre o orfismo.⁸⁶ De qualquer modo, esses fragmentos oriundos da literatura órfica são de extrema importância para estudar a evolução do pensamento antigo. Um dos temas discutidos nessa doxografia, e que desperta o interesse de diversos pesquisadores, são as teorias relativas ao trajeto da alma após a morte, pois essa é uma questão que atravessou as diferentes esferas da cultura helênica.

Para a maioria dos homens a morte é encarada com muito medo, como algo negativo, um mal. Mas, eis que surge a questão: como poderíamos temer algo que desconhecemos? A maioria teme porque alimenta a crença de que ela seja o maior

⁸¹ Página 17.

⁸² Ver o artigo “*Doctrina socrática del alma*” de Burnet, J. – Taylor, A. E: “*Varia Socratica*”, pres. y trad. A. G. Robledo, México, ed. UNAM, 1990.

⁸³ *Fédon* (62 b)

⁸⁴ *Ibidem* (64 a)

⁸⁵ GAZZINELLI, GABRIELA (Org. e trad.) “*Fragmentos órficos*”. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, pag 12 e 13.

⁸⁶ *Ibidem* papiro de Derveni, col. IV. 5-8.

de todos os nossos males. Aliás, esse mesmo problema reaparece três séculos depois com o filósofo poeta Lucrécio em Roma⁸⁷. O discípulo de Epicuro defendia que era necessário expurgar esse sentimento porque isso alimentava uma inútil e exagerada crença nos deuses, que foi meticulosamente construída por alguns homens no intuito de manipular o povo, tornando-os submissos em um regime de medo para fins políticos. Lucrécio defende em seu poema que o homem precisa destruir esse mal que lhe apavora, pois é um fantasma criado por sua imaginação que se sustenta sobre o alicerce da ignorância. Por uma perspectiva um pouco diferente, Sócrates defendia essa mesma posição. Porém, para ele a morte era um bem, um prelúdio para a plenitude suprema. Diferentemente de como pensava Lucrécio, para ele a alma é imortal e a morte era desejada para se unir aos deuses. Para isso, se faz necessário que cada homem viva da melhor maneira possível na sua curta existência.

Esse caminho ético que foi tomado pelo orfismo, e que influenciou o pensamento socrático-platônico, segundo o professor Robin (ROBIN, 1947), foi essencial para a formação de uma base sólida de uma nova organização social que tinha por finalidade uma solidariedade mútua que surge a partir da única certeza que todos os homens compartilham nessa vida: a fatalidade da morte. Essa verdade que aterroriza a maioria dos homens é o fundamento que determina a origem do orfismo. Para seus adeptos, o mal que paira sobre a sociedade humana é a mesma que possibilita a sua existência. Na mitologia grega (BRANDÃO, 1995), os homens nasceram a partir de um crime cometido pelo titãs contra Dioniso⁸⁸. Algo similar aconteceu com Orfeu, pois esse também foi esquartejado pelas bacantes logo após atravessar o Hades em busca da sua Eurídice. A beleza da sua música, que era alimentada por sua tristeza, teria comovido os deuses, e por isso, ele teve a oportunidade única de atravessar o submundo, um lugar onde nenhum mortal tinha pisado antes. Depois de ter ultrapassado diversos obstáculos no mundo inferior, o músico chega finalmente ao trono de Hades. Segundo algumas narrativas do mesmo mito, o grande rei dos mortos, ao se deparar com um mortal dentro do seu reino, ficou profundamente irritado com a tamanha

⁸⁷ LUCRETIUS, “*De Rerum Natura*”. With an English translation by W.H.D. Rouse. Revised with new text, introduction, notes, and index by Martin Ferguson Smith. (Loeb Classical Library). London: Heinemann, 1975.

⁸⁸ BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega. Petrópolis: Vozes, 1995.

petulância de um homem. Mas, ao ouvir o canto de lamento de Orfeu, o grande rei ficou tão comovido que teria derramado lágrimas de ferro. A sua rainha, a deusa Perséfone, que também ficou impressionada com a sua imensa tristeza, teria persuadido Hades no intuito de permitir que o poeta pudesse resgatar a sua Eurídice. Hades atende ao pedido de sua esposa, mas estabelece uma única condição para que possa ser consumado o resgate: para que o poeta possa reencontrar o seu grande amor é necessário que ele não olhasse para ela até o momento em que os dois estivessem sob a luz do sol. Mas, por uma infelicidade⁸⁹ do poeta, ele hesita e olha para trás bem no momento em que quase estavam saindo da caverna. E com isso, ele desobedece à única ordem divina, e conseqüentemente, perde de modo definitivo a chance de reencontrar a sua amada Eurídice.

Essa, sem dúvida alguma, é uma das histórias mais trágicas de toda a mitologia grega. Ao nos deparar com a imagem desse mito somos afetados pelos mesmos sentimentos de “compaixão e de “temor” (*eleos e phobos*), que são apontados por Aristóteles como responsáveis por provocar a “purificação” (*katharsis*) na alma. A encenação das tragédias em um espetáculo teatral tende a buscar o mesmo efeito alcançado pelos ritos e libações que eram praticados pelos adeptos do orfismo na antiguidade. E não por acaso, o próprio Aristóteles relaciona o surgimento da tragédia aos rituais dionisíacos⁹⁰. Os órfãos de Orfeu vêem em seu ídolo o sacrifício daquele herói que desafiou as leis da natureza (*physis*) no intuito de desvendar o segredo da morte. E é por essa via que se opera uma reunião entre os mistérios órficos e ritos dionisíacos. Aliás, Dioniso é também considerado pelos antigos como a divindade que representa a fecundidade e a renovação na mitologia grega. Todos esses rituais místicos buscam, pelo intermédio de uma crença desenfreada, uma transfiguração, uma renovação. E é nessa aliança que podemos encontrar algo comum que perpassa a religião, teatro e a Filosofia. Como foi pontuado por nós anteriormente, isso se dá através da herança de um mal que aflige os homens, mas que é remediada por uma espécie de alento para cada indivíduo contra essa lei natural (*physis*) que é temida por

⁸⁹ É por esse motivo que Fedro afirma no *Banquete* (179 d) que Orfeu foi um amante covarde.

⁹⁰ (*Poet.* 1449 a) .Para mais informações sobre essa questão ver também a introdução na página 3.

todos os seres humanos, a sombra (*skíá*) da morte (*Thánatos*)⁹¹. E aqui, mais uma vez, nos deparamos com a mesma questão que permeia o diálogo *Fédon* de Platão, e em diversas tragédias⁹²: no momento que pensamos sobre a morte, somos simultaneamente impulsionados a refletir também sobre qual é o melhor modo de vida que cada um de nós precisa escolher para alcançarmos a plenitude humana (*eudaimonía*). E seguindo essa mesma linha de pensamento, o professor Leon Robin apresenta, em seu estudo sobre a moral, uma interessante reflexão sobre esse ponto que nos ajudar a entender essa difícil questão:

“Com efeito, um sentimento profundo anima o iniciado: como claramente demonstra o Fédon, ele tem consciência de se desprender do sensível, de assim libertar, fora do cárcere do corpo, um princípio que possui a sua atividade própria e ao qual ele deve, não apenas a vida, mas também o pensamento e a consciência do mesmo. Mais do que sopro de vida, a alma é um poder espiritual. Como consequência de ordem prática, doravante só ao corpo será atribuída a mácula original: mortificando-o com abstinências, poremos em liberdade o que em nós há de divino. A redenção da alma dependerá do esforço que ela haja feito, no sentido de reduzir, tanto quanto possível, a sua união com o corpo. As expiações impostas ao corpo são, por outro lado, uma purificação, atendendo a que a alma é em nós aquilo que, por divino, é naturalmente puro. Torna-se necessário, pois, que a morte a não atinja, efeito, contudo, inevitável da mácula originária. Assim, o participante dos mistérios ou dos cultos órficos, libertando a sua alma da tirania do corpo, esforça-se por retirá-la da roda das gerações, desse ciclo de reencarnações, de que ela se não evadirá definitivamente senão depois de ter conseguido, ao longo de sucessivas existências, purificar-se por completo. A alma juntar-se-á, então, às daqueles que já o alcançaram – os santos e os puros – no paraíso que é a sua morada, pois a espiritualização progressiva está ligada à promessa de uma beatitude sem fim. O que se revela nessa mística é, em suma, um ideal de pureza ou de santidade e a consciência fortemente precisa de um mérito pessoal relativamente a esse ideal.”⁹³

A partir do que foi dito pelo professor Robin nessa passagem, podemos inferir que nesse processo vemos também se instaurar, concomitantemente, outra crença que ajuda a fomentar o padrão de personalidade moral exigido dentro dessa nova organização social na Grécia. E ela se define na existência de um tribunal divino que acontece após a morte de cada indivíduo, onde será julgada, por um deus infinitamente “sábio” e “justo”, apenas a conduta moral de cada homem. Após o julgamento, ele será recompensado por suas boas ações e castigado por seus

⁹¹ Na mitologia grega o deus Thánatos (Θάνατος) é a personificação da morte. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1995; e também: HESÍODO. “*Teogonia - A Origem dos Deuses*”. Tradução e introdução do professor Jaa Torrano. 3ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 1995. (211-225).

⁹² Um exemplo de tragédia que reflete bem essa ideia é o drama vivido pela personagem de Antígona de Sófocles. Vide: Sophocles. “*Antigone; The Women of Trachis; Philoctetes; Oedipus at Colonus*”. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. The Loeb Classical Library 21. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

⁹³ ROBIN, Leon. “*La Morale Antique*”, Paris, PUF, 1947. Pag.15.

“desvios”. E essa crença é considerada pelo scholar Jules Simon como “*uma cadeia indissolúvel que une a lei moral e a imortalidade, nem um desses dogmas pode perecer sem causar a ruína do outro*”⁹⁴. Aliás, Platão descreve essa lei divina no diálogo *Górgias*⁹⁵ de modo minucioso, como veremos a seguir:

“Sócrates — “Então ouve, como se diz, uma bela história, que decerto tomarás como fábula, segundo penso, mas que eu digo ser verdadeira, pois insisto em que é a pura verdade tudo o que nela se contém. Conforme Homero nos relata, Zeus, Posido e Plutão dividiram entre si o poder que tinham recebido do pai. Ora, no tempo de Crono havia uma lei relativa aos homens, que sempre vigorou e que ainda se conserva entre os deuses, a saber: que o homem que houvesse passado a vida com justiça e santidade, depois de morto iria para a Ilha dos Bem-aventurados, onde permaneceria livre do mal, em completa felicidade, e que, pelo contrário, quem tivesse vivido impiamente e sem justiça, iria para o cárcere da punição e da pena, a que dão o nome de Tártaro. No tempo de Crono, e mesmo depois, no começo do reinado de Zeus, os juizes eram vivos e julgavam aos vivos no próprio dia em que deveriam morrer. Esse o motivo de ser o julgamento cheio de falhas; por isso, Plutão e os zeladores da Ilha dos Bem-aventurados foram a Zeus e lhe comunicaram que para ambos os lugares chegavam homens de todo em todo indignos. Então Zeus lhes falou: Vou remediar tal inconveniente. As sentenças, realmente, têm sido mal dadas, porque as pessoas são julgadas com vestes, uma vez que ainda estão vivas. Desse modo, continuou, muitos homens de alma ruim são adornados de belos corpos, posição e riqueza, aparecendo por ocasião do julgamento infinitas testemunhas que afirmam terem eles vivido com justiça. Nessas circunstâncias os juizes ficam perturbados, tanto mais que eles também julgam vestidos, servindo-lhes de véu para a alma os olhos, os ouvidos e todo o corpo. Tudo isso atua como empecilho, tanto as suas próprias vestimentas como as dos que vão ser julgados. Em primeiro lugar, disse ele, será preciso tirar dos homens o conhecimento da morte, pois presentemente eles têm notícia dela com antecedência; nesse sentido, já foram dadas instruções a Prometeu. Em segundo lugar, passarão a ser julgados desprovidos de tudo, a saber, só depois de mortos.”⁹⁶

É importante ressaltar que essa é uma lei que não estava prescrita no código da polis, pois ela é estritamente relativa ao indivíduo, e não à família⁹⁷. Logo, esta

⁹⁴ J. Simon, “*Du devoir*”, pág. 444, citado por Henry Pully, “*L’âme existe*”, 2ª. P. “*L’âme est immortelle*”, 3ª Ed., Paris, 1916, pag.44.

⁹⁵ *Górgias* (523 a-b).

⁹⁶ PLATÃO. “*Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão*”. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universitária UFPA, 2002.

⁹⁷ A legislação da polis grega, tendo como base principal a polis ateniense, tem como estrutura básica três pontos: 1) casa (oἶκος/oikos) e o seu contexto doméstico, tais como herança, divórcio, casamento, adoção, delitos sexuais, status individual. 2) Ágora - assembléia (ἀγορά / ágora) concerne às leis que ajudavam a organizar as relações entre os cidadãos, e de quadros normativos e restrições impostas à sua atividade referentes aos negócios, cunhagens e vendas. 3) Na cidade (πόλις / polis) este último ponto é bem mais extenso, pois incluem-se aí uma vasta gama de diversos outros assuntos que perpassam as outras esferas citadas anteriormente. Basicamente destacamos a concessão de honras aos mortos na guerra, processos legislativos, limpeza dos espaços públicos, processos judiciais, ações contra condutas que poderiam ameaçar a estabilidade social da polis (prostituição masculina, roubo, hýbris e etc.), ainda assuntos referentes à colonização de outras cidades, regime de propriedade e regulamentação de dívidas. Curiosamente, essa divisão, entre essas esferas jurídicas, corresponde às mesmas que Platão apresenta no diálogo Timeu. Notem que não encontramos nenhum ponto que fizesse referência a um estatuto de âmbito religioso. Isso demonstra a laicidade da polis grega. Para mais informações sobre esse tema,

lei não pertence ao âmbito jurídico da legislação interna da polis que foi estabelecida pelos cidadãos livres na Grécia. Essa é uma lei “não escrita” (*ágraphos nómos*), “natural” (*physis*), “eterna” (*aionios*) e divina (*theikos*)⁹⁸. Isto é, uma legislação que é superior e que antecede a qualquer convenção humana. Essa é a lei que Antígona de Sófocles⁹⁹ evoca diante do tirano Creonte para justificar o seu ato de conceder ao seu irmão os devidos rituais fúnebres. Polinices foi assassinado em combate por Éteocles quando estava disputando o controle político da cidade de Tebas. Independentemente do crime que fosse cometido, qualquer grego tinha o direito de prestar as últimas honras para seu familiar que fosse surpreendido, em qualquer circunstância, pela fatalidade da morte. E é exatamente isso que a filha de Édipo clama aos ouvidos do tirano, como veremos a seguir:

“Creonte: - E ousaste, então, tripudiar sobre estas leis? Antígona: - É que essa não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mais imutáveis dos deuses. Porque esses não são nem de agora e nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. Por causa das tuas leis, não queria eu ser castigada perante os deuses, por ter temido a decisão de um homem. Eu já sabia que havia de morrer um dia – como havia de ignorá-lo? -, mesmo que não tivesses proclamado esse édito. E, se morrer antes do tempo, direi que isso é uma vantagem. Quem vive no meio de tantas calamidades, como eu, como não há de considerar a morte como um benefício? E assim, é dor que nada vale tocar-me este destino. Se eu sofresse que o cadáver do filho do morto da minha mãe ficasse insepulto, doer-me-ia. Isto, porém, não me causa dor. E se agora te parecer que cometi um ato de loucura, talvez louco seja aquele que como tal me condena.”¹⁰⁰

Nessa última passagem, entre diversas outras coisas, podemos notar o imenso respeito que o grego tinha em relação aos ritos de passagem que conduziam alma para o outro mundo. E isso parece ter uma origem muito mais antiga, pois Antígona menciona que essa era uma lei que não tinha sido promulgada por Zeus, ou pela justiça que coabita com os deuses infernais. Nem mesmo eles tinham estabelecido tais leis para os homens. Ou seja, o poeta Sófocles parece aludir para algo extremamente primitivo dentro da cultura grega. O professor Adams acrescenta, em seu artigo - sobre “*A doutrina celestial da alma de Píndaro a*

recomendamos a leitura do interessantíssimo livro do professor Arnaotoglou. ARNAOUTOGLU, Ilias. “*Leis da Grécia antiga*”. Trad. Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Carnelós. Rev. Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odisseus Editora Ltda. 2003.

⁹⁸ Ver página 14.

⁹⁹ Sófocles, “Antígona” (450).

¹⁰⁰ Tradução: SÓFOCLES, “*Antígona*”. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Platão”¹⁰¹ - que é possível encontramos ecos da doutrina órfica em diversos momentos da literatura grega. Nesse seu artigo, em questão, ele apresenta como o pensamento órfico sobre a doutrina da alma influenciou a concepção de um mundo futuro que podemos encontrar na poesia de Píndaro. Sendo esse fragmento considerado pelo especialista como um dos mais antigos documentos que provam a origem primitiva dessa religião.¹⁰² Além disso, a partir de outros fragmentos de pensadores pré-socráticos como Empédocles, podemos rastrear a progressão intelectual que essa crença despertou no desenvolvimento da Poesia, Filosofia e Religião. É necessário pontuar ainda, como lembrou bem o professor Burnet (BURNET, 1916), que os órficos parecem terem sido os primeiros que deram mais valor à alma. Caso raro, quando se compara esse fato com a religião tradicional que vigorava na Grécia.

No diálogo *Fédon*¹⁰³ Platão, por intermédio de Sócrates, analisa a distinção entre a alma e o corpo, e depois dessa comparação o filósofo infere que ela é “divina” e “imortal”. E é por essa razão que a alma deve governar o corpo. É interessante notar como essa hipótese está bem afinada com a “teoria das idéias”¹⁰⁴, pois, segundo Cherniss¹⁰⁵, essa teoria tinha por finalidade responder contradições do campo ético, epistemológico e ontológico do pensamento antigo. A partir disso, o filósofo teria achado necessário encontrar uma única via que pudesse dar conta de todos os problemas que eram discutidos por diversas escolas naquele período. E é por isso que Cherniss argumenta que Platão teria iniciado a construção da sua tese a partir dos problemas éticos levantados por Sócrates nos primeiros diálogos. O corpo, por exemplo, pode ser utilizado como uma metáfora da multiplicidade e das transformações que representaria a imagem do mundo sensível. A inquietude, as paixões e o desespero não permitem que ela possa se desvencilhar das correntes do mundo dos mortais. Todos os prazeres e dores são como pregos cravados no corpo que faz a alma tomar as suas decisões a partir dessa tensão que nunca cessa, e que tem o poder de criar uma perversão que

¹⁰¹ Ver nota 72.

¹⁰² Píndaro, fragmento 131.

¹⁰³ *Fédon* (80 a –b).

¹⁰⁴ Cherniss, H. F. “*A economia filosófica da teoria das idéias*”. O que nos faz pensar, 2, 2, pp.109-18.1990.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

subordina a alma à tirania dos desejos do corpo.¹⁰⁶ O “diálogo” entre o prazer e a dor é o que gera sofrimento da alma quando aprisionada ao seu cárcere. Enquanto ela estiver sufocada na multiplicidade de desejos e corrupções - que ocasionam inúmeras guerras - será impossível encontrar o caminho para “verdade” (*aletheia*). Mesmo quando alcançamos alguma tranquilidade, em algum momento de nossas vidas, somos invadidos por essas forças intrusas que impedem que possamos nos dedicar integralmente ao ato de reflexão. Logo, Sócrates afirma que o pensamento só está realmente livre quando se distancia do seu algoz, o corpo. Tendo dito isso, vemos aqui a Filosofia torna-se um exercício para a morte a partir de um fundamento ético que estabelece uma série de normas que precisam ser respeitadas por todos aqueles que queiram encontrar o caminho da Justiça e da verdade¹⁰⁷.

Nesse presente capítulo falamos sobre a grande revolução que o orfismo propiciou dentro de diversos níveis da cultura grega, e, sobretudo na obra platônica. A nossa intenção era estabelecer um feixe de luz sobre o ponto de relação entre essa antiga prática religiosa, a poesia trágica e as teorias filosóficas socrático/platônica que desdobraram em um modelo de fundamentação ético que foi essencial para a proposta política desenvolvida pelo filósofo nas “Leis” e na “República”. E por último, gostaríamos de apontar outra linha de investigação possível dentro dessas questões que pairam ao redor da origem do orfismo. Como foi notado anteriormente pelo scholar James Adam¹⁰⁸, a literatura órfica estabeleceu diálogo com diversas expressões da cultura grega. E partindo desse pressuposto, podemos encontrar esses ecos em diversas tragédias na antiguidade.

Há um ponto muito pertinente que sobressai aos nossos olhos quando pensamos sobre a relação das tragédias e a construção dramática da personagem de Sócrates nos diálogos platônicos. Em *Antígona*, por exemplo, o poeta Sófocles levanta o questionamento - que trataremos com mais detalhes no próximo capítulo - da oposição de forças que marca o “*drama*” da existência humana. Se olharmos

¹⁰⁶ Fédon (83 d).

¹⁰⁷ *Fédon* (82 c).

¹⁰⁸ Vide página 32.

com mais atenção veremos que essa passagem, que citamos anteriormente¹⁰⁹, é muito similar com o momento em que Sócrates, diante dos seus juízes na ágora, parece desafiar o tribunal ao dizer que respeita as leis humanas, mas ele obedece a uma lei “superior” que lhe orienta na sua investigação filosófica. Independentemente do caráter irônico, que muitos especialistas apontam nessa ocasião, podemos notar também o total desdém do filósofo pelo julgamento, e pela sua própria vida. O mais surpreendente é o fato de Sócrates justificar a sua atitude, assim como fizera Antígona, em nome de uma lei superior e divina que ele estabelece como algo mais importante do que a legislação dos homens¹¹⁰:

“Portanto, mesmo que agora me dispensásseis, desatendendo ao parecer de Ânito, segundo o qual, antes do mais, ou eu não devia ter vindo aqui, ou, já que vim, é impossível deixar de condenar à morte, asseverando ele que, se eu lograr absolvição, todos os vossos filhos, pondo em prática os ensinamentos de Sócrates, estarão inteiramente corrompidos; mesmo que, apesar disso, me dissésseis: Sócrates, por ora não atenderemos a Ânito e te deixamos ir, mas com a condição de abandonares essa investigação e a filosofia; se fores apanhado nessa prática, morrerás; mesmo, repito, que me dispensásseis com essa condição, eu vos responderia: atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda a ocasião àquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costumo: meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? E se algum de vós redargüir que se importa, não me irei embora deixando-o, mas hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos. É o que hei de fazer a quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos por sangue. Tais são as ordens que o deus me deu, ficai certos. E eu acredito que jamais aconteceu à cidade maior bem que minha obediência ao deus.”¹¹¹

O poeta, assim como filósofo, apresenta de modo exemplar a atmosfera de crise entre a legislação humana e divina que se instaurou dentro da sociedade grega. Essa polêmica - como veremos no próximo capítulo - foi importante para desenvolver diversas teorias entre os intelectuais que exerceram decisivamente influência na área da educação, ética e política entre o século IV e V em Atenas.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Esse desprezo pela lei humana aparece no diálogo “*Político*” (294 a – d). No próximo capítulo voltaremos a essa questão.

¹¹¹ Apologia (29 c – 30) PLATÃO. “*Defesa de Sócrates*” (trad. J. Bruna) em Pensadores nº2 Sócrates, São Paulo, Abril, 1973.

Nesse caso, vimos também como uma questão religiosa deslocou-se para um problema filosófico e ético. Os “deuses”, nesse sentido, eram utilizados como arquétipos para justificar uma posição moral, conceitual e até mesmo de processos mentais, como ressaltou Robin¹¹². Os deuses Dioniso e Apolo, por exemplo, representam duas direções significativas do espírito grego: o primeiro é a imagem da desmedida (*hýbris*), do descontrole, o sair de si. O segundo representa a imagem da razão e da prudência. Aliás, esse último é o modelo de religião escolhido pela aristocracia para representar a pólis, como foi pontuado por nós anteriormente¹¹³. Essa força devastadora que foi banida da cidade se confunde com a própria origem do orfismo e do Teatro. Todavia, essa é a divindade que produz o deslocamento do “êxtase” (*ekstasis*), do “delírio” (*mania*) e “entusiasmo” (*enthousiasmos*). Que tem o poder de fazer o indivíduo deslocar-se de si mesmo para dialogar com “Deus”. É interessante ver como Platão no *Fedro*¹¹⁴ reconhece a importância desse estado psíquico, tanto para criação poética, como para o ato de filosofar, e, sobretudo para a “purificação” (*katharsis*) da nossa alma¹¹⁵. Ao falar sobre os diversos tipos de delírios¹¹⁶ (*manias*), ele estabelece uma relação harmônica entre essas duas divindades que desempenham importantes funções dentro da psicologia platônica. O filósofo parece reconhecer a necessidade de alguns momentos de fuga (*ekstasis*) para o homem que vive carregado pelo peso da sua existência nesse mundo. E sobre esse ponto Robin acrescenta:

“Para que o homem antigo, severamente reprimido num conformismo estreito, se torne capaz de evadir-se desse estado e de sentir, para além dele, alguma força que ainda o vincule a obrigações, há a necessidade, com efeito, e segundo parece, que a intensidade de tal sentimento seja levada ao paroxismo por um conjunto sistemático de métodos de exaltação. A angústia é o princípio desse conjunto, mas o esgotamento que se lhe segue desemboca numa tranqüila beatitude. É assim que, segundo Aristóteles, a tragédia, cuja origem é dionisiaca, tem por efeito depurar os sentimentos (κάθαρσις/ *katharsis*).”¹¹⁷

¹¹² ROBIN, Leon. “*La Morale Antique*”, Paris, PUF, 1947. Pag.17.

¹¹³ Ver página 16.

¹¹⁴ *Fedro* (244 a- 245 a)

¹¹⁵ Essa é outra questão levantada por Platão que certamente influenciou o trabalho do seu discípulo na Poética.

¹¹⁶ No último capítulo voltaremos a abordar essa questão.

¹¹⁷ ROBIN, Leon. “*La Morale Antique*”, Paris, PUF, 1947. Pag.17.

Todas essas expressões transformam a angústia da morte na esperança de um renascimento. Apontam para uma transfiguração que determina a essência da própria vida e da Arte. O homem, aquele mortal condenado pelo destino, através da sua própria vontade, adquire a única oportunidade de se transvestir para a personagem do “escolhido” – como aquele “iniciado” ou “pretendente” – a partir do momento que ele aceita cumprir todas as exigências impostas pela lei divina dos imortais¹¹⁸ (*athanatoi*). Somente nessa circunstância ele pode conquistar o direito de estabelecer um “diálogo” com os “deuses”, e com isso, ganhar o poder de desvendar seus segredos. O poeta, o profeta e o filósofo (*prophètes, poètes e philosophos*), cada um respeitando a singularidade do seu “modus operandi”, desempenham essencialmente a mesma função dentro da sociedade grega. Todos esses pretendentes disputavam acirradamente o lugar de prestígio de porta voz da mensagem “divina” (dos imortais) dentro da cidade. Contudo, é necessário ressaltar por último, que essa competição foi importante para estimular o “debate”, o “diálogo” entre diversas partes divergentes que habitavam no mesmo espaço. E isso acontece com o fortalecimento da Democracia, que estabelece o “diálogo” como uma importante ferramenta de comunicação para fazer valer o direito de cada indivíduo. A revolução órfica, nesse contexto, foi de extrema importância para impulsionar a revolução socrática. O surgimento de Sócrates foi um divisor de águas na história do pensamento humano. O seu método peculiar de crítica filosófica estava voltado para colocar a própria razão em dúvida, e também analisar todas as crenças expostas por qualquer um que tivesse a pretensão de saber algo. Assim como os adeptos do orfismo, a sua grande sacada foi ter determinado a “*alma*” como um parâmetro ético que pudesse conduzir a sua incansável busca pelo aprimoramento humano dentro da cidade.

Essas palavras que acabamos de proferir poderiam muito bem ter sido ditas por Platão¹¹⁹ dentro da sua academia, e encontradas em algum fragmento perdido de alguma das suas preciosas aulas. Infelizmente, são muito poucos os registros que temos sobre os cursos do filósofo. Alguns desses escassos relatos podemos

¹¹⁸ Ver o início do presente capítulo.

¹¹⁹ Esse é mais um ponto que alimenta a nossa suspeita de que uma boa parte da Poética de Aristóteles seja inspirada em várias questões que encontramos - de modo disperso, diga-se de passagem - em diversos momentos da obra platônica.

encontrar na obra do seu antigo discípulo Aristóteles¹²⁰. É importante ressaltar que esse testemunho é colocado em dúvidas por diversos especialistas, como o americano Harold Cherniss¹²¹. De qualquer modo, não podemos deixar de imaginar que em vários momentos da sua longa carreira como professor, ele teria apresentado diversos pontos sobre o processo de criação e construção poética dos seus diálogos filosóficos, que são considerados como uma das maiores obras de arte da humanidade. Mesmo com inúmeras ressalvas, o grande *poeta-filósofo* reconheceria a importância da Religião e da Arte para a organização da sociedade humana, que deve se pautada, assim como foram seus famosos diálogos, na harmonia divina que vemos resplandecer silenciosamente no meio da escuridão do céu. E a partir disso, devemos buscar um regime político “justo” e “belo” para que todos os homens possam encontrar a sua plenitude.

¹²⁰ Podemos encontrar algumas passagens na “*Ética a Nicômaco*” e também na “*Metafísica*”.

¹²¹ Para o scholar Aristóteles interpreta as teorias do seu mestre a partir das suas, e conseqüentemente, distorce profundamente o pensamento de Platão. De qualquer modo, o seu testemunho é muito valioso para dar uma dimensão dos problemas tratados no interior da academia. Para mais informações ver o seu excelente artigo: H. F. Cherniss, “*The Riddle of the Early Academy*”, (Berkeley: University of California Press, 1945).

1.3

O drama da existência humana

Essa oposição entre duas instâncias do logos (universal / particular), da “alma” e do “corpo”, ou dito de outro modo: essa distinção entre dois níveis que encontramos nos fragmentos de Heráclito, nos parece ser uma alusão explícita ao embate ou diferenciação entre a esfera “humana” e “divina” que vemos surgir no interior do orfismo, da tragédia grega¹²² e do pensamento socrático/platônico. O “reconhecimento” (*anagnorisis*¹²³) da “imortalidade” (*athanasia*) através da nossa “mortalidade” (*thanasia*) está relacionado, como apontamos no capítulo anterior, diretamente com o questionamento que surge no interior da Religião, Poesia e Filosofia. O fundo comum entre essas idéias que pairam no âmbito de cada uma dessas expressões do pensamento grego é o mesmo: o “reconhecimento” de forças que estão além da compreensão humana. Em Sófocles, por exemplo, vemos esse problema se instaurar no “drama” enfrentado por Antígona no momento em ela que desafia as leis dos homens em nome de uma “lei divina”. Esse conflito, segundo Guthrie¹²⁴, se dá entre a “Natureza” (*physis*) e a “Lei” (*nomos*) a partir do amadurecimento da Democracia e o surgimento da sofística entre o século IV e V

¹²² É o que defende Albin Lesky em LESKY, Albin. “A tragédia grega”. Traduzido por J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva. 2ª edição, 1990. Pag. 31.

¹²³ Esse é o mesmo termo utilizado por Aristóteles na *Poética* (cap. 11 – 1452 a 30) para se referir ao momento em que a personagem – ou pessoa – passa da ignorância para o “conhecimento”. Dentro da tragédia, o “reconhecimento” (*ἀναγνώρισις/ anagnorisis*) acontece no momento oportuno (*καίρως/ kairós*) em que o protagonista passa por uma reviravolta (*περιπέτεια/peripeteia*) onde tudo começa a fazer sentido para ele. E também na *Metafísica* (982 b20), o filósofo descreve a importância desse termo para a Filosofia. Na página 23, desse presente trabalho, chamamos atenção para aplicação desse termo na Poesia como Na Filosofia. A nossa suspeita é de que o macedônio tenha extraído esse conceito das aulas de Platão dentro da academia, pois no *Teeteto* – diálogo onde o filósofo aborda a questão do conhecimento - na passagem (193 c) o filósofo utiliza o termo o “reconhecimento” (*ἀναγνώρισις/ anagnorisis*) dentro de um contexto muito similar ao da *Poética*. Cito aqui a passagem, pois acho pertinente deixá-la registrada nessa nota: “Percebendo-vos de longe sem muita nitidez, procuro conciliar a marca de cada um com os respectivos traços fisionômicos, para que estes se ajustem no rastro daquelas e possibilite o reconhecimento.” PLATÃO. “*Teeteto – Crátilo*”. Em: Diálogos de Platão. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. 3a. ed., Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

¹²⁴ GUTHRIE, W.K. C. - “Os Sofistas”. Tradução de João Rezende Costa, São Paulo. Ed. Paulus. 1993. Pag.25.

na Grécia. Para o helenista, esse ponto levantado por Sófocles em sua tragédia reflete os debates calorosos entre os seguidores dos antigos filósofos naturais (*physikoi*) e sofistas (*sophistes*) em torno de diversos pontos que giram dentro desse eixo temático.

Nos primeiros filósofos¹²⁵, a noção de “Natureza” (*physis*)¹²⁶ abarcava o sentido da totalidade da realidade, e também como a fonte substancial para todos os seres vivos. Em um segundo momento, o sentido foi ampliado para designar a constituição de características de alguma coisa em particular, ou também de algum grupo de coisas. E essa aplicação do termo é muito comum para designar em especial algum ser vivo ou uma pessoa qualquer, como por exemplo, na expressão: “a natureza do homem”, vê-se o emprego in loco desse sentido. No geral, este termo envolvia, assim como o Logos de Heráclito¹²⁷, uma diferenciação entre dois níveis: primeiro nível se apresenta como características de uma coisa em “particular” que era obtida por direito ou por sua vontade. E no segundo nível, temos características de algo que é condicionado ou imposto por “outro”. No livro da *Metafísica*¹²⁸, Aristóteles apresenta de modo bem organizado algumas definições para *Physis*. No primeiro deles, o filósofo apresenta um estudo semântico sobre a origem do termo, onde é estabelecido que essa palavra traz no seu radical a ideia de “crescimento”. O que nos chama atenção nesse livro é o fato de haver uma espécie de catalogação histórica de todos os sentidos para a mesma palavra¹²⁹. Aliás, esse é um dos mais importantes registros que temos sobre a origem do termo na antiguidade¹³⁰. Logo, podemos inferir que esse era um termo

¹²⁵ Conhecidos como pré-socráticos.

¹²⁶ Ver nota 22.

¹²⁷ Primeiro capítulo, na Página 16.

¹²⁸ Livro Delta (1014 b 16) IV Aristóteles. “*Metafísica*”. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de G. Reale. Trad. Port. M. Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2001

¹²⁹ Para Cherniss não existe relatos doxográficos em Aristóteles, porque ele não era um doxógrafo, e sim um filósofo que tratava de construir a sua própria filosofia. Para ele, como para qualquer filósofo, as doutrinas dos seus predecessores eram materiais que deveriam ser remodelados para atender o seu próprio propósito; em sua nova forma, podem ser de utilidade para o historiador da filosofia como a visão da interpretação de Aristóteles sobre os seus predecessores, e tentar, a partir dos seus relatos a difícil tarefa de encontrar a forma original antes da torção feita pelo filósofo. O scholar ainda ressalta que para um bom trabalho sobre os filósofos pré-socráticos é imprescindível que recorramos a outras fontes doxográficas para não fracassarmos. Para mais informações vide in loco: cap. VII em CHERNISS, Harold. “*Aristotle’s criticism of Presocratic philosophy*”. Baltimore, 1935; reimpressão. New York, 1964.

¹³⁰ Mesmo levando em consideração a posição de Cherniss sobre os relatos de Aristóteles, não podemos deixar de admitir a importância desses registros no livro da *Metafísica* para nossos estudos. Aliás, o modo organizado como o filósofo apresenta todas as definições de *Physis* – assim

bem dinâmico. E não por acaso que Aristóteles, no final do capítulo IV¹³¹, apresenta a sua própria definição dizendo que *Physis* é:

“a substância das coisas que possuem o princípio de movimento em si mesmo e por sua essência: com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento só porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio.”

Como acabamos de ver, esse era uma dos temas mais discutidos por esses pensadores que foram predecessores de Sócrates. Aliás, essa classificação se dá em detrimento desse objeto de estudo, pois com o surgimento desse último, a filosofia volta-se para questões morais.¹³² Logo, essas noções de “nomos e *physis*” não eram tidas como conceitos incompatíveis entre si ou antitéticas para esses filósofos pré-socráticos. Somente no século V essa distinção aparece como noções contrapostas dentro do clima intelectual desse período. O termo *nomos*¹³³, tanto o sentido, como a sua origem, é tema de muitos debates entre os especialistas¹³⁴. Keferd, por exemplo, ressalta que o emprego desse termo em grego nunca é empregado de modo descritivo, pois ele sempre aparece na literatura antiga de modo prescritivo e normativo (KEFERD, 1981). Em um primeiro momento, essa palavra traz consigo o significado primitivo de algo que é compartilhado através dos costumes e por alguma crença. E para isso, é necessário de um agente. Ou seja, alguém que tenha instituído esse *nomos* como tal. Tendo dito isso, vamos apresentar em seguida algumas passagens onde vemos a aplicação desse termo *in loco*, pois achamos importante para a compreensão e análise do problema. O primeiro deles encontra-se em um fragmento¹³⁵ recolhido por Diels-Kranz, onde vemos Heráclito afirmar que todas as leis humanas devem se apoiar na lei divina:

como acontece em outros livros, como a *Póetica* – alimenta a nossa velha suspeita de que ele esteja partindo de uma compilação retirada do interior da Academia de Platão. A nossa suspeita é nutrida por vários indícios que encontramos nos primeiros capítulos da *Metafísica* onde o filósofo apresenta diversas teses de platônicos no intuito de refutá-las. Para mais informações sobre essa questão sugerimos a leitura do seguinte livro: Werner Jaeger, “*Aristotle: Fundamentals of the history of his development*”, Oxford, O.U.P., 2ª Ed, 1967.

¹³¹ Livro Delta (1015 a 13).

¹³² Ver: SOUZA, J.C. (Org.). “*Os Pré-Socráticos*”. - São Paulo: Cultural,

¹³³ Vide Liddell & Scott's Greek-English Lexicon.

¹³⁴ Ver KEFERD, G. B. O movimento sofista. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

¹³⁵ Fragmento 114 – tradução de KIRK, G.S. e RAVEN, J. E. (Org.). “*Os Filósofos Pré-Socráticos*”. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

“Os que falam com juízo devem apoiar-se no que a todos é comum, como uma cidade deve apoiar-se na lei, e com muito mais confiança. Pois todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina; é que ela tem tanto poder quanto quer, e para tudo ela é bastante e ainda sobra.”

Como foi apresentado por nós anteriormente¹³⁶, o filósofo assinala que haja um poder exterior para que possa validar as leis humanas. Na poesia de Hesíodo também podemos encontrar essa mesma ideia. Segundo o poeta, Zeus criou uma lei para todos os homens no intuito de estabelecer uma diferenciação entre os outros animais, pois o homem é o único que possui o senso de “Justiça” (*Diké*), ou seja: a capacidade de discernir entre certo e o errado¹³⁷, como podemos ver a seguir:

“Tu, ó Perses, lança isto no peito: a Justiça escuta e o Excesso esquece de vez! Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs: que peixes, animais e pássaros que voam devorem entre si, pois entre eles a Justiça não há; aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior; pois se alguém quiser as coisas justas proclamar sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus; mas quem deliberadamente jurara com perjúrios e, mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime: deste, a estirpe no futuro se torna obscura, mas do homem fiel ao juramento a estirpe será melhor.”¹³⁸

Há ainda uma passagem importantíssima do mito de Prometeu em Platão¹³⁹, onde o sofista Protágoras apresenta uma teoria sobre a origem da sociedade. Mas, antes de apresentarmos o mito, se faz necessário pontuarmos algumas características peculiares sobre esse, que é considerado, por muitos estudiosos, como um dos mais belos diálogos escritos por Platão, onde podemos encontrar a relação da virtude (*aretê*) e saber (*episthêmê*).¹⁴⁰ É bem verdade que essas duas questões aparecem em diversos momentos da obra, sobretudo nos diálogos da fase da juventude do filósofo, mas somente no “*Protágoras*” a questão ganha mais destaque; Onde a temática do livro é regida pelo seguinte problema: a virtude pode ou não ser ensinada? Essa é a tônica que vai guiar o diálogo, onde podemos encontrar de modo magistral as duas mais importantes concepções de educação da

¹³⁶ Ver também o primeiro capítulo.

¹³⁷ É interessante notarmos como essa capacidade de discernimento é a própria definição de Logos que apontamos no primeiro capítulo. Ver também a nota 23.

¹³⁸ Erga (275 -285) HESÍODO. “*Os Trabalhos e os Dias*”. Tradução: Mary de C. N. Lafer. - São Paulo: Iluminuras, 1991.

¹³⁹ Platão, diálogo “Protágoras” (320)

¹⁴⁰ Ver a introdução do professor Carlos Alberto Nunes em: PLATÃO. Diálogos: “*Protágoras, Górgias, O banquete, Fedão*”. Trad. C. A. N. Belém: Ed. da UFPA, 1980.

antiguidade: a Paidéia sofística e a socrática. É exatamente aí que vemos Sócrates analisar minuciosamente a pedagogia dos sofistas. Como cenário desse grande duelo temos a casa Cálias, que dentro da construção dramática desse diálogo, desempenha o papel de figurante, pois ele é o retrato fiel dos jovens que pagam qualquer fortuna para se tornar sábio com o objetivo de adquirir sucesso na carreira pública como político ou orador. Aliás, na *Apologia*¹⁴¹, o próprio Sócrates relata esse ponto em seu julgamento. E é por isso que o jovem rico reúne em sua casa os mais importantes sofistas daquela época. Platão, como grande dramaturgo, expõe em detalhes todos os pontos de conflito em torno da condução da Educação na Grécia. Independentemente de sabermos se houve ou não esse encontro, o mais essencial para o filósofo é mostrar para o público em geral¹⁴² os detalhes dessas duas importantes propostas pedagógicas. Essa finalidade, para nós, é bem clara na escolha de todas as personagens que participam desse diálogo, como também o cenário, que é o palácio de Cálias, onde é promovida essa reunião com o intuito de prestar homenagens para essas celebridades do saber.

Sócrates¹⁴³, dentro desse contexto, representa a cidade¹⁴⁴ no sentido mais amplo, que abarca o cidadão comum e mais humilde. Aquele que olha com grande “desconfiança” para o enorme alvoroço dos jovens em torno desses professores estrangeiros. E para Platão, a sobriedade, o olhar atento e irônico do filósofo são características primordiais para a construção da sua personagem que desempenha um papel de “antagonista” (*antagonistes*) velado. Pois Sócrates é aquele que não se deixa contaminar pela ingenuidade contagiante dos jovens que era motivada pela sedução oratória. Portanto, ele é o único capaz de poder estabelecer um “diálogo” e questionar uma das maiores celebridades daquela época nessa área, que era o sofista Protágoras. Esse que foi um dos homens mais importante no período de ouro da Grécia. Aliás, esse traço é bem destacado no modo como ele é

¹⁴¹ *Apologia de Sócrates* (20 a-c).

¹⁴² Assim como o banquete de Agatão, a reunião no palácio de Cálias era fechada e feita apenas para convidados. Ou seja, o público em geral não tinha acesso aos debates, e por isso que o diálogo ganha uma importância salutar por mostrar o conteúdo das conversas desses sofistas para o público em geral. Com isso, o filósofo desempenhava, com os seus diálogos, uma espécie de serviço público que poderíamos chamar – sem querer soar anacrônico – de um proto-jornalismo. Posteriormente voltaremos a essa questão quando falarmos sobre a construção do diálogo filosófico platônico.

¹⁴³ No próximo capítulo voltaremos a falar sobre alguns pontos da construção dramática de Sócrates.

¹⁴⁴ *Protágoras* (353 a – d).

retratado dentro do diálogo. Esse é, sem sombra de dúvida, um dos intelectuais que Platão mais nutria simpatia. Em detrimento dessa relação, Diógenes de Laércio¹⁴⁵ relata que Aristóxeno¹⁴⁶ afirmava que uma boa parte do livro da “*República*” estava contida no livro “*As antilogias*” de Protágoras. Independentemente da polêmica em torno dessa questão, para nós, essa história é importante por dois motivos: O primeiro é o “diálogo” intelectual entre esses dois pensadores. O segundo ponto marca o interesse de ambos sobre a questão política que tomou a atenção da maioria dos intelectuais entre o século IV e V em Atenas¹⁴⁷. A importância desse pensador foi destacada por Plutarco, em seu livro que conta a história da vida de Péricles¹⁴⁸. Segundo o historiador, Protágoras desempenhou, entre outras coisas, funções políticas¹⁴⁹ e jurídicas¹⁵⁰ que foram delegadas pelo governante. Sendo grande amigo do líder da democracia ateniense, ele foi convidado para ser conselheiro particular de Péricles¹⁵¹, onde os dois, segundo o historiador, permaneceram durante um dia inteiro conversando sobre o problema da responsabilidade jurídica. Posteriormente, o sofista foi escolhido para elaborar a constituição de Turios, que era uma colônia grega que foi fundada para substituir Síbaris, que foi destruída por Crotona. Como o próprio Diógenes relata em sua doxografia¹⁵², além da sua intensa participação na vida política grega, o sofista teria sido um renomado professor que publicou uma vasta obra que infelizmente não chegou até nós. Todavia, podemos encontrar o eco do seu pensamento em diversas obras da antiguidade, sobretudo, nos diálogos de Platão.

¹⁴⁵ Em Diógenes de Laércio, “*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*”, Livro III-37-57, Unb, 2008.

¹⁴⁶ Filósofo, matemático e músico. Ele era um dos mais importantes discípulos de Aristóteles na escola Peripatética. Sobre essa acusação, infelizmente não poderemos entrar nos pormenores dessa polêmica, pois não é esse o objetivo da nossa pesquisa. Todavia, gostaríamos de frisar a importância do diálogo estabelecido entre Platão e Protágoras. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: KEFERD, G. B. “*O movimento sofista*”. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

¹⁴⁷ É nesse ponto que vemos se desenvolver o drama entre duas posições antagônicas que marca profundamente a vida sócio-política grega. Aliás, esse momento de conflito é o mesmo que apresentamos no capítulo anterior. Para mais informações vide páginas 45 e 46.

¹⁴⁸ Plutarco “*Vidas dos homens Ilustres*”, tradução do Pe. Vicente Pedroso a partir da edição clássica francesa de Amyot, com observações de Brotier, Vauvilliers e Clavier. Edameris, São Paulo, 1951.

¹⁴⁹ Diels-Kranz (fragmento A I)

¹⁵⁰ Ibidem (fragmento A 10)

¹⁵¹ Plutarco “*Vidas dos homens ilustres*” – livro II.

¹⁵² Livro IX (50-56).

Assim como Sócrates, Protágoras representa a nova imagem do pensamento que ajudou a orientar a vida social e política dos gregos. O diálogo de Platão que leva seu nome demonstra esse fato, e conseqüentemente, o efeito colateral provocado por essa nova pedagogia sofística. Esse “drama” apresentado pelo filósofo é a imagem da grande batalha promovida pelo pensamento socrático/platônico contra esses estrangeiros. Esse diálogo é o retrato de duas forças antagônicas que se instauraram no interior de Atenas. O conflito que foi anunciado pelo pensamento de Heráclito - e também dos trágicos -, entre “Natureza” (*physis*) e a “Lei” (*nomos*) está em sintonia total com essa disputa entre esses dois modelos pedagógicos. Como veremos a seguir, o mito que Protágoras apresenta foi remodelado para atender as suas finalidades teóricas. Uma importante estratégia utilizada pelo grande sofista. Através dessa sutil habilidade, ele demonstra, com muita desenvoltura, como é possível provar tudo o que se quiser com o domínio pleno do “logos”¹⁵³. A sua autoconfiança era algo tão extravagante que chega a nos causar espanto na leitura do diálogo. No momento antes de apresentar a sua narrativa, ele se dirige aos presentes e pergunta se os jovens gostariam de ouvir um mito ou uma dissertação¹⁵⁴. Essa é uma característica que Platão faz questão de destacar dentro do diálogo, para contrapor a pedagogia de Protágoras com a de Sócrates. Os sofistas, em geral, usavam esse tipo de artimanha para impressionar a platéia. Em suas apresentações públicas, ou em aulas particulares, esses profissionais do saber utilizavam diversos processos mnemônicos que eram adaptados em cada ocasião, como o mito, o discurso longo (*macrologia*), debate (*eristikés*), interpretação de textos e poesia para impressionar os jovens. Em seguida teremos a oportunidade de observar uma dessas armas que despertavam o fascínio nos jovens atenienses:

“Houve, na verdade, um tempo em que existiam deuses, mas não existia uma espécie de seres mortais. Quando chegou também para estes a ocasião do nascimento, fixada pelo destino, os deuses modelaram-nos no interior da terra, misturando terra fogo e tudo o que combina com fogo e terra. Quando estes estavam prestes a trazê-los para a luz, ordenaram a Prometeu e a Epimeteu que os dotassem de capacidades e as distribuíssem convenientemente por cada um. Epimeteu pediu a Prometeu que fizesse a distribuição: ‘depois de eu distribuir, tu vens examinar.’ E tendo-o assim persuadido, fez a distribuição. Ao distribuir, dotava uns de força sem rapidez e provia os mais fracos de rapidez; armava outros

¹⁵³ Ver pag. 9 e nota 23.

¹⁵⁴ Protágoras (320 c).

e para os que deixara sem armas inventava uma outra força para a sua salvação. Àqueles a quem atribuía um pequeno tamanho proporcionava uma fuga alada ou uma morada subterrânea; Àqueles a quem dotava de grande tamanho, dava-lhes assim um meio de salvação; e, deste modo, distribuía as restantes capacidades de forma igualitária. Criava este sistema com o cuidado de que nenhuma espécie fosse aniquilada. Depois de lhes ter fornecido os meios para fugir à destruição recíproca, inventava formas de defesa contra as estações de Zeus, vestindo-os de pêlos espesso e peles resistentes, capazes de proteger do frio e eficazes contra o calor. E também, quando se deitassem, este equipamento serviria a cada um de cobertura individual e natural. Calçou uns com cascos, outros com unhas e peles duras e sem sangue. Forneceu, depois, a cada um o seu tipo de alimento: a uns ervas da terra, a outros os frutos das árvores, a outros as raízes, e a alguns permitiu que o seu alimento fosse carne de animais. Deu a alguns pouca fertilidade e, aos que eram capturados, grande fertilidade, de forma a preservar a espécie. Epimeteu, que não era suficientemente sábio, sem aperceber gastou as capacidades com os seres privados de razão, faltava-lhe a espécie humana, ainda não equipada, e estava embaraçado, sem saber o que fazer. Estando ele perplexo, chega a Prometeu que examina a distribuição e vê que os outros animais possuíam todas as capacidades de maneira harmoniosa, enquanto o homem estava nu, descalço, sem cama e sem armas. E já se aproximava o dia fixado pelo destino, em que também o homem tinha de sair da terra para a luz. Então Prometeu, com dificuldade em descobrir como salvar o homem, rouba a sabedoria técnica de Hefesto e de Atena, juntamente com o fogo (de fato, sem o fogo era impossível a quem quer que fosse adquirir ou usar aquela) e oferece-os ao homem. Ora, com isto, o homem tinha a sabedoria relativa à vida, mas não tinha a sabedoria política, que estava na posse de Zeus. Como a Prometeu já não era permitido entrar na Acrópole (os guardas de Zeus eram temíveis), mas apenas na morada comum de Atena e Hefesto, onde ambos exercitavam a sua arte, entra às ocultas e, roubando a arte de Hefesto e a outra arte de Atena, oferece-as ao homem. A partir de então, o homem vive com a comodidade, mas Prometeu, mais tarde, conforme se conta, teve de expiar o crime do furto. Uma vez que o homem tinha obtido um privilégio divino, por causa do parentesco com o deus, foi, em primeiro lugar, o único de entre os animais a crer nos deuses e a encarregar-se de construir altares e estátuas de deuses. Então também depressa, com a sua perícia, fez soar a sua voz e articulou nomes e descobriu casas, vestes, sapatos, leitões e alimentos que provinham da terra. Os homens, assim apetrechados, no começo, viviam dispersos e não havia cidades. Morriam por causa dos animais selvagens, pois eram mais fracos do que estes, sob todos os pontos de vista. A sua habilidade prática ajudava-os a alimentarem-se, mas era insuficiente para lutarem contra os animais selvagens. Não possuíam ainda arte política, da qual faz parte a arte da guerra. Procuravam, então, reunir-se em grupos e sobreviver fundando cidades. Sempre que se reuniam, cometiam injustiças uns para com os outros, porque não possuíam a arte política, de modo que, outra vez dispersos, pereciam. Então Zeus, temendo que a nossa espécie perecesse toda, manda a Hermes levar aos homens um sentimento de respeito e de justiça, a fim de que houvesse princípios ordenadores das cidades e laços conciliadores de amizade. Hermes pergunta a Zeus de que modo deve atribuir aos homens sentimentos de respeito e de justiça: ‘porventura devo distribuí-los como se distribuíram as artes? Elas distribuíram-se assim: um único que domine a arte médica é bastante para muitos em particular e o mesmo sucede com as outras profissões. - Devo colocar sentimentos de justiça e de respeito entre os homens da mesma maneira ou distribuí-los por todos? – por todos, disse Zeus, e que todos tenham parte neles. Não se poderiam, de fato, formar cidades se fossem poucos os homens que possuíssem esses sentimentos, como acontece com as outras artes. E, por minha

ordem, estabelece uma lei: matar, como uma doença na cidade, aquele que não for capaz de salvaguardar o respeito e a justiça.”¹⁵⁵

O mito de Prometeu que foi narrado por Protágoras, além de apresentar uma teoria sobre a origem da sociedade, nos demonstra a grande erudição do sofista e o seu profundo domínio com tradição filosófica e poética grega¹⁵⁶. É interessante notar como ele se apropria do poema do Hesíodo¹⁵⁷ para sustentar o seu argumento da necessidade de haver um aprendizado específico para desenvolver as capacidades importantes para administrar as cidades. Para ele, nem todos os homens foram agraciados pela “natureza” (*physis*) para desempenhar funções políticas. Sendo assim, se faz necessário um profissional apropriado que possa capacitar os homens para a organização da pólis. Essa diferenciação é o que propicia uma abertura para o sofista inferir que a deficiência natural humana é preenchida através do “roubo do fogo”. Para ele, isso seria equivalente ao momento do domínio da “*physis*” pela força do “*logos*”.

Essa imagem do roubo de Prometeu desempenha uma das estratégias argumentativas mais incríveis que conhecemos na história do pensamento ocidental. Para o sofista, essa dimensão metafórica engloba, entre outras coisas, a capacidade de astúcia (*métis*) e de adaptação sob condições hostis, que foi importante para a evolução da humanidade¹⁵⁸ através da manipulação e desenvolvimento do *logos*¹⁵⁹. E é nesse momento que ele retoma o pensamento do

¹⁵⁵ DIELS, Herman. *SOFISTAS: “Testemunhos e Fragmentos”*. 1. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda: 2005. Pag. 88,89 e 90.

¹⁵⁶ Protágoras (338 e). O sofista declara que o conhecimento da tradição poética é uma parte essencial da Paidéia.

¹⁵⁷ Ver página 41.

¹⁵⁸ Muitos encontram nessa passagem um prelúdio da teoria evolucionista de Charles Darwin.

¹⁵⁹ Essa história se confunde com a própria origem do movimento sofista na Grécia. O professor Gomperz ressalta em seu livro que os sofistas tiveram que desenvolver diversas atividades, além de trabalhar como professores, pois não recebiam nenhum apoio do Estado. Logo, isso gerou uma grande concorrência entre eles para conquistarem seus respectivos espaços dentro do solo ateniense. O melhor, o mais forte e eloquente nos debates, conseqüentemente, ganharia mais dinheiro e fama. O discurso de Trasímaco (Platão. *Rep.* I) reflete bem o caráter trágico desses pensadores que tiveram que usar o poder do seu *logos* para manter e resguardar a sua própria subsistência em uma terra estranha. E essa postura, conseqüentemente, influenciou as suas reflexões sobre política e ética. E por falar em tragédia, Górgias é considerado um dos maiores representantes dessa postura trágica entre os sofistas. O real para ele está dilacerado pelas contradições. Sendo assim, o seu pensamento é anti-metafísico e não ontológico. Ao contrário de Platão, ele afirma as aparências e a identidade entre o real e a sua manifestação. “se a aparência muda, o ser também muda...” dizia ele. Persuadir para Górgias é estabelecer uma recepção psíquica da alma através da violência persuasiva do logos. Ou seja, é um jogo de forças. E esse

grande Heráclito, pois o “fogo” (*pyrá*) para o efésio é a própria imagem do *Logos*¹⁶⁰ que está presente em todas as coisas a partir de uma “medida” (*metron*).¹⁶¹ Assim como fizera Heráclito outrora¹⁶², Protágoras opera uma brilhante transposição entre *Logos* e Deus (*Theos*)¹⁶³ como uma convenção (*nomos*) que foi criada pelos homens. Ou seja, o deslocamento feito pelo sofista é genial, pois a ideia que está subtendida no mito agora é: Através da força do *logos* o homem se torna a medida de todas as coisas (*panton chrematon metron estin anthropos*).¹⁶⁴ aliás, diga-se de passagem, a própria confecção desse mito já traz essa concepção em seu bojo, pois é através desse mesmo *logos* que o homem pode se destacar entre todos os outros animais¹⁶⁵. E, entre outras criações, o sofista apresenta a própria religião, a arte (*techné*) como um produto resultante da manipulação do *logos* humano (linguagem) para suprir as suas necessidades. Podemos encontrar essa ideia no momento em que ele diz:

encantamento das palavras se dá pela musicalidade e ritmo que encontramos, sobretudo, na poesia grega. Para mais informações ver: GOMPERZ, T. “*Greek Thinkers*”. Trad. de Laurie Magnus. London: John Murray, 1949. Vol. I cap. V.

¹⁶⁰ Ver página 8.

¹⁶¹ Heráclito (Fragmento 30 e 31) “Certamente Heráclito, o efésio, é dessa mesma opinião, pois julga haver um cosmo eterno e efêmero, mas sabe, por sua ordenação, que um não se mantém diverso do outro. Que considerou, contudo, o cosmo como feito propriamente a partir de uma mesma substância faz-se evidente quando assim diz: ‘o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se’ mas é também de opinião que o mundo é nato e corruptível, como indica a continuação: ‘transformações do fogo: primeiro, mar; do mar, metade terra, metade ardência.’ Diz, pois, potencialmente, que o fogo, pela ação daquele que tudo governa, *logos* ou *deus*, transforma-se, através do ar, em umidade – o embrião da formação do cosmo a que ele chama mar; a partir desse embrião surgem o céu, a terra e o que contém. Como se dão novamente a regeneração e a deflagração, diz claramente com as seguintes palavras: o mar distende-se e mede-se no mesmo *logos*, tal como era antes de se tornar terra.” Como é ressaltado pelo professor Alexandre, o fragmento fala sobre a capacidade mutante do fogo e seu papel como elemento fundamental do cosmo. É desse ponto que parte Protágoras, pois ele vai desconstruir essa ideia para mostrar que o domínio pleno do *logos* faz o homem ser a medida de todas as coisas. COSTA, Alexandre. “*Heráclito, Fragmentos Contextualizados*”. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

¹⁶² Ver página 19.

¹⁶³ Ver página 26.

¹⁶⁴ Sexto Empírico, contra os matemáticos, 7, 60. Em DIELS, Herman. SOFISTAS: “*Testemunhos e Fragmentos*”. 1. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda: 2005. Pag 78.

¹⁶⁵ Posteriormente, em Plutarco, a expressão “natureza humana” (ανθρωπίνη φύσις / anthropiné physis) surge como uma distinção entre três modos de *physis*: vegetal, animal e humana (*Moralia* livro VI). Nesse livro, que fala sobre a “*philia* aos filhos”, ele aborda a questão do caráter interventor do “*logos*” como transformador da *physis*. Nesse contexto é que surge o conceito de “natureza humana” como uma contraposição da “natureza dos animais”. Esse é reflexo dos diversos debates sobre a relação da “*physis* e *nomos*” que influenciou a cultura greco-romana após o século III a.C. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: PLUTARCH'S, “*Moralia*”. In fifteen volumes. With an English translation by W. C. Helmbold. (Loeb Classical Library.) London: Heinemann, 1939.

“Uma vez que o homem tinha obtido um privilégio divino, por causa do parentesco com o deus, foi, em primeiro lugar, o único de entre os animais a crer nos deuses e a encarregar-se de construir altares e estátuas de deuses. com a sua perícia, fez soar a sua voz e articulou nomes e descobriu casa, vestes, sapatos, leitões e alimentos que provinham da terra. Os homens, assim apetrechados, no começo, viviam dispersos e não havia cidades. Morriam por causa dos animais selvagens, pois eram mais fracos do que estes, sob todos os pontos de vista. A sua habilidade prática ajudava-os a alimentarem-se, mas era insuficiente para lutarem contra os animais selvagens. Não possuíam ainda a arte política, da qual faz parte a arte da guerra.”¹⁶⁶

É importante ressaltar que a posição agnóstica que vemos em Protágoras¹⁶⁷ também é uma influência do pensamento de Heráclito. No final do fragmento 31 o efésio deixa bem claro que o cosmo não foi criado nem pelos deuses e nem pelos homens. Logo, o filósofo pré-socrático já anuncia a crise (*krises*) entre a esfera divina e humana que vai orientar todos os debates que ocorrerão entre os séculos IV e V na Grécia. A própria história de Prometeu também é outro fato que ajuda a reforçar esse “drama”, pois ele é uma divindade que se volta contra os deuses para ajudar os humanos. Em um segundo plano, a relação entre “Natureza” (*physis*) e a “Lei” (*nomos*) também é alterada. E isso se dá no momento em que o sofista anuncia a sua sentença do “*homem como medida de todas as coisas*”. A partir dessa ocasião, ele insere uma inversão de papéis entre essas duas instâncias. E como consequência desse processo, surge no horizonte uma nova imagem do pensamento grego: a subordinação da “natureza” (*physis*) pela força da lei (*nomos*) humana. Como foi dito anteriormente, no instante em que o homem “aprende” a utilizar o “fogo” (*logos*) ele conquista a sua autonomia e, simultaneamente, declara, através desse gesto, o seu rompimento com as leis divinas, que simbolicamente representa a troca da Teocracia – tirania - (*theokratia*) pela Democracia (*Demokratia*).

O reconhecimento da lei, com ressalta Guthrie, enquanto estiver contra a vontade do rei ou tirano, era algo que produzia um imenso sentimento de orgulho nos gregos (GUTHRIE, 1995). Hérodoto narra uma interessante história onde Demarato, o rei que foi deposto de Esparta, conversa com o rei Xerxes - que lhe dera asilo político - antes de invadir a Grécia, onde o mesmo lhe pergunta se os gregos haveriam de lutar – tendo ele em vista que os gregos tinham um número

¹⁶⁶ Protágoras (320 c).

¹⁶⁷ Platão, Teeteto (162).

infinitamente menor de soldados, e não possuía nenhum soberano. Vejam o que responde Demarato ao grande rei:

“Eles são livres, sim, mas não inteiramente livres; pois têm um senhor, e o senhor e a lei, a que temem ainda muito mais que teus súditos a ti. O que quer que mande este mestre, farão, e a sua ordem é sempre a mesma. Ele não lhes permite fugir em batalha, venha o que vier, urgindo-os a se manterem firmes, conquistar ou morrer.”¹⁶⁸

Essa é uma entre várias histórias onde podemos perceber o orgulho helênico pela força da lei. Aliás, a oração fúnebre de Péricles expressa com todas as cores esse mesmo sentimento, onde o governante exalta, entre outras maravilhas, a força da democracia ateniense. E seguindo essa mesma ideia, Sócrates também foi outro que defendia que as leis deveriam ser mantidas em qualquer circunstância. Em um conversa com o sofista Hípias, o filósofo defende as leis, mas não concorda com a posição defendida por Hípias e Protágoras. Ele acredita, assim como Antígona, na força das leis “não escritas” (*ágraphos nomos*) de caráter universal.¹⁶⁹ No “*Político*”¹⁷⁰, por exemplo, Sócrates diz que a lei – no sentido da convenção humana – só é necessária porque a maioria dos homens age de maneira insensata. Caso contrário, não precisaríamos de leis. Por isso que o caminho adotado pelo filósofo é a preocupação de “conhecer a si mesmo” com o intuito de buscar a prudência e o caminho do bem, e não de um princípio regulador externo para obrigar cada pessoa a agir de modo correto. Para ele, esse princípio deve ser interior e regulado pela nossa alma. E ele prossegue dizendo que a lei jamais será capaz de estabelecer, simultaneamente, o melhor e mais justo para todos¹⁷¹. A diferença existente entre os homens impossibilita que haja uma lei que valha para todos os casos de modo universal. Todavia, as imagens pintadas na narrativa de Protágoras estão presentes com muita força dentro da consciência coletiva helênica. O próprio discurso fúnebre de Péricles, como foi destacado anteriormente, é um reflexo da mudança de paradigma dentro do pensamento

¹⁶⁸ Heródoto (7.104).

¹⁶⁹ Xenofonte, “*Memoráveis*” (IV).

¹⁷⁰ Platão, *Pol.* (294 a – d)

¹⁷¹ Interessante notar que a mesma ideia que é defendida no relato de Platão também é encontrada no livro de Xenofonte. Isso é um forte indício que essa posição possa ter sido defendida pelo Sócrates histórico. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: Taylor, A. E. “*Varia Socratica*”: First Series. (St. Andrew's University Publications, No. IX.) Oxford: James Parker & Co. 1911.

grego, que agora tem a lei como o parâmetro de todas as coisas¹⁷². Em concordância com o pensamento de Aristóteles¹⁷³, Protágoras defendia que todos os homens possuem as características necessárias para vida política, porém é necessário que essas aptidões sejam desenvolvidas e aprimoradas pela educação.

A desconstrução que é operada por ele ao narrar esse mito é impressionante. E certamente, esse era um dos pontos que sustentava o profundo respeito de Platão em relação ao sofista. E mais: esse poder de manipulação assustador que encantava todos os jovens pode ter influenciado o filósofo na elaboração dos seus mitos nos diálogos. Como vimos anteriormente¹⁷⁴, Platão foi acusado por plágio por diversos intelectuais antigos. Porfírio¹⁷⁵, por exemplo, declara que ao ler um tratado de Protágoras, chamado “*Do ser*”, reconheceu diversos argumentos semelhantes ao encontrados no diálogo “*Parmênides*”, sobre a questão do uno. Ao invés de plágio, consideramos essa acusação do filósofo neo-platônico como uma prova que demonstra a “fidelidade” histórica de Platão em relação as suas fontes na construção dos seus diálogos¹⁷⁶. Para enfatizar a nossa suspeita, Brisson defende o filósofo dessas acusações afirmando ser impossível haver plágio dentro de um contexto ainda fortemente marcado pela oralidade (BRISSESON, 2000)¹⁷⁷. Muitos diálogos parecem ser inspirados em diversos encontros históricos. No início do diálogo “*Teeteto*”¹⁷⁸, por exemplo, podemos encontrar uma importante passagem que serve como prova de que o filósofo utilizava os relatos coletados

¹⁷² Em decorrência desse fato temos a expansão do Direito grego antigo.

¹⁷³ “Fica evidente, por tanto, que a cidade participa das coisas da natureza, que o homem é um animal político, por natureza, que deve viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Esse indivíduo é merecedor, segundo Homero, da cruel censura de um sem família, sem leis, sem lar. Pois ele tem sede de combates e, como as aves rapinantes, não é capaz de se submeter a nenhuma obediência.” Aristóteles, *Pol.* (I – IX) em Aristóteles. “*A política*”. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1996.

¹⁷⁴ Vide nota 143.

¹⁷⁵ Livro I do curso de literatura, em Eusébio, “*Preparação evangélica*”, 10, 3,25. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: DIELS, Herman. SOFISTAS: “*Testemunhos e Fragmentos*”. 1. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda: 2005.

¹⁷⁶ A helenista segue na mesma direção dessa hipótese. Para ela, a filosofia de Platão é fundamentada nas especificidades de seu ambiente social e cultural. O diálogo *Protágoras* é um exemplo disso, pois a maioria das pessoas que participaram eram de fato personalidades reais. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: NAILS, Debra. *The People of Plato: “A Prosopography of Plato and Other Socratics”*. [S.l.]: Hackett Publishing, 2002.

¹⁷⁷ Outra questão que surge é saber o limite entre a fidelidade histórica e o plágio dentro de um contexto literário.

¹⁷⁸ *Teeteto* (143 a).

para a construção dos seus livros. A seguir veremos uma conversa entre o filósofo Euclides¹⁷⁹ e Terpsião¹⁸⁰, que entre outras coisas, demonstra o processo de construção do diálogo *Teeteto*:

“Euclides- tinha pressa de chegar a casa. Insisti com ele e o aconselhei muito; porém não se deixou convencer. Por isso, o acompanhei; e, ao retornar, lembrei-me com admiração, de como Sócrates foi bom profeta a respeito de muitas coisas e também de Teeteto. Se mal não me lembro, pouco antes de morrer ele encontrou Teeteto, que ainda era adolescente. Ambos a se conhecerem, e logo a conversar, tendo ficado Sócrates encantado com a natureza do rapaz. Quando estive em Atenas, Sócrates me falou pormenorizadamente da conversa que então mantiveram, muito digna de ouvir, tendo acrescentado que, se ele chegasse a ser homem, fatalmente se tornaria célebre. Terpsião – Só falou a verdade como parece. E a respeito de que conversaram, poderias dizer-me? Euclides- Não, por Zeus! Assim, de improviso, não me seria possível. Porém logo que cheguei em casa, tomei alguns apontamentos sobre o que mais me impressionara, havendo posteriormente redigido mais de estudo o que me acudia de memória. Além do mais, sempre que ia a Atenas, interrogava Sócrates acerca do que não me recordava com minúcias e, de regresso, corrigia meu trabalho. Foi assim que, praticamente, consegui reproduzir todo o diálogo. Terpsião- é verdade; já te ouvira falar nisso, e sempre tinha intenção de pedir que mo mostrasses, o que vinha diferindo até hoje. Mas, que nos impede de o lermos agora mesmo? Tanto mais que preciso descansar, pois acabo de chegar do campo. Euclides – eu, também, acompanhei Teeteto até Erínio; por isso, uma pausa, agora, não seria nada mal. Vamos entrar; enquanto repousamos, meu escravo nos fará essa leitura. Terpsião – ótima ideia. Euclides- aqui tens, Terpsião, o livro. Porém redigido de tal modo o diálogo, que em vez de Sócrates me relatar o ocorrido, como fez, entrem-se com os que ele próprio declarou terem tomado parte na conversação. Referia-se ao geômetra Teodoro e a Teeteto. Para não sobrecarregar o escrito com tantas fórmulas intercaladas no discurso, sempre que Sócrates fala: Digo, Ou afirmo, ou, com referência aos interlocutores: concordou, não concordou, dei ao trabalho feição de um diálogo direto entre ele e os dois opositores, com exclusão de tudo aquilo. Terpsião – foi uma excelente ideia, Euclides. ”¹⁸¹

A maioria dos especialistas ignora essa introdução (*prólogos*) do diálogo. Para nós, ela é de extrema importância, pois revela alguns detalhes sobre a elaboração poética do filósofo. A primeira questão que salta aos nossos olhos é o fato de Platão expor na introdução o modo pelo qual esse diálogo foi construído. Isso demonstra uma preocupação, uma justificativa prévia que soa como um lembrete que frisa o profundo respeito com as questões que serão discutidas no

¹⁷⁹ É importante ressaltar que há uma confusão entre esse Euclides de Mégara e seu homônimo que seria o famoso matemático, oriundo de Alexandria, e que teria sido discípulo de Platão na academia.

¹⁸⁰ Terpsião teria sido um discípulo de Sócrates. Vide: The Suda's “*Life of Socrates*”.

¹⁸¹ PLATÃO. “*Teeteto, Crátilo*”. (Tradução de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

interior diálogo. Vemos a intenção do escritor em indicar para o seu leitor/espectador a importância da integridade metodológica para reproduzir e apresentar questões tão caras para o pensamento socrático/platônico¹⁸². Há o desejo claro de tornar o seu processo de subjetividade “ausente” em uma “presença” real. Em detrimento disso, se faz necessário investigar os motivos pelos quais levaram o filósofo a tomar essa medida.

O seu anonimato sempre foi algo que gerou muita polêmica ente os especialistas que estudaram a sua obra. E isso se dá porque Platão nos dá a impressão de não querer assumir sozinho a responsabilidade das visões que ele apresenta em seus diálogos. O filólogo americano Ludwig Edelstein, em um importante artigo sobre essa questão¹⁸³, afirma que para entendermos o anonimato platônico é necessário compreendermos a sua proposta literária singular, que foi elaborada para transmitir os seus pensamentos¹⁸⁴ nos diálogos, e nas cartas, a partir do contexto intelectual pelo qual o filósofo estava inserido em Atenas. Por isso, destacamos a preciosidade desse relato, pois ele pode nos auxiliar em diversas outras questões referentes ao processo literário e filosófico de Platão que pretendemos abordar nos próximos capítulos. É importante ressaltar que um dos pensadores que mais ficaram intrigados com essa introdução foi o filósofo alemão Martin Heidegger¹⁸⁵. No seu curso sobre o *Teeteto*, o filósofo costumava dizer que, mesmos as coisas que possam soar ridículas e insensatas, em qualquer diálogo, não é de modo algum sem significado em Platão. Assim como Jaeger¹⁸⁶, Heidegger acreditava que para ter um acesso razoável no pensamento do poeta-filósofo era necessário encontrar um fio condutor, que nesse caso, pode ser buscado na obra do seu discípulo Aristóteles. O que o macedônio transmite em seus livros é uma preciosa herança intelectual que foi recebida em mãos pelo seu mestre.¹⁸⁷ Logo, se quisermos ter algum êxito na exegese platônica devemos partir

¹⁸² Ver nota 177.

¹⁸³ Edelstein, L. "Platonic Anonymity", in the American Journal of Philology, Vol. 83, No. 1. (1962), pp. 1-22.

¹⁸⁴ No terceiro capítulo voltaremos a discutir essa questão.

¹⁸⁵ Heidegger, M. Vom Wesen der Wahrheit. "Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet" (WS 1931-1932) [1988] Apud. LIMA, Paulo Butti. "Platão: uma poética para a filosofia". São Paulo: Perspectiva, 2004.

¹⁸⁶ Werner Jaeger, "Aristotle: Fundamentals of the history of his development", Oxford, O.U.P., 2ª ed, 1967.

¹⁸⁷ Heidegger M. "Plato's Sophist". Edition translated to the English by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Bloomington: Indiana University Press, 1997. Page 11.

da parte mais “clara” para a menos “obscura”, e assim, seguir, sucessivamente, até chegar ao nosso objetivo.

Heidegger utiliza essa metáfora entre os dois pensadores por considerar a obra de Aristóteles bem mais estruturada do que a do seu mestre¹⁸⁸. E ele dá exemplo dessa estratégia que foi apresentada pelo próprio Platão no diálogo Sofista¹⁸⁹. No momento em que ele tenta encontrar as características para enquadrar o sofista, Platão vai sutilmente delineando, junto com o leitor/espectador¹⁹⁰, os contornos da imagem do próprio filósofo. Ou seja, podemos inferir, a partir disso, que esse caminho não é em hipótese alguma construído de modo individual, mas com a colaboração do “outro” (*állos*), que em Platão, como veremos nos próximos capítulos, desempenha o papel mais importante dentro da sua dramaturgia filosófica, pois ele recebe o estatuto de “terceiro ator”¹⁹¹.

Essa via hermenêutica apresentada por Ludwig Edelstein, e pelo filósofo alemão, nos mostra um cuidado que devemos buscar ao tentar acessar uma obra tão difícil como a de Platão. Independentemente dos desdobramentos interpretativos, que cada pesquisador pode encontrar em seus diversos diálogos, uma coisa podemos concluir com segurança: nunca teremos a plena certeza sobre o que realmente Platão pensava. E talvez essa tenha sido a sua vontade, pois na *carta II*¹⁹², o filósofo afirma categoricamente¹⁹³ que nunca escreveu nada em seu nome. E tudo que vemos relacionado a ele pertence ao belo e jovial Sócrates¹⁹⁴. Como foi dito anteriormente, não é fácil extrair alguma posição clara da sua obra,

¹⁸⁸ Posição também defendida por Werner Jaeger em seu livro sobre Aristóteles.

¹⁸⁹ Ibidem, pag. 12.

¹⁹⁰ No caso do diálogo ser encenado.

¹⁹¹ Na dramaturgia platônica, como veremos nos próximos capítulos, o leitor/espectador ganha um papel de profunda importância, pois é ele que vai tomar as decisões necessárias para resolver os diversos problemas apresentados em cada diálogo. Nesse sentido, o diálogo passa a ser uma ferramenta com a função de trazer cada um de nós para dentro do pensamento. Um convite à Filosofia.

¹⁹² Em Platão, *“Fedro, Cartas e Primeiro Alcebiades”*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986 (Coleção Amazônica. Série Faria Brito).

¹⁹³ Não pretendemos entrar na polêmica sobre a autenticidade das cartas, pois isso nos desviaria do nosso foco. Entretanto, estamos partindo do pressuposto, assim como o professor Carlos Alberto ressaltou também, que essas cartas são importantes por nos transmitir a atmosfera intelectual daquele período. Para mais informações recomendamos a leitura da introdução das cartas em Platão, *“Fedro, Cartas e Primeiro Alcebiades”*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986 (Coleção Amazônica. Série Faria Brito).

¹⁹⁴ Platão, *“Carta II”* (314 c).

pois ele não escreveu utilizando a primeira pessoa, como seu discípulo Aristóteles. Até mesmo nas cartas, o filósofo utiliza o uso da terceira pessoa para se referir a si mesmo.¹⁹⁵ Em compensação, esse anonimato pode revelar algumas pistas que indiquem, pelo menos, qual era a real intenção do filósofo em expressar seus pensamentos por intermédio desse gênero literário. Na introdução do *Teeteto*, por exemplo, podemos ver claramente que o diálogo surge a partir do “encontro”¹⁹⁶ entre a personagem de Euclides¹⁹⁷ e Terpsião.¹⁹⁸ A nossa linha interpretativa caminha na direção de algumas evidências encontradas no início do diálogo. Essas personagens que fazem parte da introdução, por exemplo, parecem atuar como duas importantes testemunhas que visam ressaltar dois aspectos preliminares: o primeiro deles é validar o encontro histórico ocorrido entre o jovem Teeteto e Sócrates. Esse encontro demonstra o profundo respeito que o filósofo nutria aos jovens, e também pelo seu ofício de “parteiro das almas”. O segundo aspecto é o profundo interesse dos seus seguidores em conhecer o conteúdo da conversa. A ansiedade de Terpsião demonstra a importância do pensamento socrático entre seus discípulos. Dentro desse último ponto, ainda observamos o detalhamento de Platão em sublinhar aspectos metodológicos dos “diálogos” de Sócrates com os seus amigos mais próximos¹⁹⁹. E diferentemente dos que são apresentados no

¹⁹⁵ Como ressalta o professor Carlos Alberto, esse trecho da terceira carta é importantíssimo, pois mostra o artifício utilizado pelo filósofo ao falar de si mesmo. Vejamos in loco: “Quem ouviu dessa maneira, talvez observe: ao que parece, Platão presume conhecer o que é vantajoso para a Democracia; no entanto, sendo-lhe facultado falar ao povo e dar-lhes conselhos, nunca se levantou para dirigir-lhes uma só palavra. A resposta para isso, tenho-a pronta: Platão nasceu em sua pátria muito tarde e encontrou o povo já bastante velho e mal à sua maneira de pensar. Sem dúvida, nada lhe fora mais grato do que aconselhar o povo, como de filho para pai, se não pensasse que com isso se exporia inutilmente, sem probabilidades de beneficiar ninguém.” “*Carta V*” (322 a-b). Platão, “*Fedro, Cartas e Primeiro Alcibiades*”. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986 (Coleção Amazônica. Série Faria Brito). Posteriormente voltaremos a falar sobre esse modo utilizado pelo filósofo no momento em que falarmos sobre a questão da construção da imagem de Sócrates no *Fedro*.

¹⁹⁶ Como foi dito anteriormente, o diálogo instaura a própria possibilidade de se filosofar a partir do encontro com o outro.

¹⁹⁷ Euclides teria sido o fundador da escola megárica. Segundo Diógenes (3.6; 2.106), após a morte de Sócrates, Platão e outros socráticos teriam ido para Mégara visitar Euclides. O doxógrafo ainda menciona vários diálogos atribuídos a Sócrates. Os títulos dos diálogos são: *Lamprias*, *Crito*, *Eroticus*, *Alcibiades*, *Aeschines* e *Fênix* (D.L 2.108). Cícero relaciona o filósofo com a tradição do monismo eleático (*Acad.* 2.42.129). Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: NAILS, Debra. *The People of Plato: “A Prosopography of Plato and Other Socratics”*. [S.l.]: Hackett Publishing, 2002.

¹⁹⁸ Terpsião, como foi dito anteriormente (nota 176), teria sido um seguidor de Sócrates e amigo de Teeteto. Na introdução do *Teeteto* ele demonstra bastante interesse em ouvir o diálogo socrático que foi guardado por Euclides. E segundo as nossas observações, esse detalhe ganhará um importante destaque para a construção desse diálogo por Platão.

¹⁹⁹ Se a tese de Debra Nails estiver certa, esse seria mais um importante relato que demonstra como se desenvolveu a escola Megárica na antiguidade.

diálogo de Protágoras, aqui notamos um cuidado muito maior no processo de seleção do filósofo para a aplicação da maiêutica entre os atenienses. Esse é um diálogo que apresenta como se dá iniciação filosófica, o “parto” que tem o poder de libertar a alma. Teeteto, por exemplo, se distingue da maioria dos jovens²⁰⁰, e isso desperta a atenção de Sócrates. Ele é o exemplo de jovem que possui os pré-requisitos necessários para sofrer as dores inerentes ao processo de libertação da alma. O mais interessante nessa passagem – onde mais uma vez vemos a beleza poética do filósofo pulsar com muita força - é o fato de Platão utilizar Teodoro para expor, a partir de características “exteriores”, uma relação de semelhança entre os dois, que é importante para a iniciação filosófica através do diálogo. Mas, essa semelhança, como o leitor/espectador poderá notar posteriormente, com o desenvolvimento do drama, se dará por aspectos não visíveis que estão impressos na alma de ambos. Ou seja, através de uma metonímia²⁰¹ Platão utiliza um recurso estratégico – o mesmo apontado por Heidegger no sofista²⁰² - para destacar a impossibilidade de se conhecer algo a partir dos nossos sentidos. Isso é bem sintomático, pois dentro dessa imagem há uma crítica sutil ao sensualismo defendido pelos sofistas.

Não é a primeira vez que Platão utiliza esse recurso poético em sua obra, pois o *Fédon*, o título do diálogo que narra os momentos finais da vida de Sócrates, refere-se a um jovem que se tornou escravo após ser capturado em uma guerra de Esparta contra a sua cidade natal Élis. Por causa da sua beleza física teria sido transformado em um mero escravo sexual. Sócrates, como conta Plutarco, em sua biografia²⁰³, ao ver o jovem caminhando tristemente pela cidade abordou Críton e pediu-lhe que o resgatasse para trazê-lo junto dele. Depois desse

²⁰⁰ Platão, “*Teeteto*” (144 a).

²⁰¹ Metonímia é uma figura de linguagem que consiste no emprego de um termo por outro, através da relação de semelhança ou a possibilidade de associação entre eles. Esse recurso lingüístico é muito utilizado na Poesia e na Retórica. Na metonímia, um termo substitui outro não porque haja uma relação de semelhança entre os elementos que esses termos possam estabelecer, como no caso da metáfora, mas porque esses elementos têm uma relação de “dependência”. No caso apresentado por Platão, por exemplo, encontramos essa “dependência” muito evidente na relação entre o corpo e a alma. Logo, na metonímia, podemos encontrar uma relação de contigüidade entre sentido de um termo e o sentido do termo que o substitui. É importante ressaltar por último que contigüidade significa “vizinhança” e “proximidade”. Esse tipo de recurso estilístico é um dos pontos mais importantes que demonstram a grandeza do filósofo como escritor.

²⁰² Vide página 60 e 61 desse presente capítulo.

²⁰³ Em vida de Sócrates (volume XII). Plutarco “*Vidas dos homens Ilustres*”, tradução do Pe. Vicente Pedroso a partir da edição clássica francesa de Amyot, com observações de Brotier, Vauvilliers e Clavier. Edameris, São Paulo, 1951.

encontro, Fédon se tornou um grande pensador²⁰⁴ e companheiro do filósofo até os últimos momentos da sua vida²⁰⁵. E tendo dito isso, eis que nos deparamos agora com uma prova que corrobora a nossa suspeita inicial da influência platônica sobre a “*Poética*” de Aristóteles²⁰⁶. E isso reside na diferenciação entre dois tipos de *mimese* poética²⁰⁷, como apontamos em nossa introdução,²⁰⁸ que se relaciona entre o aspecto “particular” (história) da ação que a narrativa se desenvolve e o âmbito “universal” (filosófico). Segundo Aristóteles, a diferença reside no fato de que a primeira diz o que “poderia acontecer”, e a segunda relata o “que aconteceu” (*Poét.* 1451 b 4-5) Como foi dito anteriormente²⁰⁹, a poesia está voltada para o campo de possibilidades (universal / futuro) daquilo que pode acontecer com qualquer um de nós. E é exatamente por isso que ela tem um caráter “universal” e mais “filosófico” do que a história²¹⁰. Pois, esta última está voltada para narrar algo particular (singular / passado) de algum indivíduo. E essa teoria apresentada pelo macedônio pode ser encontrada aplicada na obra do seu mestre, como veremos a seguir.

Para Platão, sob o nome de Fédon (história / singular / passado), temos a síntese imagética que reúne todos os mais importantes pontos do diálogo, que partem de um eixo central: a beleza da alma que está escravizada pelas correntes do corpo (filosofia universal / futuro²¹¹). Enquanto que a maioria dos atenienses só tinha olhos para os aspectos físicos (exterior / corpo), o autêntico filósofo é o único que teve o poder de “reconhecer” (*anagnorizo*) a sua verdadeira beleza

²⁰⁴ Sendo ele também responsável por desenvolver a escola Elíaca. Fédon é da mesma cidade de origem do filósofo cético Pirro. Infelizmente não temos nenhum indício que prove algum parentesco entre ambos. Todavia, podemos especular a influência socrática via a escola de Fédon através do extenso anedotário que temos ao seu respeito no livro de Diógenes de Laércio.

²⁰⁵ Platão, “*Fédon*”, (57 a-b).

²⁰⁶ Para essa questão estamos seguindo a linha do professor Stephen Halliwell. No seu comentário sobre a “*Poética*”, ele estabelece diversos pontos de convergências entre a obra platônica e a “*Poética*”. O nosso único ponto de discordância com o scholar é o fato de ele defender que Platão condenou radicalmente a poesia. Em nossa leitura, não partimos de uma hipótese que podemos encontrar no livro X da “*República*”, pois em outras obras, como o “*Fedro*”, vemos Platão expressar o contrário da posição do professor. Para mais informações indicamos o seguinte livro: Aristotle, “*Poetics*”. Edited and translated by Stephen Halliwell. London: Harvard University Press, 1995.

²⁰⁷ A *mimese* poética, segundo Aristóteles (*Poética* – 1448 a), refere-se à representação das ações humanas.

²⁰⁸ Ver a nossa introdução (página 12) onde abordamos essa questão.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo.

²¹¹ Que equivale ao campo de possibilidades, como é proposto por Aristóteles na *Poética* (1451 b).

(interior / alma), que reside em um lugar que não pode ser contemplado pelos nossos olhos. A liberdade que Sócrates propiciou ao jovem, a partir desse encontro, também é explorada por Platão como muita maestria em dois níveis exegeticos, onde é utilizada uma história particular com fins filosóficos, pois o filósofo é aquele que pode libertar as almas a partir do diálogo. E no segundo plano, a liberdade é conquistada pelo exercício de preparação para a morte, que corresponde ao distanciamento do mundo sensível. E nesse sentido, vemos o “drama” existencial humano ser transposto para construção poética e filosófica de Platão. Como podemos notar, o próprio Aristóteles reconhece na “*Poética*”²¹² que a Poesia está muito mais próxima da Filosofia do que a História. As duas primeiras estão totalmente voltadas para o âmbito do “universal”. E é exatamente por isso que acreditamos que essa teoria tenha sido desenvolvida a partir dos estudos desenvolvidos dentro da própria academia por Platão. Em outros diálogos podemos ver a exploração do filósofo-poeta em tratar questões filosóficas a partir de histórias²¹³ particulares. E nesse sentido, vemos a junção da “História” e “Poesia” trabalhando em prol da “Filosofia”.

No caso do *Teeteto* também podemos encontrar a aplicação desse recurso, pois a história particular do jovem é o pretexto para Platão aplicar a sua “transposição” poética e filosófica. No nível exterior, ou primeiro plano, vemos o diálogo tratar de aspectos voltados à estrutura do próprio conhecimento. No nível “interior” - ou segundo centro - encontramos o desejo implícito de Platão apresentar a importância do legado socrático para o mundo. Nesse plano, a transição espiritual é enriquecida poeticamente por um dos maiores gênios da humanidade, que fala, a partir de “outros”, sobre o efeito de “êxtase” - deslocamento - (*ekstasis*) que ele sentiu a partir do seu encontro com Sócrates. Essa é a pedagogia escolhida que tem o poder de fazer alma se purificar (*katharsis*) na direção da verdade. A importância dessa experiência é notada no momento da grande digressão que ocorre dentro do diálogo²¹⁴ que aborda em detalhes as características principais da imagem de Sócrates, e do seu nobre

²¹² *Poética* (1455 b).

²¹³ Imitação de ações humanas.

²¹⁴ Platão, “*Teeteto*” (150 c até 152 a).

ofício. Aliás, no final do livro²¹⁵, o drama existencial do filósofo é ressaltado na contraposição do seu ofício de parteiro com o momento final que narra a sua ida ao Pórtico para receber a intimação judicial que lhe condenou à pena de morte. Essa contraposição que aparece na última passagem do diálogo apresenta para o leitor/espectador a tensão dramática que vai em direção ao desfecho trágico que condenou o filósofo à morte por querer desempenhar o seu ofício de conversar com todos aqueles que tinham a pretensão de saber alguma coisa. E por isso, Platão faz questão de apresentar esse contraste apenas no final para reforçar esse drama.

Na *Poética*²¹⁶, Aristóteles define a tragédia como uma obra que deve despertar no espectador a “compaixão e o “temor” (*eleos e phobos*)”²¹⁷. A narrativa bem elaborada é aquela que leva o protagonista da prosperidade para a desgraça. Essa infelicidade surge a partir de um grave erro (*hamartia*) que conduz o protagonista ao seu infortúnio. No caso específico de Sócrates, Platão parece aludir que o “erro” que condenou o seu mestre à morte foi provocado pela ignorância de alguns e da omissão de “outros”. Logo, se faz necessário que o leitor/espectador possa ter conhecimento de todos os fatos que compõem o drama existencial de Sócrates, e posteriormente, que se posicione de modo ativo em relação aos problemas que vão se desenhando no seu horizonte para posteriormente tomar a melhor decisão. E é nesse sentido que o diálogo Platônico desempenha a sua função primordial, e que se dá em dois níveis: o primeiro é o de estimular o leitor/espectador a pensar, no intuito de conduzi-lo aos estágios necessários para o encontro com a Filosofia. Em segundo lugar, após o reconhecimento de saber “que nada sabe”, impulsioná-lo através de um imperativo ético²¹⁸ a participar de modo ativo para evitar que a “injustiça” e a “tirania” tomem conta da polis.

²¹⁵ Ibidem (210 c).

²¹⁶ Aristóteles, “*Poética*” (1452 b30 – 1453 a22).

²¹⁷ Ver página 22.

²¹⁸ O mesmo imperativo ético que obriga o liberto a retornar para caverna, no mito de Platão (*Rep.* Livro VII).

A linguagem do drama filosófico

2.1

O nascimento do drama como gênero literário

No último capítulo, abordamos algumas questões que estão intrínsecas ao desenvolvimento do pensamento socrático-platônico e, sobretudo, do drama dentro das diversas expressões da cultura grega. Para Hegel ²¹⁹, o drama se define em um conflito entre duas forças antagônicas onde ambas se aniquilam reciprocamente. O sentido trágico, que contribui para o surgimento do drama, funda-se essencialmente na divergência entre interesses que se chocam entre pontos de vistas morais contrários. Com o desenvolvimento da cidade²²⁰, e o crescimento populacional, as demarcações entre as classes sociais são mais visíveis. Logo, as divergências começam a florescer como reflexo dessa expansão, pois a vida cívica começa ganhar mais amplitude e liberdade entre os homens livres, e conseqüentemente, o direito, a moral, e também a religião, absorve os efeitos dessas mudanças. Com o surgimento da Democracia, é necessário desenvolver a capacidade de expressão e de comunicação para que as idéias de cada indivíduo possam ficar cada vez mais claras, com o intuito de obter o “reconhecimento” de outros cidadãos nas decisões sobre os mais diversos assuntos ligados a manutenção da polis. Logo, essas contradições tornam-se mais visíveis dentro da sociedade grega. E a Literatura, nesse sentido, é um importante medidor dessas transformações e embates que ocorriam no interior da sociedade ateniense.

²¹⁹ HEGEL apud. SÓFOCLES. “*Antígona*”. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edição

Fundação Calouste Gulbenkian, 2010 pag. 32.

²²⁰ GOMPERZ, T. “*Greek Thinkers*”. Trad. de Laurie Magnus. London: John Murray, 1949. Book two. Pag. 3.

Essa evolução da mentalidade helênica pode ser identificada durante as três gerações de trágicos que formam a base primordial da Literatura grega, a saber: Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Com eles, vemos uma notável transformação no modo de pensar dos gregos. Em Ésquilo, por exemplo, encontramos a profundidade da ideologia religiosa como cenário para a demonstração da força humana que se manifesta em várias guerras contra os persas. A essência das suas tragédias reflete sobre o “reconhecimento” de uma ordem moral superior que pauta as nossas vidas de modo tirânico. O poder destruidor do destino, e a nossa fragilidade diante da justiça punitiva divina, foram pontos abordados pela sensibilidade desse grande poeta trágico. O professor Zeller (ZELLER, 1995) ressalta ainda que o poder tirânico da lei de Zeus é o que rege a vida de todos os homens. Sob esse poder, o homem nada mais é do que um mero fantoche. Logo, encontramos na tragédia esqueliana o retrato fiel do contraste entre a esfera “divina” e “humana” que vimos no capítulo anterior.

A própria “divindade” parece impor um castigo que está diretamente voltado para uma culpa, um miasma, que precisa ser expiado, como na história de Laio²²¹, que despeitou as leis divinas após seqüestrar o filho do rei Pélope. A partir disso, a maldição desaba sobre as cabeças de seus familiares, e é repassada para as gerações futuras. Édipo é aquele que recebe essa herança maldita, e é exatamente por isso, que o jovem manco tenta descobrir a origem desse mal que consome a sua cidade Tebas. Dentro dessa atmosfera vemos subtendida a imagem do “direito natural”²²², que é fundamentado em uma “justiça divina”, e numa ideia de “destino” (*moirai*)²²³ que foge do controle humano. Segundo Zeller, essa concepção apresentada pelo poeta reflete a transição entre a dominação divina e a suavização do antigo direito natural que será totalmente desconstruído, sobretudo, na época do governo de Péricles.²²⁴ E nesse sentido, a poesia de Sófocles foi responsável por retratar as grandes transições desse período. É importante

²²¹ Sófocles, “*Édipo rei*”.

²²² Ver capítulo anterior.

²²³ São as três divindades que determinam o destino dos deuses e dos homens. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: BRANDÃO, Junito de Souza. “*Mitologia Grega*”. Petrópolis: Vozes, 1995.

²²⁴ ZELLER, E. “*Sócrates y los Sofistas*”. Trad. de J.R. Armengol. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955. Pag 15.

ressaltar que os princípios fundamentais da sua poesia ainda estão associados com o seu antecessor. De todo modo, a sua poesia caminha em uma direção completamente diferente. Ele aponta para a necessidade do “reconhecimento” dos limites humanos. O homem não pode ultrapassar a medida (*metron*) que foi desenhada pelos “deuses”.

Outro aspecto importante da sua poesia é o valor atribuído à virtude (*arete*). Aliás, saber “reconhecer” os nossos limites, e viver seguindo esse preceito, é para o grego o caminho mais importante para alcançar a plenitude humana. Como em Sócrates, a nossa sabedoria é um dom divino que deve ser utilizada com prudência (*sophrosyne*), e como parâmetro para guiar as nossas ações. E é nesse ponto que podemos notar a diferença temática em relação ao seu antecessor Ésquilo. O modo pelo qual o drama de Sófocles se desenvolve apresenta uma apuração artística que parte da elaboração cuidadosa de cada componente da trama. Como consequência, temos uma linguagem mais harmônica e clara que dá mais ênfase às ações humanas. Todavia, a força violenta da grandiloquência da concepção narrativa de Ésquilo não foi superada por Sófocles.

Há ainda uma diferença que precisa ser ressaltada sobre o aspecto moral de ambos os poetas. Em Sófocles, a ordem moral se dá pela segurança da “lei divina não escrita”, e esse fato, em contraste com a fraqueza humana, nos provoca mais “compaixão” do que “espanto”. Nele vemos a luta sangrenta do direito antigo com o moderno de modo mais brando. Mesmo Édipo, que é considerado por muitos como um dos mais desgraçados dos mortais, consegue encontrar um final conciliador. Em “*Eumênides*” de Ésquilo, por exemplo, a punição da justiça divina harmoniza-se com a benevolência que reside nesse mesmo plano. O contraste moral que aparece em sua poesia é tão violento que os próprios deuses são colocados em cena. Enquanto que a tragédia sofocliana, se volta basicamente para as questões do mundo humano. No primeiro, podemos ver se destacar a “natureza” violenta e a força das paixões. Em “*Clitemnestra*” encontramos a expressão máxima da intensidade dessas paixões. Em Sófocles vemos a intensidade das paixões serem canalizadas para a coragem e a perseverança. Sendo essa a outra face da feminilidade que é pintada na personagem de Antígona, pois ela é aquela que “*não sabe odiar, só amar.*”. A força do seu amor desmonta o ódio e a tirania humana. Essa postura moral, demonstrada pelo poeta,

reflete os sentimentos mais elevados da época de ouro da cultura helênica que são imortalizados pela sua poesia.

Em Eurípedes encontramos uma grande transformação em relação ao seu antecessor Sófocles. Em suas peças podemos notar a dissolução da harmonia que existia entre a moral e a religião. A sua poesia parece sofrer a forte influência das disputas intelectuais que tomaram a atenção dos pensadores entre o século IV e V na Grécia²²⁵. E nesse sentido, a sua poética parece estar afinada com o pensamento de diversos intelectuais como Protágoras, Pródico, Anáxagoras e Sócrates. O professor Lesky (LESKY, 2003) ressalta que todos esses pensadores estavam dentro daquela atmosfera do período de Péricles que foi responsável por grandes transformações na cultura grega. De qualquer modo, o poeta não demonstra ter seguido nenhuma das doutrinas difundidas por esses intelectuais. A sua obra parece ser uma amálgama que contém todos os questionamentos que se destacaram nesse período. Por isso, como ressalta Lesky, seja tão difícil encontrar em seus dramas uma perspectiva moral totalmente definida. Talvez essa postura de não defender nenhuma posição de modo dogmático possa ser o traço mais importante do seu pensamento, que reverbera os conflitos entre diversas hipóteses filosóficas daquele tempo.

A crise instaurada pelo pensamento dos sofistas e de Sócrates ajudou a fomentar o desenvolvimento do ceticismo que se espalhou com muita força a partir desse período.²²⁶ Os “duplos argumentos” (*dissoi logoi*)²²⁷ que consiste em destacar as opiniões contraditórias sobre qualquer assunto (KEFERD, 1999) era um método bastante utilizado por diversos pensadores como Protágoras e Sócrates. Esse modo de expressão que ressalta os aspectos contraditórios das coisas, também pode ser encontrado na construção poética de Eurípedes. E isso se dá, sobretudo, com a ênfase sobre as questões que estão voltadas para aspectos religiosos e morais. Ambas são destacadas de modo bem crítico pelo poeta. A

²²⁵ Sobre esse ponto recomendamos a leitura do capítulo II, página 34.

²²⁶ Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: BROCHARD, V. “*Os cétricos gregos*”; trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odisseus, 2009.

²²⁷ Esse texto, segundo Kerferd, é um livro anônimo que foi encontrado no final dos manuscritos do filósofo Sexto Empírico. Através das evidências encontradas no texto, ele parece ter sido composto no final da guerra do Peloponeso. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: KEFERD, G. B. “*O movimento sofista*”. São Paulo: Edições Loyola, 2003. Pag. 94.

velha tradição que defendia a supremacia do mundo divino sobre o humano²²⁸ é invertida radicalmente na sua obra, pois o homem agora é a “medida de todas as coisas” (*panton chrematon metron estin anthrōpos*)²²⁹. Como foi dito no capítulo anterior, esse é o sinal que aponta para independência do homem em relação ao mundo divino. O momento da autonomia que se dá no lento processo de laicização entre os gregos, e que está impressa nessa máxima e que ressoa com muita força na poesia de Eurípedes.

O homem agora responde por todas as decisões e as responsabilidades inerentes ao processo de governo da cidade. Essa postura laica, em relação ao mundo divino, pode ser encontrada no pensamento de Protágoras quando ele diz: “*Não posso saber se os deuses existem ou não existem, ou como são as suas imagens, pois muitos obstáculos impedem verificá-lo: sua invisibilidade e a vida tão curta do homem.*”²³⁰ Esse é outro aspecto que também pode ser localizado nas peças de Eurípedes. A crença no mundo divino é colocada em xeque de modo mais radical e explícito. Diferentemente do seu antecessor Ésquilo, que defendia a supremacia dos deuses sobre os homens, em peças como “*Hipólito*” e “*Medeia*”, com ele assistimos o poder avassalador das paixões humanas que são o combustível que movimenta o desenvolvimento do drama euripidiano. Não há mais um “deus” que oriente as nossas ações e escolhas. O poder tirânico das divindades é substituído pela força do acaso (*Tyche*). Todavia, por mais que a sua poesia apresente diversas alterações em relação aos seus antecessores, a sua estrutura poética ainda conserva algumas características tradicionais. Como por exemplo, o fato de suas peças ainda terem como alicerce os mitos antigos. Mas, é exatamente nesse ponto que o seu trabalho se destaca em relação a Ésquilo e Sófocles, pois o poeta se apropria da tradição com objetivo de produzir diversas alterações que foram recebidas de modo negativo por muitos gregos. A introdução (*prólogos*) que foi utilizada apenas uma única vez por Sófocles, em as “*Traquínias*”, foi um recurso largamente aplicado pelo poeta em diversas peças. Onde uma divindade apresenta para os espectadores os principais pontos, e a sequência dos fatos que vão ocorrer durante a tragédia. Essas mudanças provocaram o repúdio de diversos intelectuais. Nietzsche, por exemplo,

²²⁸ Encontramos essa posição na poesia de Ésquilo.

²²⁹ Ver página 47.

²³⁰ (fr. 4, Diels- Kranz).

(NIETZSCHE, 1872) argumenta no “*Nascimento da tragédia*”²³¹ que Eurípides não era um poeta, mas um “pensador”²³², pois nele o teatro é utilizado para tecer as suas duras críticas contra a sociedade ateniense. Com isso, ele matou o espírito dionisíaco, que segundo o alemão, era a essência da tragédia grega. De qualquer modo, o filósofo reconhece ainda que Eurípides é um poeta “dramático” por excelência. Sendo ele o primeiro a “opor” a sua representação da tragédia à concepção tradicional de seus antecessores. Mas, é exatamente por esse motivo que o drama ganha a sua autonomia na forma como também no seu conteúdo.

Há ainda mais duas inovações que foi atribuída ao poeta que despertou a revolta de muitos gregos na antiguidade, a saber: a interpretação e a alteração dos mitos tradicionais para atender as exigências das suas ações dramáticas, e o uso de um recurso artificial para ajudar no desfecho das histórias. E é por essa razão que o prólogo desempenha uma função essencial para a estruturação dos episódios que serão apresentados no decorrer de cada peça. O comediógrafo Aristófanes, nas “*Rãs*”²³³, foi um dos mais ferrenhos críticos do poeta justamente por ele apresentar uma introdução onde adiantava para o público a sequência lógica da sua narrativa, e também por utilizar termos prosaicos que, segundo ele, empobrecia a linguagem tradicional trágica. O professor Junito (JUNITO, 1968), seguindo a mesma posição de Nietzsche, ressalta que o poeta despertou a revolta de várias personalidades na antiguidade por apresentar diversas alterações em relação ao modelo tradicional vigente de construção poética. Aliás, a segunda inovação que ajudou a manter vivas as críticas foi a aplicação do recurso do “*deus ex machina*” (*apo mechanēs theos*) que surge de modo imprevisto para enfatizar o desenlace trágico. O especialista Maurice Croiset²³⁴, sobre esse ponto, acrescenta que essa técnica utilizada pelo poeta tem o objetivo de cativar a benevolência do público, e com isso, suavizar o peso das suas idéias que eram propagadas sutilmente dentro de suas peças. Eurípides ainda fez drásticas alterações no seu

²³¹ Seção 11.

²³² Essa crítica de Nietzsche refere-se à influência socrática que teria exercido um papel determinante para essa postura do poeta. Ao chamá-lo de “pensador”, o filósofo alemão está desdenhando da sua obra, que segundo ele, representa a morte do trágico. E para ele, quem cometeu esse crime foi Sócrates.

²³³ Aristófanes, “*As rãs*” (V 1184).

²³⁴ CROISSET, Alfred & CROISSET, Maurice. “*Histoire de la Littérature Grecque*”. Paris: E. Bocard, 1887- 1899. 5 vols. Vol. III, pág. 206.

coro. Em suas tragédias, a atuação do coro é quase passiva, e a sua utilização só servia para pontuar algumas impressões do poeta em algumas cenas do drama.

Entre os três trágicos gregos, a poesia de Eurípedes representa o retrato mais fidedigno das grandes transformações que ocorreram no século V. A supremacia divina que encontramos em Ésquilo foi deslocada para a força do “*logos*”. Sendo esse o ideal que pautou a obra poética euripídiana. Eurípedes foi um espírito contestador, pois estava conectado com a vanguarda que impulsionava as mudanças culturais na Grécia. Logo, a poesia que sempre foi uma importante ferramenta para solidificar as tradições culturais, em Eurípedes ocorre o contrário: ela agora é utilizada para contestar a tradição e anunciar a chegada dos novos tempos da cultura grega. Logo, a sua intenção não é escrever para agradar o senso comum. A sua poesia agora é uma ferramenta que questiona o próprio público²³⁵ e, principalmente, a sua passividade. E nesse instante que a sua obra encontra o pensamento de Platão. A manipulação das narrativas mitológicas é um dos pontos que parece ter exercido muita influência sobre o pensamento do filósofo. Ambos partem da tradição com o intuito de desconstruí-la. O professor Junito acrescenta que entre todos os poetas, foi Eurípedes que buscou encontrar um meio termo entre a língua escrita e falada²³⁶. A clareza e a simplicidade das suas peças eram duas características que posteriormente influenciariam os diálogos platônicos, em que perguntas e respostas eram moldadas com a precisão cirúrgica para despertar o interesse do leitor/espectador. E mesmo sendo muito criticado, o poeta foi considerado por Aristóteles como o maior de todos os poetas trágicos²³⁷.

²³⁵ No “*Nascimento da tragédia*”, Nietzsche diz que Eurípedes foi aquele que levou o espectador ao palco, a fim de habilitá-lo a fazer juízo sobre o drama. Sendo o primeiro a tratar o seu público com audácia e auto-suficiência. Posteriormente veremos como essa atitude influenciou o pensamento de Platão. Para mais informação recomendamos a leitura do seguinte livro: Nietzsche, F. “*O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*”. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Pag. 76.

²³⁶ Esse é reflexo da transição entre a oralidade e escrita que foi apontada por Havelock em sua pesquisa sobre essa questão. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: HAVELOCK, Eric. “*Origins of Western literacy*”. Toronto: Ontario Institute for Studies Education, 1976.

²³⁷ Aristóteles, (*Poet.* 1453 a 30). Não são claros os motivos pelos quais levaram o filósofo a escolher Eurípedes como o maior dos trágicos. Todavia, é importante lembrar que o modo de interpretação efetuado por ele é muito próximo ao de Platão. Nessa passagem o estagirita diz que as suas tragédias terminam na mais pura infelicidade. Ou seja, as suas peças não são escritas a partir das preferências do público, como faziam outros poetas. Como vimos anteriormente, Eurípedes, assim como Platão, usou a poesia para questionar os espectadores. E talvez por isso seja considerado o maior dos trágicos. Ao contrário do que pensava Nietzsche, por exemplo.

E como ressaltamos anteriormente, o drama como expressão literária em Eurípedes alcança a sua excelência em conteúdo e forma. Os conflitos que começam no mundo divino aterrissam na esfera humana. Aliás, Aristóteles (*Poét.* 1448 30) que acompanhou o calor desses debates, dentro e fora da academia, foi um dos primeiros a dar uma definição literária para esse gênero. Para ele, o drama se define em “imitar” a “ação” dos indivíduos através dos seus respectivos comportamentos que são medidos entre o “vício e a virtude”²³⁸. Ou seja, o drama, com Eurípedes, passa a ser como uma própria transposição do real para o palco. E essa fidelidade pode também ser encontrada em uma diferença que Aristóteles faz entre ele e Sófocles. Há uma importante passagem na *Poética*²³⁹ que diz esse último representava os homens como eles deveriam ser no mundo. Enquanto que Eurípedes em suas peças fazia questão de representar os homens como eles realmente eram na realidade. Com isso, vemos surgir um importante desvio de propósito entre esses dois grandes poetas. Enquanto que o primeiro apresentava um modelo que deveria pautar as nossas atitudes, o segundo revela as nossas fraquezas com o intuito de “reconhecemos” a nossa ignorância. Como um espelho que serve para vermos a imagem das nossas contradições e das forças naturais que compõe a grandiosidade e a multiplicidade do mundo. É por essa imagem que devemos pautar todas as nossas ações. Para o grego, o teatro era uma ferramenta (*techne*) que serve para o homem encontrar a sua plenitude buscando o melhor modo de agir através da reflexão que somos submetidos ao nos depararmos com tais imagens expostas no palco²⁴⁰. E mesmo que Platão faça várias críticas à poesia do seu tempo, ele reconhecia o seu poder de comunicação e reflexão. Pois é nesse sentido que Aristóteles caminha ao dizer que o teatro está muito próximo da Filosofia, pois ambas são importantes para o ato de pensar.²⁴¹

²³⁸ Aristóteles, (*Poet.* 1448 a).

²³⁹ Ibidem, (*Poet.* 1460 b33-34).

²⁴⁰ Ibidem, (*Poet.* 1448 b 15).

²⁴¹ Ibidem, (*Poet.* 1448b 10).

2.2

A imagem do pensamento: o nascimento do diálogo filosófico

No final do último parágrafo nos deparamos com outro ponto que Aristóteles anuncia na *Poética* que nos parece ter sido marcado pelo pensamento do seu mestre Platão. O filósofo, por intermédio de Sócrates, diz que os poetas apresentam²⁴² narrativas de acontecimentos que envolvem três níveis de tempo²⁴³: presente, passado e futuro²⁴⁴. E essa questão, que foi levantada no capítulo anterior²⁴⁵, está totalmente relacionada com os apontamentos feitos pelo estagirita na *Poética* (*Poét.* 1451 b 4-5). No livro III da *República*, além de Platão mencionar os três níveis de tempo na poesia, ele também fala sobre três tipos distintos de obras poéticas que remetem a uma espécie de classificação geral de obras literárias²⁴⁶. No primeiro caso, o filósofo fala sobre um gênero que é “pura” imitação²⁴⁷, e para exemplificar, ele cita uma passagem da *Iliada* (I. 15 -16) onde encontramos o próprio poeta falando por si mesmo dentro da sua narrativa simples, sendo essa diferente da “imitação”, pois essa se define quando o poeta apresenta seu discurso como se fosse “outra” pessoa. Ou seja, absorvendo todos os seus trejeitos e estilo, na “voz” e na “aparência”. Com isso, o poeta produz “*mimese*”²⁴⁸, pois ele desaparece deixando apenas os personagens falarem “por

²⁴² Platão, “*República*” (392 d).

²⁴³ Ver a nossa introdução.

²⁴⁴ Esse é mais um ponto que está diretamente relacionado com a *Poética*. Vide página 61.

²⁴⁵ E também na nossa introdução.

²⁴⁶ Diferentemente do seu aluno, é importante ressaltar que Platão nunca escreveu um tratado teórico específico sobre a poesia. Podemos extrair algumas visões a partir de algumas passagens encontradas em vários diálogos, e essas posições estão sempre expostas dentro de algum contexto temático que abrange sempre outros assuntos. Sendo assim, não podemos falar em hipótese alguma que Platão tivesse feito uma teoria sobre a poesia.

²⁴⁷ Platão, “*República*” (393 a).

²⁴⁸ Imitação (μίμησις / mimeses) é um termo que seu sentido varia de acordo com o contexto que ele é empregado. De modo geral a palavra abrange qualquer tipo de representação dramática ou imitação de comportamento. É importante ressaltar que a linguagem mimética não é apenas utilizada no campo da poesia, pintura, música e dança; mas também, na relação entre linguagem e

si” dentro da tragédia ou comédia. O segundo tipo, como já foi anteriormente anunciado por nós, é uma espécie de narrativa simples que encontramos em Homero²⁴⁹. Esse tipo de narrativa é a mesma utilizada nos ditirambos²⁵⁰. Sendo essa uma apresentação indireta do gênero lírico - como é destacado pelo professor Rosenfeld -, mas vale ressaltar que essa definição não é precisa nessa passagem da República (ROSENFELD, 1965). O terceiro tipo reúne as características de ambas²⁵¹, que é utilizada em outros gêneros, e na composição da epopéia²⁵². Nesse último, o próprio poeta fala – na apresentação e descrição das personagens -, e quando ele não utiliza esse recurso, o que resta é apenas o “diálogo”, que sinaliza que a narrativa simples foi interrompida²⁵³.

Como já foi mencionado antes, o mais interessante é que essa definição que vemos detalhada no livro III da *República* é praticamente a mesma que encontramos no início da *Poética* de Aristóteles. Para nós, essa relação entre ambas as obras é de extrema importância, pois Platão nunca escreveu um tratado específico sobre a poesia. Constatar essa ressonância do livro III da *República* na

realidade (*Crat.* 423 b-424 b), e o mundo sensível e o mundo inteligível (*Tim.* 39 e, 48 e, 50 c). Um exemplo da variação do emprego desse termo por Platão está na República (500 c), quando ele diz: “... olhando e contemplando os objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se conforme a razão é isso que imitamos e a isso nos assemelhamos o mais possível. Ou achas que há alguma maneira de não imitar aquele com quem convivemos, se o admiramos?” nesse sentido o filósofo também é um imitador. Podemos observar que Platão compreende a mimeses como algo inerente ao comportamento humano. De qualquer modo, é importante ressaltar, por último, que Platão aplica esse termo de modo diferente em cada circunstância. Logo, é bem provável que o sentido desse termo ainda estivesse sendo ampliado pelo filósofo. Esse também é outro ponto que podemos encontrar no início da *Poética*. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: MURRAY, Penelope (ed.), “*Commentary: Republic 376e-398b*” in *Plato on Poetry: Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

²⁴⁹ Homero, “*Iliada*” (I. 15 -16).

²⁵⁰ Platão, “*República*” (394 c).

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² A epopéia é um gênero literário antigo que pertence à épica, e que mistura fatos históricos - embora não tenha obrigação de seguir a história de modo fidedigno - e tem como característica exaltar as qualidades de algum herói. Os elementos dessa narrativa apresentam as seguintes características: personagens, tempo, espaço, ação. Segundo Aristóteles, a epopéia é a imitação de homens superiores, em versos com metro único e forma narrativa, distinguindo-se das tragédias. Para Aristóteles, as epopéias não possuem limite de tempo ou espaço, tornando-se ilimitadas, diferindo assim das tragédias, que possuem tempo determinado, que equivale ao período de um dia inteiro. Isso é exposto pelo estagirita como uma regra importante para estabelecer a diferenciação entre os gêneros. Para nós, essa é mais uma evidência que comprova a relação do trabalho da *Poética* com os estudos desenvolvidos dentro da academia sobre o tema. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: LESKY, “*A. Historia de la Literatura Griega*”. Versión española de José M.D.Regañón y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1968.

²⁵³ Posteriormente, veremos que o diálogo platônico recebe muita influência desse último gênero. Aliás, Nietzsche no “*Nascimento da tragédia*” segue essa mesma linha interpretativa.

Poética corrobora com a nossa suspeita de que esse tema era algo discutido no interior da academia. Como foi dito em nossa introdução, temos alguns fragmentos que demonstra que Aristóteles teria escrito alguns diálogos em sua juventude sob a influência de seu mestre na academia²⁵⁴. Além disso, o emprego do termo “mimeses” na *República*, assim como na *Poética*, está em direta conexão com os estudos que estavam voltados para a literatura grega que começavam a ser desenvolvidos naquele período²⁵⁵. E, segundo o espanto de Adimanto²⁵⁶ no livro III (*Rep.* III 392 d), que é provocado por Sócrates ao mencionar essa questão, podemos supor que esse era um assunto que não era tão familiar entre os ouvintes de Platão naquele período²⁵⁷. Logo, a afinidade e desenvoltura sobre esse ponto que notamos no interior da *Poética* nos levam a inferir que esse tipo de estudo era específico do interior da academia. Aliás, há uma curiosa história contada pelo sofista romano Favorinos²⁵⁸, que diz que quando Platão fez a leitura do diálogo “*Fédon*” somente Aristóteles teria permanecido até o fim da audição, enquanto que os outros ouvintes foram embora antes. Isso demonstra, em primeiro lugar, o respeito que ele nutria pelo seu mestre²⁵⁹, e em segundo lugar, o interesse sobre as questões relacionadas ao processo de construção poética que foi desenvolvido por Platão em seus diálogos²⁶⁰.

Através dessas evidências apresentadas, observamos que o filósofo peripatético esteja dando continuidade aos preceitos do seu mestre na elaboração da sua teoria sobre os gêneros. Para ele, a “imitação” (*mimeses*) também pode ser encontrada nos três principais gêneros literários, a saber: epopéia, tragédia e

²⁵⁴ Ver a nota 1 na introdução dessa pesquisa.

²⁵⁵ Vide Diógenes de Laértios, “*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*”, Livro III, Unb, 2008.

²⁵⁶ Adimanto era um dos irmãos mais velhos de Platão. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: NAILS, Debra. *The People of Plato: “A Prosopography of Plato and Other Socratics”*. [S.l.]: Hackett Publishing, 2002.

²⁵⁷ E nessa mesma linha interpretativa segue a helenista Penelope Murray. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: MURRAY, Penelope (ed.), “*Commentary: Republic 376e-398b*” in *Plato on Poetry: Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Pag 4.

²⁵⁸ Em Diógenes de Laércio (livro III – 37).

²⁵⁹ Isso é notado nos vários fragmentos dos diálogos que ele teria escrito sob a influência de seu mestre Platão. Para informações sobre essa questão ver a nossa nota na introdução. E para os fragmentos dos diálogos recomendamos a leitura do seguinte livro: Ross, W. D. “*Aristotelis fragmenta selecta*”. Oxford, 1955.

²⁶⁰ Ver página 56.

comédia. A “*mimese*” é elaborada através do ritmo²⁶¹, palavras e harmonia²⁶². A ideia geral do texto é praticamente a mesma que encontramos na *República*: para ele podemos falar sobre as mesmas coisas através de uma narrativa simples, ou incluindo outras personagens como fez Homero em suas obras²⁶³, ou também mantendo a sua identidade sem alteração, como no caso do gênero épico que inclui a epopéia. Diferentemente dos outros gêneros, a forma dramática é a única que é definida como aquela onde a “imitação” (*mimeses*) acontece entre atores interagindo diante de nós. E é especialmente essa última que nos interessa, pois é nela que encontramos o “diálogo” que foi largamente utilizado por Platão em sua imensa obra. Na *Poética* (1449 a 1), Aristóteles diz que após a tragédia passar por diversas alterações, ela alcançou a sua própria natureza a partir do momento que Ésquilo mudou o número de atores de um para dois²⁶⁴, e depois diminuiu as partes do coro e fez com que a parte dialogada tivesse um papel predominante. Ele prossegue dizendo que Sófocles foi responsável por aumentar o número de dois para três atores no palco e ainda introduziu a cenografia. E com essas inovações, posteriormente, a metrficação foi também alterada do tetrâmetro²⁶⁵ para o iâmbico. Essa modificação se deu a partir do surgimento do diálogo, pois o iambo é o mais apropriado entre os metros²⁶⁶ por ser o que se aproxima da linguagem do cotidiano. Todas essas informações apresentadas pelo filósofo são relevantes, pois em seu mestre encontramos a aplicação desses estudos nas confecções dos seus diversos diálogos filosóficos. De acordo com Diógenes de Laércio (III – 37), o primeiro filósofo que teria escrito em diálogo foi o discípulo de Parmênides Zenão de Eléia²⁶⁷. E Aristóteles no primeiro capítulo de uma obra perdida, que era

²⁶¹ Aristóteles, (*Poet.* 1447 a 15).

²⁶² Esse é um dos termos mais importantes da terminologia platônica - vide *Timeu* - que serve como evidência da influência dos estudos de Platão sobre a *Poética* de Aristóteles.

²⁶³ Ibidem, (*Poet.* 1448 a 25).

²⁶⁴ Esse fato apontado por Aristóteles é de extrema importância, pois encontramos aí a origem do diálogo na literatura grega.

²⁶⁵ Metro utilizado nos ditirambos. Essa metrficação ainda pode ser encontrada em “*Os persas*” de Ésquilo e também em “*Íon*” e “*As Bacantes*”, ambas de Eurípides.

²⁶⁶ Aristóteles, (*Poet.* 1449 a25).

²⁶⁷ Esse filósofo pré-socrático ficou conhecido por ter sido discípulo de Parmênides. Ele ficou famoso por ter desenvolvido um gênero antilógico de sentenças paradoxais que levavam os seus interlocutores a aporia. As suas obras não tinham a intenção de dar explicações, mas de produzir “choques”. Com isso, ele demonstraria o limite da linguagem em tentar dar conta de algo que foge do seu domínio. E nesse sentido, talvez Diógenes mencione Zenão como aquele responsável por ter sido a grande influência para o desenvolvimento da erística que ganhou muita força entre os sofistas, e também dos diálogos socráticos. No diálogo *Parmênides* (128 b7 – d2) Platão já havia chamado a atenção para esse procedimento de Zenão. E mais: no diálogo Zenão afirma que escreveu essas obras na juventude por amor a “controvérsia”, mas as suas obras foram roubadas

conhecida na antiguidade com o nome de “*Sobre os poetas*”²⁶⁸, teria afirmado que o primeiro a compor diálogos foi o desconhecido poeta Alexamenos de Stira ou de Téos, e também que o estilo de composição de Platão se situa entre a prosa e a poesia. Mas, dado o caráter impreciso das informações, o próprio Diógenes reconhece que o grande inventor teria sido Platão, pois foi ele que levou esse gênero²⁶⁹ literário ao auge da sua máxima beleza e perfeição. E sobre essa questão, o biógrafo ainda apresenta uma importante definição do diálogo filosófico em seu livro:

“Um diálogo é um discurso composto de perguntas e respostas em torno de uma questão filosófica ou política, com uma caracterização conveniente dos personagens apresentados e com uma elocução acurada. A dialética é a arte da discussão com objetivo de refutar ou aprovar uma tese por meio de perguntas e respostas dos interlocutores. São dois os tipos principais de diálogos platônicos: um que se apresenta a questão, e outro que se indaga. O primeiro se desdobra ainda em outros dois tipos: o teórico e prático; desses o teórico se divide em físico e lógico, e o prático em ético e político. O diálogo em que se indaga também se desdobra em duas divisões principais; uma cujo objetivo é exercitar a discussão, e outra cujo objetivo é a vitória na controvérsia; ao primeiro damos a denominação de ginástico, e o distinguimos em maiêutico, usando uma imagem tirada da obstetrícia, e em outro, o tentativo. O conveniente à controvérsia chamamos de agonístico e dividimos em acusatório (o que se dirige à objeção) e demolidor (o que se dirige à refutação). Não se ignora que os autores distinguem e classificam diferentemente os diálogos, pois alguns diálogos eles chamam de dramáticos, outros de narrativos, e outros ainda de uma mistura dos dois, porém essa distinção baseia-se mais no ponto de vista cênico do que no filosófico.”²⁷⁰

Essa passagem é de extrema importância, pois nela encontramos em detalhes algumas características de como os antigos definiam o diálogo filosófico de Platão. No final do texto ainda podemos encontrar uma parte que nos parece fazer referências a quatro importantes obras: no primeiro caso vemos o livro três da *República*, e depois ao primeiro capítulo da *Poética* e o terceiro da *Retórica*, onde Aristóteles discorre sobre o estilo e composição do discurso, e as origens da prosa artística. E por último, ainda encontramos uma menção as *Antilogias* do sofista

antes mesmo do eleático decidir se devia divulgá-las para o público. Com isso, Platão sutilmente deixa subentendido que a obra de Zenão foi amplamente divulgada e utilizada para os mais diversos fins. É importante ressaltar ainda, como foi pontuado por nós no capítulo anterior, que esse método além de ter influenciado diversos intelectuais do século V, como Protágoras e Sócrates, também pode ser encontrado em obras de filósofos contemporâneos como Jacques Derrida.

²⁶⁸ Vide: Ross, W. D. “*Aristotelis fragmenta selecta*”. Oxford, 1955.

²⁶⁹ O diálogo socrático foi um gênero literário muito popular na antiguidade. Posteriormente voltaremos a falar sobre essa questão.

²⁷⁰ Em Diógenes de Laércio, “*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*”, Tradução de Mario da Gama Kury. Unb, 2008. (Livro III 48- 50).

Protágoras. Logo, esse trecho parece ser uma reunião de diversas tentativas de classificação dos diálogos platônicos através da perspectiva de várias outras obras sobre filosofia, retórica e poesia.

Todavia, não encontramos nenhuma pista sobre as motivações do filósofo em escolher esse modo para expressar seu pensamento. Muitos especialistas se debruçaram sobre a obra de Platão para tentar responder essa questão. O historiado inglês Georges Grote foi um helenista que teve muito interesse sobre essa questão. Ele afirma, em seu livro²⁷¹ sobre Platão, que os diferentes autores que compuseram os diálogos socráticos formam a expressão dramática da filosofia helênica. Todos eles tinham a pretensão de transmitir os preceitos mais importantes adquiridos ao lado do grande Sócrates. Em relação a Platão, por exemplo, temos uma grande dificuldade em identificar o seu real pensamento em seus livros. Grote acrescenta que o filósofo em alguns diálogos²⁷² demonstra uma postura cética, enquanto que em outros²⁷³, podemos encontrar traços que apontam para uma tendência dogmática. Esses diálogos da fase cética corresponderiam aos que Diógenes Laércio nomeou de diálogos da “busca ou investigação”²⁷⁴. Esses seriam mais numerosos do que aqueles que são considerados dogmáticos, ou diálogos de exposição.²⁷⁵ Para o historiador, esses diálogos da juventude são mais interessantes, pois neles existem mais indícios que contribuem para encontrar a imagem do seu mestre.

Muitos intelectuais antigos, como o reitor Aristides, ao comparar Platão a outros discípulos de Sócrates, como Esquines, por exemplo, disse que esse último é muito mais fidedigno a imagem do Sócrates histórico do que Platão. Mas, o reitor reconhece que esse último era superior em imaginação e estilo.²⁷⁶ Aliás, Aristóteles na *Metafísica* (991 a 20), ao criticar a teoria das idéias, diz que o seu mestre para falar das idéias precisa recorrer a meras imagens poéticas. Essa veia poética não foi apenas reconhecida pelo seu discípulo, mas por outros críticos da

²⁷¹ Grote, George. “*Plato and The Other Companions of Sokrates*”, [London: John Murray, 1865], facsimile de Adamant Media. Chapter VI.

²⁷² Os diálogos da fase inicial.

²⁷³ Fase intermediária.

²⁷⁴ Ver nota 264.

²⁷⁵ Ibidem.

²⁷⁶ (*Orat.* XLVI) apud Grote.

sua época²⁷⁷. Em um importante documento anônimo, sobre a filosofia de Platão, conhecido como *prolegomena* (XV- XVII)²⁷⁸, o diálogo é concebido como um universo (*kosmos*) que é constituído de tantos elementos como o nosso “mundo”, e os componentes que são responsáveis por sua estruturação são os seguintes: matéria, forma, natureza, alma, intelecto (*nous*) e a divindade. Esses componentes corresponderiam às diversas partes que formam o diálogo: os personagens, estilo, modo de discussão, demonstrações, o bem e o seu objetivo. Seguindo essa linha exegética, o filósofo neoplatônico Proclo relata que é possível interpretar os diálogos platônicos em vários níveis que são divididos em quatro pontos primordiais: metafísico, matemático, físico e ético. Segundo o filósofo, cada diálogo tem um único objeto (*skopos*), o mesmo vale para o *prólogo* e para as distintas partes do diálogo²⁷⁹. O filósofo neoplatônico parece estar seguindo à risca a orientação que foi elaborada por Platão no *Fedro* (264 a – 270). Nesse trecho, o filósofo apresenta de modo exemplar alguns procedimentos necessários para a organização de uma obra poética. Assim como na introdução do *Teeteto*²⁸⁰, o *Fedro* apresenta em detalhes o processo pelo qual é utilizado pelo filósofo para elaborar a sua obra como escritor²⁸¹. E com esse fato, encontramos mais um indício que corrobora com a nossa suspeita inicial de que Platão foi um profundo estudioso da poesia dentro - e fora - da academia. A sua opção de escolher o diálogo não é em hipótese alguma aleatória.

Essa decisão parece obedecer a critérios prévios que foram estabelecidos pelo filósofo que visava superar os pontos negativos encontrados na poesia do seu tempo. Ora, não é novidade alguma vermos muitos scholars repetindo inadvertidamente que o filósofo expulsou os poetas da sua República²⁸². Todavia, são poucos os que apresentam uma explicação razoável que responda os motivos pelos quais levaram Platão a tomar essa medida tão drástica mesmo utilizando o mesmo meio de expressão poético. O ponto crucial da sua crítica reside no fato de

²⁷⁷ Ver Diógenes de Laércio livro III.

²⁷⁸ Vide: Anônimo, “*Prolégomènes à la philosophie de Platon*”, L. G. Westerink e J. Trouillard, com a colaboração de A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

²⁷⁹ Em PROCLO. “*Lecturas del Crátilo de Platón*”. Edición de Jesús M^a. A. HOZ, Ángel G. PUJOL, José M. RUIZ. Madrid: Akal, 1999. Pag. 32 – 33.

²⁸⁰ Ver página 56.

²⁸¹ No próximo capítulo veremos algumas características da construção do *Fedro*.

²⁸² Um dos scholars que seguiu nessa linha interpretativa foi Eric Havelock. Para mais informações recomendamos a leitura do seu livro sobre essa questão: HAVELOCK, Eric. “*Prefácio a Platão*”. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. São Paulo, Papyrus, 1996.

que os poetas são imitadores, assim como os pintores, condenados a operar a três pontos abaixo do nível realidade (*Rep.* 597 e 6). Ou seja, os seus produtos são inúteis cópias de uma impressão pobre da realidade. Notem a sutileza de Platão ao comprar nessa passagem o ofício dos poetas²⁸³ ao trabalho dos artífices e pintores. Nesse ponto, ele parece estar respondendo de modo indireto a uma famosa tese defendida pelo poeta Simônides²⁸⁴ de Ceos. Para ele a poesia era um ofício (*techne*) que era desenvolvido pelo homem²⁸⁵, e não uma atividade de inspiração divina²⁸⁶. Logo, sendo uma técnica, ela pode ser ensinada e manipulada como qualquer outra arte. E era exatamente essa tese que o filósofo queria combater com o seu diálogo.

Ao contrário do que pensava Simônides, para Platão, o poeta compõe no estado de intenso frenesi, e não através de uma técnica mnemônica²⁸⁷. A beleza da poesia só pode ser alcançada quando o poeta está totalmente desprovido da razão, e isso se dá quando a sua alma é provocada pelo *entusiasmo* divino. No *Íon* vemos que a habilidade do rapsodo não depende de uma habilidade específica que busca um determinado resultado. Pelo contrário, o poeta depende dessa manifestação

²⁸³ Enquanto que Sócrates é comparado com um “escultor” (*Rep.* 540 c), pois ele é o único que tem o poder (*ἀρετή* / arete) de “modelar” a cidade ideal através da Filosofia. Essa metáfora genial é aplicada pelo grande Platão no intuito de distinguir os sofistas dos filósofos. Os primeiros são comparados a pintores, pois são responsáveis por produzir ilusões – mimese – que provoque prazer aos sentidos do homem. Essa imagem do pintor pode ser vista em detalhes na *República* (472 d) onde ele diz: “Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?” Posteriormente voltaremos a essa questão ao falar da construção poética da imagem de Sócrates feita por Platão.

²⁸⁴ Simônides de Ceos foi um importante poeta grego que viveu entre o século IV e V (556 a.C. — 468 a.C.) considerado o maior autor de epigramas do período arcaico. O seu surgimento foi responsável por trazer uma drástica transição na tradição poética. Pois ele é o primeiro a fazer da poesia, assim como os sofistas, um ofício; e com isso receber pagamentos por esse tipo de trabalho que causou a ojeriza de filósofos como Platão. Porém, ele também foi responsável por colocar a função poética a partir de uma nova perspectiva que refletiu sobre a natureza da poesia. Aliás, é a Simônides que a Antiguidade atribui um das primeiras definições da poesia: “A pintura é uma Poesia silenciosa e a Poesia é uma pintura que fala”. Com isso, o poeta Simônides marcaria o momento em que o homem grego descobre a imagem. E nesse sentido, sendo um dos primeiros a teorizar sobre a questão da *mimese*. Apesar de Platão discordar da poesia como uma *techne*, ele foi de extrema importância para o filósofo sobre o estudo da *mimese* na antiguidade. Para mais informações recomendamos a leitura dos seguintes livros: “*Poemas da Antologia Grega ou Palatina*”. (trad.) José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. E também: GALÍ, Neus. “*Poesia silenciosa, pintura que habla*”. Barcelona: El Acanalado, 1999.

²⁸⁵ Nessa linha interpretativa segue também Górgias e Protágoras. Vide o capítulo anterior.

²⁸⁶ Ver *Fedro* (245 a). Aliás, nessa passagem Platão fará uma análise minuciosa da inspiração divina. Esse trabalho desenvolvido por ele certamente está voltado para refutar as teses de Simônides e de outras sofistas que defendiam a poesia como uma arte manipulada pelo homem.

²⁸⁷ Ver *Íon* (533 d-534 e). Nessa passagem Platão vai defender o caráter irracional da criação poética. Com isso, ele também pretende refutar a tese de Simônides através da personagem do rapsodo Íon.

divina que vem das musas (*Íon* 533 d 1-2) que age como uma força magnética que usa a alma do poeta para entrar em comunicação com todos os espectadores. Como uma relação erótica que estabelece a harmonia²⁸⁸ entre duas almas. E é por causa disso que Platão aponta o caráter dionisíaco da poesia, que também é mencionado por Aristóteles como a origem da poesia trágica na *Póetica*²⁸⁹. Ou seja, esse poder de atração é constituído através de uma comunhão entre o poeta e o seu público. Sendo assim, esse poder divino só pode ser realizado entre “duas” instâncias²⁹⁰ que estão em recíproca sintonia. Para Platão esse tipo de experiência só ocorre através do diálogo, que, aliás, para ele, é a própria imagem do pensamento:

“Sócrates - um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. como ignorante é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançado devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo.”²⁹¹

E no diálogo “*Sofista*” também encontramos a mesma posição:

“Estrangeiro- pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos de pensamento.”²⁹²

Esse é um dos motivos que levaram o filósofo a escolher esse gênero literário como meio de expressão dos seus pensamentos. Como foi apresentado anteriormente, o diálogo é a própria imagem do pensamento. O processo de reflexão se dá através desse movimento incessante de idas e vindas que vemos ampliado no método dialético socrático. No próximo capítulo voltaremos a essa

²⁸⁸ Sobre o Eros em Platão recomendamos a leitura do seguinte livro: FRANCO, Irley, “*O sopro do amor: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*”, Rio, Palimpsesto, 2006. pag 89.

²⁸⁹ Aristóteles, (*Poet.* 1447 a 25).

²⁹⁰ Ver capítulo I.

²⁹¹ Em Platão, (*Teet* 190 a). PLATÃO. “*Teeteto – Crátilo*”. Em: “*Diálogos de Platão*”. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. 3a. ed., Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

²⁹² Em Platão, (*Sof.* 263 d). PLATÃO. *Diálogos: Fédon. Sofista. Político*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

questão quando falarmos da intenção de Platão em assumir o anonimato nas suas obras. Mas antes disso, é necessário entendermos o contexto social pelo qual o filósofo se encontrava naquela época. Com o surgimento do movimento sofístico muitos jovens começaram a praticar a erística de modo descontrolado ocasionando grandes transtornos para o desenvolvimento sócio-político de Atenas²⁹³. O professor François Châtelet²⁹⁴ foi um dos grandes intelectuais que teve muito interesse sobre essa questão ao estudar o platonismo na antiguidade. Para ele, o diálogo desempenha uma função estratégica em Platão. Em um primeiro momento, ele serve para opor o particularismo (individual) das opiniões (*doxa*) antagônicas que são responsáveis por gerar a desgraça e a injustiça entre os homens na polis. Essa conciliação entre discursos contraditórios, que foi amplamente defendida pelos sofistas, era vista como uma aberração pelo filósofo. Ao falar, o homem busca o “reconhecimento” do outro, pois ele quer ter razão quando emite a sua opinião (*doxa*). Logo, se faz necessário haver um critério (universal) seguro que possa revelar o vazio de cada opinião emitida. E nesse sentido, a primeira fase das obras do filósofo reflete bem essa intenção que muitos scholars acreditam que seja do próprio Sócrates histórico. Em um segundo momento, Platão queria elaborar uma espécie de “purificação” universal mediante a violência e a tirania do logos que é fomentada pelos sofistas (CHÂTELET, 1967). Para estabelecer essa relação de concordância entre os indivíduos, o filósofo recorre a um método “universal” válido que possa estabelecer a relação de identidade entre “ser” e “pensamento”. Sem esse método não haveria a possibilidade de fazer a distinção entre a sedução retórica e a demonstração proporcionada pela Filosofia através da dialética. E para o sucesso da sua missão, o filósofo poeta construirá uma personagem que reúna em si todas as características necessárias para por o seu plano pedagógico em prática. E é exatamente sobre isso que iremos falar nesse próximo capítulo.

²⁹³ Voltaremos a esse ponto em nosso último capítulo.

²⁹⁴ Para ele Platão foi o grande fundador da Filosofia. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seu fascinante livro: CHATELET, François. “*El pensamiento de Platón*”. Barcelona: Nueva Colección Labor, 1973.

2.3

Sócrates: o pensamento sem imagem

Havia uma máxima antiga que dizia que *a poesia é a arte de dizer muito com muito pouco*. O seu poder de síntese é responsável por reunir uma multiplicidade de coisas sob uma única imagem. Nesse caso, se tivéssemos que escolher uma palavra-chave para representar toda a obra de Platão, ela certamente seria Sócrates. Sob esse nome podemos encontrar toda a estruturação do pensamento platônico. É inegável a sua importância histórica dentro daquele contexto intelectual entre o século V e IV na Grécia. Uma prova desse fato são as diversas escolas filosóficas que teriam surgido a partir da sua aparição²⁹⁵ na antiguidade. Essa figura estranha foi uma força erótica tão devastadora que ao atravessar a alma de um jovem poeta trágico o obrigou a jogar todos os seus escritos no fogo²⁹⁶. A partir dessa evidência, eis que surge uma questão: o que teria ele de tão fascinante para influenciar figuras tão díspares como Platão, Alcibíades²⁹⁷ e Antístenes²⁹⁸? A verdade é que quase nada sabemos sobre a sua vida. Os poucos relatos que temos sobre as suas atividades podemos encontrar na doxografia de Diógenes de Laércio, que reúne, entre outras coisas, um vasto material que contém fragmentos de alguns diálogos socráticos que foram escritos por seus

²⁹⁵ Em Diógenes podemos encontrar, além da própria academia de Platão, algumas outras escolas que estão associadas à imagem de Sócrates: os megáricos, cirenaicos, elíacos (Fédon) e cínicos. Esses quatro grupos são conhecidos pela tradição doxográfica como “*socráticos menores*”. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: Diógenes de Laércio, “*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*”, Livro III, Unb, 2008.

²⁹⁶ Ibidem (Livro II). É por causa dessa passagem que Nietzsche vai acusar Sócrates, no “*Nascimento da Tragédia*”, de um grande sedutor e responsável por matar o espírito trágico.

²⁹⁷ Ele teria sido um general e político. Para mais informações sobre a sua vida, recomendamos a leitura do seguinte livro: Plutarco “*Vidas dos homens Ilustres*”, tradução do Pe. Vicente Pedroso a partir da edição clássica francesa de Amyot, com observações de Brotier, Vauvilliers e Clavier. Edameris, São Paulo, 1951.

²⁹⁸ Ele foi considerado o fundador da escola Cínica. Para mais informações recomendamos a leitura do livro II de Diógenes de Laércio.

seguidores. A partir desses fragmentos, e das obras de Platão, Aristófanes²⁹⁹ e Xenofonte³⁰⁰, muitos pesquisadores tentam refazer a sua biografia³⁰¹.

A sua imortalidade é uma moeda que foi cunhada a ferro e fogo a partir da sua vida e morte³⁰². A estatura da sua notoriedade está no mesmo patamar de heróis como Aquiles.³⁰³ Ele é a própria imagem da pergunta sem resposta³⁰⁴. A dialética que levou Platão até a ideia. Ele é o próprio abstrato, como um espelho sem reflexo que tem o poder de desabar todas as nossas certezas diante do abismo insondável que é a sua alma. O caminho que nos conduz ao vazio da ideia universal do “Bem”. Seguindo essa lógica, não podemos encontrar nele algum ponto fixo, nem alguma teoria que fosse defendida por ele. Não há positividade, apenas a negatividade que surge do contraponto feito em relação à tradição intelectual grega do seu tempo. E é por isso que ele é o único capaz de estabelecer o distanciamento necessário para proferir a máxima do oráculo de Delfos, que dizia: “*conhece-te a ti mesmo*” (*gnōthi seauton*). Ele é o marco de transição entre seus predecessores, pois teria sido o primeiro a refletir sobre as questões voltadas para o âmbito da esfera humana. Nos capítulos anteriores apresentamos alguns pontos que foram marcantes para o desenvolvimento intelectual dos gregos e, sobretudo, de Platão. O famoso helenista francês Auguste Diès fez uma análise minuciosa desses fatores que contribuíram para a sua evolução filosófica, que são, a saber: a medicina hipocrática, a poesia, o orfismo³⁰⁵, o conflito com os sofistas e a personalidade de Sócrates (DIÈS, 1972). Esses são os pontos cardeais que orientavam os debates intelectuais entre as diversas expressões da cultura helênica³⁰⁶. E esses temas foram determinantes para o filósofo desenvolver uma obra sinóptica que permite ao leitor/espectador ter acesso a uma visão panorâmica

²⁹⁹ Importante comediógrafo grego.

³⁰⁰ Foi um escritor e discípulo de Sócrates.

³⁰¹ Plutarco também escreveu sobre a vida de Sócrates, mas seu relato parece ser fruto do trabalho feito por Diógenes. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: Plutarco “*Vidas dos homens Ilustres*”, tradução do Pe. Vicente Pedroso a partir da edição clássica francesa de Amyot, com observações de Brotier, Vauvilliers e Clavier. Edameris, São Paulo, 1951.

³⁰² O tipo de construção mista que Platão desenvolveu para seus diálogos parte essencialmente desses dois pontos. Para mais informações recomendamos a leitura de nossos apontamentos na página 76, e também, na nota 252.

³⁰³ Aquiles foi uma das personagens mais importantes da *Iliada* de Homero.

³⁰⁴ Vide o final do primeiro livro da *República*.

³⁰⁵ Vide primeiro capítulo.

³⁰⁶ Ibidem.

que engloba em uma única paisagem a problemática enfrentada pela sociedade grega a partir do olhar aguçado do seu mestre.

Segundo Cornford, a questão primordial que fundamenta o pensamento socrático é a ruptura total com a tradição da ciência jônica. Como foi pontuado por nós anteriormente³⁰⁷, os primeiros filósofos jônicos se destacaram por tentar encontrar os fundamentos da nossa realidade (*physis*) de modo sistematizado. Mas, eis que surge a questão apresentada pelo helenista (CORNFORD, 1932): qual seria a razão desses pensadores não despertarem o interesse de Sócrates? Tendo em vista que esses primeiros filósofos também empregavam o método racional como algo que estivesse acima das outras faculdades humanas. Por que esses pensadores foram rechaçados por Sócrates? As nossas principais fontes³⁰⁸, que nos ajudam a resolver esse enigma, apontam para uma possível resposta que se desdobra em dois importantes pontos: o primeiro seria o desapontamento do filósofo com esses primeiros pensadores que teria se iniciado ainda na juventude, pois eles não estavam preocupados com as questões do mundo humano³⁰⁹. Em segundo lugar, as teses defendidas por eles estavam repletas de contradições que despertaram a desconfiança do filósofo. E nesse sentido, Sócrates parece ter percebido que as construções teóricas desses primeiros pensadores podem ser criações tão falsas como os mitos dos poetas que são contados para as crianças. Além disso, alguns discípulos desses filósofos defendiam as suas teses com a mesma convicção que era vista nas pessoas que faziam oferendas aos deuses com o intuito de obter algo em troca.³¹⁰ Para ele, essa postura era inútil. Como o homem pode estudar o céu sem antes conhecer a si mesmo? E mais: como alguém pode ter a certeza de algo que não pode ser captado pelo nosso espírito?

Cornford³¹¹ responde essas questões dizendo que a ciência jônica tinha a pretensão de interpretar as “leis”³¹² da Natureza (*physis*)³¹³, com o objetivo de

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ As fontes são: Platão, Aristóteles, Xenofonte e Diógenes de Laércio.

³⁰⁹ Ver Xenofonte (*Mem.* I, 11-16).

³¹⁰ Ver Platão (*Eut.* 14 e – 15 a). Aliás, nesse diálogo, Sócrates vai expor a sua crítica do “comércio” existente entre deuses e homens através da religião.

³¹¹ Em CORNFORD, F. M.; “*Before and after Socrates*”, Cambridge University Press, 1932. Pags. 30 e 31.

³¹² Ver capítulo 2.

³¹³ Ver nota 22.

prever acontecimentos futuros.³¹⁴ Essas investigações resultaram nas mais diversas cosmogonias que narravam sobre origem de todas as coisas. Logo, o trabalho desses primeiros pensadores buscava encontrar os princípios materiais que deram a possibilidade para o surgimento da nossa existência. O olhar filosófico desses homens estava voltado para o passado (origem) com a intenção de prever acontecimentos futuros. A partir do momento que voltamos o nosso olhar para as questões humanas, o passado é sentido como algo estático e distante, e o futuro passar a ser mais próximo e vivo. E nesse sentido, o tempo presente passa a ser algo essencial para o pensamento socrático, pois todas as nossas ações e escolhas são responsáveis por modelar o nosso futuro em cada instante de nossa existência. Portanto, a decepção do filósofo, em relação aos seus predecessores, surge dessa constatação. No diálogo “*Fédon*”³¹⁵, por exemplo, podemos encontrar uma passagem onde Sócrates³¹⁶ fala sobre o seu furor no momento que ouviu a tese defendida pelo filósofo Anaxágoras, que dizia que o mundo era obra que foi construída pela força da “inteligência” (*nous*), que é o “ordenador” e a “causa de todas as coisas”. Mas, ao ler com mais cuidado os seus livros, ele percebeu que a sua teoria não explicava como se dava a “harmonia”³¹⁷ que regia o mundo³¹⁸. Como os outros, Anaxágoras também buscava a causalidade das coisas em elementos materiais³¹⁹. A frustração de Sócrates é alimentada pelo fato da tese não considerar o mundo como um processo pelo qual tende a um fim (*telos*)³²⁰ que é o “Bem”. Para o filósofo, o nosso mundo não era apenas resultado de uma mera necessidade mecânica. Ou seja, a explicação do seu predecessor estava repleta de contradições que não foram explicadas em sua obra. A refutação dessa tese por Sócrates foi importante para Platão desenvolver uma teoria³²¹ que superasse a dicotomia existente entre a investigação natural e os

³¹⁴ Ver página 16.

³¹⁵ Platão (*Fédon* 96a-99 d).

³¹⁶ É importante ressaltar que esse relato de Sócrates, dentro do diálogo, é considerado por muitos scholars como do próprio Platão. Todavia, os fatos nos levam a crer que Platão esteja aproveitando a posição do seu mestre para afirmar o seu próprio pensamento.

³¹⁷ Ver nota anterior.

³¹⁸ Ver *Timeu* (47 e).

³¹⁹ *Homeomerias* são corpúsculos responsáveis pela formação do cosmo. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: KIRK, G.S. e RAVEN, J. E. (Org.). “*Os Filósofos Pré-Socráticos*”. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

³²⁰ Finalidade.

³²¹ Ver o seguinte artigo: Cherniss, H. F. “*A economia filosófica da teoria das idéias*”. O que nos faz pensar, 2, 2, pp.109-18.1990.

problemas da esfera humana.³²² A partir desses relatos podemos inferir que Sócrates não tinha a pretensão de transformar a ciência da Natureza em uma ciência humana. Pelo contrário, o seu objetivo estava voltado para refutar qualquer manifestação dogmática que fosse apresentada como algo verdadeiro e seguro. E talvez esse seja um ponto que possa demarcar a distinção entre ele e Platão³²³.

De qualquer modo, é importante ressaltar, que essa diferenciação é muito arriscada. Como pontuamos anteriormente³²⁴, em uma das suas cartas, o filósofo poeta diz que tudo que está expresso em diálogos pertence somente ao belo e jovial Sócrates.³²⁵ Mesmo que essa carta não seja de fato da sua autoria, ela relata os motivos pelos quais o filósofo não expressava o seu pensamento utilizando a primeira pessoa. E isso é bem sintomático para nós. É possível que Platão acreditasse que o nosso processo reflexivo pudesse ocorrer através de “dois” níveis³²⁶ que estão interligados entre si formando um “cosmo” único e ordenado: O primeiro surge no diálogo que alma estabelece consigo através de perguntas e respostas. Como foi apresentado no “*Teeteto*” anteriormente, Platão afirma que isso define o ato de pensar³²⁷ em nós. Em um segundo momento, o pensamento só alcança a sua completude por intermédio do diálogo que estabelecemos com o “outro”³²⁸. Logo, o ato de pensar para o filósofo não se resume apenas a partir do indivíduo, mas implica, sobretudo, na reunião entre esses dois planos que se completam como uma relação erótica entre o “corpo” e a “alma” que conduz o amante e o amado em direção ao “Bem”³²⁹. E nesse sentido, o seu anonimato defendido na carta segue os passos da atitude ética e pedagógica do seu mestre em não expor as suas opiniões, ou responder como os sofistas³³⁰, pois ele acreditava

³²² O *Timeu* é um diálogo onde vemos a tentativa de Platão em superar essa dicotomia produzida por Sócrates.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Ver página 82.

³²⁵ *Carta II* (314 c).

³²⁶ O mesmo que marca o nascimento do Trágico e da Filosofia. Ver o primeiro capítulo.

³²⁷ Em Platão, (*Teet.* 190 a). PLATÃO. “*Teeteto – Crátilo*”. Em: Diálogos de Platão. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. 3a. Ed., Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

³²⁸ O desdobramento dessa tese em Platão está totalmente relacionado com o âmbito da linguagem (comunicação), epistemologia, política, educação, direito e da ética.

³²⁹ No *Banquete* (209 a) Sócrates, através da sacerdotisa Diotima, narra sobre a importância do amor em diversos níveis. Aliás, podemos encontrar essa posição platônica na própria teoria das idéias que se dá na relação entre o mundo sensível e inteligível. É aqui encontramos mais um ponto que corrobora com a tese defendida por Harold Cherniss.

³³⁰ Ver *Mênon* (76 b).

que esse método não era satisfatório no processo educativo dos jovens. O ideal para ele é formular questões que ajudasse a estimular a capacidade racional que está adormecida em cada um de nós ³³¹. Aliás, há uma passagem no “*Primeiro Alcibiades*” ³³² onde o filósofo cria uma linda metáfora que demonstra a concepção e o desenvolvimento do pensar através do diálogo, vejamos a seguir:

“Alcibiades - acho muito razoável o que me dizes Sócrates. Porém desejo que me expliques de que maneira podemos cuidar de nós mesmos. Sócrates - é possível que nesse domínio já tenhamos adiantado alguma coisa. Pelo menos, já que quase chegamos a um acordo, com relação ao que somos, não havendo, pois perigo de, em vez de nos ocuparmos conosco, cuidarmos do que não seja nós mesmos. Alcibiades - É certo. Sócrates - de seguida, assentamos que é da alma que precisamos cuidar e para que devemos volver as vistas. Alcibiades - É claro. Sócrates - os cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas. Alcibiades - perfeitamente. Sócrates - porém de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Sabido isso, ao que parece, conhecer-nos-emos a nós mesmos. Mas pelos deuses, será que penetramos, de fato, no sentido profundo de excelente preceito de Delfos a que há momentos nos referimos? Alcibiades - que queres dizer com isso Sócrates? Sócrates - vou explicar-te o que eu presumo seja o significado desse preceito e o conselho nele implícito. O difícil é encontrar um termo de comparação; parece que só a vista servirá para nosso intento. Alcibiades - como assim? Sócrates- raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se tratasse de pessoas, e lhe apresentássemos o preceito conhece-te a ti mesmo, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios? Alcibiades - é claro. Sócrates - e qual é o objeto que nos vemos, quando contemplamos? Alcibiades- o espelho. Sócrates- acertaste. Porém nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo? Alcibiades - perfeitamente. Sócrates - como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha. Alcibiades – é certo. Sócrates - Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo? Alcibiades- é evidente. Sócrates - porém não verá a si mesmo, se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se lhe assemelha. Alcibiades - é certo. Sócrates- logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão. Alcibiades - perfeitamente. Sócrates - e com relação à alma, meu caro Alcibiades, se ela quiser conhecer a si mesma, não precisará também olhar para alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante? Alcibiades - parece-me que sim. Sócrates- Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão? Alcibiades- não há.”³³³

³³¹ Ibidem (80 e).

³³² Segundo Proclo, esse era um diálogo para iniciar o aluno nos estudos de Platão na academia. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: SEGONDS, S. Ph. “*Proclus: Sur le Premier Alcibiade de Platon*”. Tome I. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

³³³ Em Platão “*Primeiro Alcibiades*” (132 d – 133 c). Em PLATÃO. “*Fedro*”, em Diálogos vol. V; tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

Nessa passagem Sócrates estabelece uma conversa com o seu amante, o jovem Alcibiades, onde, entre outras coisas, o filósofo fala sobre os riscos da carreira política para aqueles que não têm aptidão para esse ofício, e posteriormente discorre sobre a importância de cultivarmos a introspecção. Podemos notar o cuidado que o filósofo conduz a conversa a respeito sobre o “cuidado de si”, que é, aliás, um dos pontos mais essenciais desse diálogo³³⁴. Para nós, o ponto que mais nos interessa é a imagem viva de como o processo de reflexão era desenvolvido entre os dois. E mais uma vez podemos ver o gênio poético de Platão brilhar intensamente ao estabelecer a relação entre os dois mais importantes termos dessa passagem: “olhos” e a “alma”, o primeiro está associado ao mundo sensível, e o segundo ao mundo inteligível. Assim como na relação entre o amante e o amado, o conhecimento é conquistado nesse processo de troca que se dá entre as almas através do diálogo. Como vimos, Sócrates tinha a preocupação de conversar com os jovens no intuito de orientá-los a encontrar o caminho mais adequado para as suas vidas. Logo, o diálogo é uma espécie de espelho que ajuda a desenvolver o processo de reflexão que está recalcado em nós pela ignorância. Antes de estabelecermos o diálogo com os “outros”, temos que voltar o nosso olhar para alma no intuito de desmontar todos os nossos preconceitos que são protegidos pelo nosso orgulho e egoísmo.

E é exatamente por isso que o horizonte temático dos diálogos socráticos era delineado por assuntos que provocavam calorosos debates na cidade. A política, virtude, felicidade, prazer, nobreza, fama e sabedoria eram palavras-chave que permeavam as inúmeras conversas dos jovens e cidadãos atenienses que freqüentavam a ágora³³⁵. E era por isso que o nosso velho Sócrates questionava cada um que cruzasse em seu caminho. Ele queria saber como os indivíduos concebiam cada um desses termos, pois isso era determinante para

³³⁴ O filósofo Michel Foucault teve muito interesse sobre essa questão. Aliás, em seu livro, ele fala sobre a relação do cuidado da alma do cidadão e a manutenção da polis. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: FOUCAULT, M. *“História da sexualidade 3: O cuidado de si”*. Ed. Graal - RJ, 1985.

³³⁵ Basta olharmos os títulos dos diálogos dos seus seguidores que estão reunidos nos relatos doxográficos de Diógenes de Laércio. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: Diógenes de Laércio, *“Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres”*, Livro II, Unb, 2008.

manter a saúde e a segurança da própria polis³³⁶. E conseqüentemente, era o suporte que possibilitava que cada um dos indivíduos pudesse alcançar a sua plenitude existencial. Mas, antes disso, havia ainda uma questão crucial que a maioria dos gregos queria encontrar a resposta: como podemos alcançar a nossa felicidade? E a posição do filósofo era construída a cada instante através de sua moral que podemos encontrar em vários relatos imortalizados por seus discípulos. O homem precisa voltar o seu olhar para a parte divina que habita em nosso corpo³³⁷. Se nossos atos forem pautados a partir dessa premissa, ele alcançará a sua plenitude pelo modo mais correto. Mas, antes disso, ele precisa aprender a “reconhecer” essa “verdade” (*aletheia*)³³⁸ que está adormecida em cada um de nós.

Em cada um dos diálogos escritos por seus seguidores, podemos encontrar um fotograma que expressa a sua conduta. No momento que juntamos todas essas imagens, é possível visualizarmos uma paisagem rica e multicolorida que apresenta o modelo de virtude e sabedoria que foi instaurado a partir de sua moral. Em todos os relatos doxográficos encontramos, pelo menos, um ponto em comum: ele era aquele que afirmava que “nada sabia”. Segundo a interpretação da mensagem do oráculo de Delfos, a sua sapiência residia exatamente nesse ponto. Para Robin, essa máxima divina concedia o poder ao filósofo de questionar todos os doutos que manifestavam a sua sapiência na cidade. E a sua ignorância “fingida”, para o especialista, é o que define a enigmática ironia socrática (ROBIN, 1970). Essa poderosa ferramenta era uma máscara teatral utilizada pelo filósofo para combater os seus inimigos. Porém, o emprego demasiado desse recurso trouxe grandes transtornos que nos impede de encontrar a sua verdadeira imagem. Portanto, temos grandes dificuldades para remontar a sua real personalidade quando confrontamos os relatos dos seus discípulos com outros contemporâneos que escreveram sobre ele. Um dos relatos mais intrigantes sobre a sua personalidade pode ser encontrado na peça “*As nuvens*” do comediógrafo Aristófanes, onde encontramos diversas críticas a Sócrates, que é retratado como um mero sofista espertalhão. Aliás, o próprio filósofo reconhece em sua

³³⁶ Ver nota anterior.

³³⁷ Platão (Pr.Alcibiades. 32 d – 133 c).

³³⁸ Aquilo que não pode ser esquecido.

“*Apologia*”³³⁹ que esse testemunho foi determinante para o processo de acusação levantado por um poetrasto chamado Meleto. E aqui nos deparamos com mais um indício que gerou a crítica que Platão fez aos poetas. Como acabamos de ver, a poesia pode ser também utilizada para manipular o pensamento dos cidadãos. E com a morte do seu mestre, o seu olhar investigador se voltou para os efeitos psicológicos da poesia sobre os nossos sentidos³⁴⁰. E esse tema foi tão importante que tomou a sua atenção durante logos anos dentro da academia, pois Platão sabia as conseqüências trágicas quando ela era utilizada de modo indevido no meio político. E por isso era necessário travar combate com a tradição poética do seu tempo para pontuar todos os pontos negativos que eram utilizados pelos poetas para educar os jovens. O fato de uma peça teatral interferir em um processo judicial era um sinal claro de que a sociedade estava doente, e que precisava reavaliar de modo crítico todo o seu trabalho. Como vimos anteriormente, esse processo levantado contra Sócrates foi efetuado por um poeta medíocre que certamente alimentava um grande ressentimento pelo filósofo. É sabido que Sócrates também demonstrava grande antipatia pelos poetas³⁴¹. Para ele, uma boa parte desses homens não tinha a mínima preocupação de tornar os seus expectadores em homens melhores. Pelo contrário, o interesse da maioria era agradar a massa com o objetivo de ganhar dinheiro e prestígio pessoal.³⁴² No diálogo *Górgias*³⁴³ há uma passagem que ele acusa os poetas, assim como os retóricos, de bajular os cidadãos em troca de dinheiro. Esse era o motivo que gerava o ódio de muitos poetas – como o próprio Aristófanes – pelo filósofo. O ressentimento gerado por essas críticas culminou em uma pena de morte. A imagem pintada por Aristófanes foi utilizada para reforçar as acusações dos seus inimigos. A partir de uma perspectiva superficial ele foi modelado com as características dos seus inimigos pedagógicos. De fato, há diversos pontos em comum entre ele e os sofistas³⁴⁴, pois ambos disputavam pelo melhor projeto pedagógico para a cidade³⁴⁵.

³³⁹ Platão (*Apol.* 19 d).

³⁴⁰ Ver Platão (*Rep.* livro X).

³⁴¹ Pelos motivos apresentados anteriormente.

³⁴² Platão (*Górgias*, 502 e).

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ No diálogo “*Sofista*” Platão tenta fazer uma separação minuciosa entre a figura do filósofo e do sofista. Ele mesmo reconhece o grau de parentesco entre ambos. A comparação entre o “lobo” e o “cão” é um modo poético que ele utiliza para fazer essa distinção. De todo modo, no meio da

Kierkegaard dizia que não podemos avaliar Sócrates por aspectos exteriores. As características da superfície não estabelecem uma unidade harmônica com o seu interior, pois a ironia impede que isso aconteça. Por isso que o relato de Xenofonte tem valor secundário para a reconstrução do seu caráter (KIERKEGAARD, 1841). A imagem pintada por ele é tão monocromática e pálida, que quando comparada com o retrato de Platão, por exemplo, encontramos uma flutuação quase mística com traços dionisíacos³⁴⁶ que paira entre imagens tão divergentes entre si. Faz-se necessário uma estratégia tão artilosa como o seu método de investigação que levava seus interlocutores para o abismo da aporia. Somente criando um ângulo de refração é que podemos encontrar o reflexo que está a três pontos distantes da sua alma que habita na água turva do mar da ironia. Kierkegaard considera Sócrates como a duplicação desse vazio infinito que existe entre o limite da esfera humana e divina, do “eu” e do “outro”, do “dia” e da “noite”, do “exterior” e “interior”³⁴⁷. Todas as relações estabelecidas por ele são provisórias e frágeis. Amigos e familiares eram também tratados desse modo, pois eles não poderiam ser um empecilho para o desenvolvimento da sua missão divina. A sua atitude irônica sinalizava o seu profundo desdém pela democracia forjada pelos atenienses. E é por essa causa que ele ridicularizava toda a teatralidade dos juizes e políticos demagogos. A sua ironia era tão intensa que tocou a própria morte, pois no “*Fédon*” vemos a sua total indiferença pelo apego à vida e ao medo da morte. Para ele, não podemos ter apreço ou medo por aquilo que desconhecemos³⁴⁸. E por causa desses traços que Nietzsche o considerava um grande sedutor e responsável por ter assassinado a tragédia antiga³⁴⁹.

Todavia, para a construção poética platônica, ele é a personagem ideal que corresponde aos seus objetivos filosóficos e políticos. Pois ele é imagem do

escuridão (ignorância) da caverna não podemos fazer essa diferenciação com “clareza”. E o filósofo tinha a plena consciência disso.

³⁴⁵ Ver capítulo 2.

³⁴⁶ A ironia talvez seja o traço mais marcante nesse sentido. Porém, há outras características que alimentam a nossa suspeita. Dionísio, assim como Sócrates, é uma divindade que tem origem nas classes mais baixas. Ele é aquele que é todos e não é ninguém. O deus da dança e da embriaguez. Para mais informações sobre esse tema recomendamos a leitura do seguinte livro: ANDERSON, D. “*The Masks of Dionysus: A Commentary on Plato's Symposium*”. New York: SUNY Press, 1993.

³⁴⁷ Ver capítulo 2.

³⁴⁸ Ver página 34.

³⁴⁹ Ver nota 232.

homem humilde, filho de artesãos, que sofria retaliações de muitos cidadãos por dizer “*saber que nada sabe*”. Ele era a pergunta sem resposta que nos causa o “espanto” necessário para despertar o conhecimento que está adormecido em nossas almas. Sócrates é o próprio ponto de interrogação que foi desenhado no meio da ágora para que a cidade pudesse repensar com os seus filhos os caminhos que estavam construindo para o futuro. Platão imprimiu todas essas características que apresentamos em uma forma dramática que pudesse despertar o interesse do leitor/espectador para esses problemas. Mas, para o reconhecimento dessa verdade era necessário que antes tivéssemos a coragem para destruir todas as nossas convicções que nos impedem de pensar. E a partir disso reconstruir um novo caminho que prezasse a justiça e o respeito pelo “outro”.

Alguns apontamentos sobre a construção dramática do diálogo *Fedro*

3.1. Observações gerais sobre o diálogo

O nosso objetivo neste último capítulo é analisar alguns pontos da construção dramática de Sócrates no *Fedro*³⁵⁰. Antes de começar a desenvolver esta questão, é importante ressaltar aqui alguns pontos preliminares para orientar o nosso estudo. Este diálogo, de maneira geral, já expõe os temas mais fundamentais do pensamento platônico. Questões como: a imortalidade da alma, a reminiscência, o amor, a poesia, e a relação da retórica com a filosofia, surgem entrelaçados nessa trama que envolve a figura de Sócrates e o jovem Fedro. Para facilitar o desenvolvimento da nossa pesquisa, pretendo inicialmente destacar as partes que formam a estrutura desse livro que estão divididas em três partes. A primeira seria uma discussão sobre o “Amor” que abrange (227 – 257) a parte inicial do livro. E a segunda, trata sobre a relação da “Filosofia” e “Retórica” (257 c – 274 b). E por último sobre a “Escrita” (274 – 279 c).

Na primeira parte temos o Prólogo, onde Sócrates encontra-se com o Fedro em um local bem distante das muralhas que cercam a cidade. Fedro carrega consigo um papiro que contém um discurso escrito que chama a atenção do filósofo. Logo em seguida, surge o discurso do sofista Lísias sobre o amor, que é

³⁵⁰ Para Charles Khan esse diálogo é tão importante, pois nele encontramos a unidade orgânica de um trabalho literário que o próprio filósofo faz questão de relatar na passagem (264 c). Nesse ponto, Platão afirma que o discurso precisa ser construído como um organismo vivo onde as partes estão bem relacionadas entre si. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: KAHN, Charles H. “*Plato and the socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form.*” [S.l.]: Cambridge University Press, 2004. Pag 372.

apresentado ao Sócrates pelo jovem, como se fosse uma obra prima da retórica. E isso desperta a curiosidade do filósofo, que obriga o jovem Fedro a ler em voz alta o conteúdo contido no papiro. Após a leitura, Sócrates faz uma crítica à tese apresentada e elabora um discurso no mesmo estilo retórico de Lísias, onde expõe a sua concepção do amor.

Um ponto que chama a nossa atenção é a súbita curiosidade do filósofo em saber o conteúdo do papiro. No final da passagem (236) Sócrates diz que é um homem “apaixonado” por discursos. Esta afirmação é muito curiosa no diálogo, pois parece sugerir que Sócrates – como podemos ver no início do *Fedro* – tem a mesma aptidão retórica dos sofistas do seu tempo. Sabemos através de diversos relatos antigos, que a educação grega era baseada pela poesia oral. O encômio (elogio) – que também surge no diálogo “*Banquete*” tendo como tema o “Amor” – teria surgido a partir das “odes” dos poetas antigos, um “gênero lírico”, que havia passado na época de Platão a constituir um gênero retórico. E a questão que surge a partir disso é: o que diferencia então Sócrates dos outros sofistas?³⁵¹ E é exatamente essa questão que terá grande destaque em outro diálogo chamado “*O Sofista*”, mas aqui Platão mostra essa diferença através de um “erro” cometido pelo seu mestre, como veremos no próximo parágrafo.

Logo após Sócrates proferir o seu belo discurso sobre o amor, ele demonstra um grande arrependimento. Aliás, ele é surpreendido por sua divindade (*daimon*) a tomar outro caminho no intuito de tentar reparar o seu “erro”. Este equívoco, segundo Platão - e como veremos em outra passagem do diálogo - é cometido por diversos sofistas e poetas – inclusive Homero – que distorcem a verdade, através da sua poesia, para ludibriar os jovens. Com isso, algumas divindades castigam os homens por este procedimento injusto. Como no caso do próprio Homero, que segundo a lenda, teria ficado cego por ter declamado injúrias contra Helena. Talvez, poderíamos crer que Platão faz Sócrates arrepender-se justamente para chamar atenção para dois problemas que estavam em grande destaque naquele momento na Grécia, e que estão relacionados diretamente com a prática da Retórica e da Filosofia: o primeiro deles seria a arte da “Erística”, onde o objetivo principal dos oradores é apenas emitir um discurso mais persuasivo para provocar

³⁵¹ Ver capítulo anterior.

o efeito de adesão do público³⁵². O único objetivo dessa arte é apenas vencer, e não chegar à verdade. É notório o efeito devastador que essa prática desempenhou na sociedade grega, e foi no âmbito jurídico que produziu mais estragos. Lembremo-nos do próprio julgamento de Sócrates, onde o filósofo foi injustamente condenado à morte. O segundo ponto, que de certo modo tem relação direta com o primeiro, refere-se à tagarelice. Num período onde a oralidade tem muita força na constituição da própria sociedade, todos queriam aprender, e ter acesso às técnicas retóricas para defender seus interesses pessoais nas assembléias. E mais uma vez a busca da verdade não era o objetivo principal, e sim convencer e persuadir a qualquer custo. A peça “*As nuvens*”, de Aristófanes, retrata bem este fato. Aliás, este “erro” de Sócrates, na verdade é uma ironia, uma grande sacada de Platão, pois o filósofo demonstra nessa palavra a radical diferença entre o discurso retórico e filosófico³⁵³. Ao reconhecer seu próprio “erro”, Sócrates age com humildade aplicando a análise que marca bem a diferença entre a retórica sofística e a filosófica, pois esta última tem a pretensão de chegar à verdade através da ciência, e para isso é necessário que haja, antes de qualquer coisa, um reconhecimento de que nada sabemos, para podermos, a partir disso, trilhar um caminho seguro pela dialética que visa estabelecer os pilares para alcançar o conhecimento verdadeiro das coisas.

Muitos especialistas polemizam até hoje no intuito de tentar classificar qual foi o período que este diálogo foi escrito, tendo em vista todos os problemas que ele nos apresenta. Há alguns que defendem que este livro teria sido composto na fase inicial de Platão, enquanto que outros afirmam o contrário: que teria sido escrito na fase madura de sua vida. E essa discussão nasce a partir de algumas evidências que saltam aos nossos olhos quando entramos em contato com essa bela obra. Um dos pontos que intrigam os especialistas é o choque entre o perfeito acabamento literário ao discutir temas filosóficos tão importantes - que surgem com grande força no interior deste livro - com o ardor apaixonante da juventude que pulsa através da beleza poética de Platão ao falar de temas como o amor. E isso também dá o ensejo, por outro lado, de pensarmos que ele possa ter sido criado na fase jovial do filósofo.

³⁵² É o que vemos acontecer no interior do diálogo “*Eutidemo*”.

³⁵³ Ver capítulo 2.

O historiador e biógrafo antigo Diógenes de Laércio³⁵⁴ diz, em seu famoso livro sobre a vida dos grandes pensadores antigos, que o “*Fedro*” teria sido o primeiro diálogo escrito por Platão, ainda com o seu mestre Sócrates em vida, tese que por sinal muitos especialistas como o filólogo Schleiermacher³⁵⁵ defenderam. Ele afirma, em seu livro sobre os diálogos de Platão, que o verdadeiro filósofo não inicia sua obra com algo de cunho particular – como expor, por exemplo, uma obra como a “*Apologia*” que mostre o respeito pela figura de Sócrates -, mas com um livro que traria uma visão geral de suas principais idéias. O “*Fedro*” então desempenharia esta função sendo a plataforma filosófica, e os demais diálogos teriam como objetivo apresentar o desenvolvimento sistematizado da doutrina existente naquele diálogo inicial. Para Schleiermacher, esse livro trás consigo também outras evidências que não passaram despercebidas, como o tratamento suave que foi dado à questão da retórica, ao contrário do tom agressivo que é apresentado no “*Górgias*”, por exemplo. Uma mudança tão drástica só poderia ter explicação através do impacto emocional da morte de Sócrates que poderia ter feito Platão reavaliar algumas das suas críticas sobre o assunto. A posição que eu tomo, em relação a essa polêmica, não é tão radical como essa que foi defendida por Shleiermacher. O caminho de orientação que sigo foi apontado pelo mestre Carlos Alberto Nunes, em sua famosa obra “*Marginalia Platônica*”³⁵⁶, que apresenta um pouco sobre a vida e a obra de Platão. Nos próximos parágrafos esboçarei de modo resumido uma possível saída a partir de suas reflexões.

³⁵⁴ Ver Diógenes de Laércio livro III

³⁵⁵ Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: FR.SCHLEIERMACHER, “*Platon werk*”, Vol I, Berlin, 1855, pag 47 sig.

³⁵⁶ Vide o seguinte livro: NUNES, C.A. “*Marginalia Platônica*”, Ed. Universidade Federal do Pará, 1973.

3.2

A auto-referência do filósofo através do outro

O professor Carlos Alberto Nunes chama a nossa atenção, na sua introdução³⁵⁷ sobre este livro, para o fato de Fedro ter sido uma figura de grande prestígio na sociedade grega. Sendo inclusive fonte de inspiração para outros compositores de diversos estilos de discursos encomiásticos (elogios), que tinham grande destaque naquele período. Esta posição do professor é fomentada por uma passagem que está localizada no diálogo “*Banquete*”, onde Fedro aparece como mestre de cerimônias, a quem foi designado à incumbência, de não apenas iniciar a série de discursos por ele mesmo propostos, como também, de traçar as normas a serem respeitadas pelos diferentes oradores. Esta imagem demonstra que o jovem orador era uma pessoa que gozava de um considerável destaque na Grécia, e isto estava diretamente relacionado com o seu ofício. Na passagem (242 a-b) desse diálogo podemos constatar este fato:

“No que respeita a discursos, Fedro, és simplesmente divino e maravilhoso. Estou convencido de que dos discursos surgidos no teu tempo, ninguém deu origem a tantos como tu, ou por tu mesmo os teres pronunciado ou por teres sido, de um jeito ou de outro, causa indireta de que terceiros os compusessem.”³⁵⁸

Este trecho, além de demonstrar o respeito pelo trabalho de Fedro por Platão, nos diz também que ele era uma grande influência para outros oradores, ou seja, ele era um modelo na arte de composição de discursos. O professor também aponta nessa passagem um anacronismo involuntário do autor, que reside na expressão “*No teu tempo*”, com referência a Fedro, que atuaria nesse momento como um espelho que projeta a imagem da sua própria juventude. Logo, isso só teria sentido se fosse escrito por Platão na maturidade tentando resgatar algo

³⁵⁷ Vide nota 354.

³⁵⁸ *Fedro* (242 a b) tradução: Carlos Alberto Nunes.

precioso do seu passado utilizando-se do jovem Fedro como seu próprio porta-voz. E a pergunta que surge a partir disso é: será que Platão não estaria fazendo uma auto-referência através de Fedro? A auto-referência é um importante recurso estilístico que acontece na literatura quando um escritor utiliza a sua obra para transmitir algo de cunho pessoal através dos seus personagens. Na história da Literatura podemos encontrar diversos casos famosos que utilizam esse recurso, por exemplo: em *“Don Quixote”* de Cervantes, *“Jacques, o fatalista e seu mestre”* de Denis Diderot, *“Se um viajante numa noite de inverno”* de Ítalo Calvino, e também em muitas outras histórias de Nikolai Gogol, como *“Almas mortas”*. Grandes escritores utilizam-se desse artifício no intuito de romper o limite existente entre realidade e ficção³⁵⁹, e de também comunicar algo diretamente para os leitores ou platéia. No teatro, por exemplo, esse recurso de metalinguagem é bem explorado quando a peça rompe o espaço invisível que se chama a “Quarta-parede”³⁶⁰, onde o público interage com os atores compartilhando a mesma história que está sendo encenada. Com isso, a linha imaginária que separa a ficção da realidade é rompida despertando assim um maior interesse do espectador, obrigando-o a participar, a tomar decisões a partir dos problemas que estão surgindo diante dos seus olhos. Aquele espaço de comodidade e passividade que existia antes é totalmente dilacerado para que o espectador possa ter uma posição ativa. Bertold Brecht foi um grande dramaturgo que explorou bem essa técnica em seu teatro realista, pois o seu objetivo era usar o teatro para despertar os homens em face dos problemas que estavam devorando o nosso mundo. E será que essa não era também a intenção de Platão com seus diálogos³⁶¹? Infelizmente esta questão não teria espaço para o seu desenvolvimento aqui, pois não diz respeito ao objetivo do presente trabalho. Por enquanto nos contentaremos em analisar a passagem referente ao dialogo

³⁵⁹ Esse ponto também é explorado por Platão no *Fédon*. No capítulo 1 (página 39) discutimos alguns pontos da construção dramática desse diálogo, onde Platão aplica esse recurso através da personagem de Fédon.

³⁶⁰ Essa técnica assemelha-se ao teatro épico de Bertold Brecht, cuja principal característica é a queda da quarta - parede isto é, o distanciamento entre a peça e o público. Para Anatol Rosenfeld, o teatro épico “torna o espectador um observador, mas desperta a sua atividade, força-o a tomar decisões, [coloca-o] em face de algo.” (ROSENFELD, 1997, p. 149).

³⁶¹ Toda obra dramática tem sempre dois interlocutores que estão discutindo sobre algum problema. O “terceiro-ator” é exatamente o leitor/espectador que participa dessa discussão a partir de uma visão privilegiada entre dois pontos discordantes.

“*Fedro*” para descobrir como o filósofo desenvolveu essa técnica de auto-referência na antiguidade, e como aplicou este recurso em seus diálogos.

O filósofo, através de seu gênio poético, poderia ter pintado um auto-retrato a partir das características de Fedro – que de certo modo – se assemelham com as suas. Esse detalhe por si mesmo já seria mais que suficiente para estabelecer uma relação de proximidade com o autor para justificar o emprego da auto-referência. Outro ponto que também foi explorado pelo pensador refere-se ao fato dele ser um jovem que amava discursos, e de ter em comum com ele também uma origem nobre. É sabido por Diógenes de Laércio³⁶² que Platão teria se dedicado à pintura e a escrever poemas em ditirambos, cantos líricos e tragédias. Narra-se nessa passagem também uma interessante história que Sócrates teria tido um bom presságio, onde viu em seus sonhos um filhote de cisne, cuja plumagem cresceu num instante, e que depois levantou vôo para emitir um canto doce. No dia seguinte, o jovem Platão teria sido apresentado ao filósofo como seu discípulo, e imediatamente Sócrates disse que ele era a ave do seu sonho. Posteriormente, este jovem poeta, que estava se preparando para participar de um concurso de tragédias, passou a ouvir Sócrates em frente ao teatro de Dionísio, e então teria jogado ao fogo todas as suas poesias³⁶³, e exclamando em voz alta disse: “*Avança assim, Hefesto! Platão necessita de ti!*”³⁶⁴ De certo modo essa história contada pelo biógrafo converge para diversos aspectos da vida e o obra do filósofo. Sabemos que a sua relação com a poesia e pintura marcou determinantemente o seu modo de compor os seus diálogos, e também na crítica que faz a cada uma dessas artes³⁶⁵ - principalmente à escrita -, como veremos posteriormente quando formos tratar desta questão. Outro dado que encontramos no livro que alimenta essa suspeita são as demonstrações de carinho que Sócrates dirige a Fedro em diversos momentos do diálogo. Essa passagem narrada por Diógenes também conflui para este fato. Podemos supor, a partir dessas evidências, que este

³⁶² Livro III- 5

³⁶³ Ver capítulo 2.

³⁶⁴ Esta passagem é interessante, e parece ser bem verossímil. Hefesto era uma divindade que tinha uma aparência horrível - assim como Sócrates - e também estava associado à fabricação de equipamentos divinos, pois ele era ferreiro. E segundo a visão de Platão, o filósofo Sócrates sempre trabalhou duramente - como um artífice divino - em prol de libertar os atenienses da ignorância e desonra. Sendo assim, acredito que esta citação seja muito fiel e condizente ao pensamento de Platão.

³⁶⁵ Ver capítulo 2.

personagem atue no diálogo sendo orientado por suas recordações da juventude com o seu mestre. Sendo assim, ele teria criado uma forma única para expor a sua subjetividade sem precisar recorrer ao uso da primeira pessoa do singular³⁶⁶. Com isso, ele foi um dos primeiros a utilizar esse artifício – que posteriormente foi largamente usado por diversos escritores modernos como vimos no parágrafo anterior.

Platão foi um escritor tão extraordinário que foram poucas as vezes que fez referências diretas a si mesmo dentro de seus diálogos, e quando isso ocorria era sempre na terceira pessoa, e de modo aparentemente discreto. Para ser mais preciso foram exatamente em três momentos que isso ocorreu. A primeira referência podemos encontrar na “*Apologia*” (34a e 38 b), onde é dito que ele próprio estava presente no julgamento de Sócrates, e no segundo momento ele aparece entre aqueles que se ofereceram a contribuir para o pagamento da multa de Sócrates, caso os juízes aceitassem o pagamento como penalidade. E o terceiro momento – um dos mais curiosos por sinal – aparece no “*Fédon*” (59 b), o narrador do diálogo relata que Platão não está “presente” no último dia de vida do filósofo, pois estava doente. Essas aparições sempre foram temas de grandes debates em torno da motivação de Platão em expor seus pensamentos através de diálogos³⁶⁷.

Mas antes gostaria de chamar a atenção para duas questões que ainda fomentam debates calorosos entre os grandes scholars que se debruçam sobre a atividade deste exímio escritor. A primeira é: qual é a verdadeira posição de Platão sobre a poesia? E a segunda: como o filósofo via a importância do poeta na formação da cidade? É notório que há uma oposição radical entre o livro X da “*República*” e o “*Fedro*”. É algo espantoso ver a maneira elogiosa que o filósofo trata essa questão - e também quando discorre sobre a origem sobrenatural da poesia - onde nos fala sobre os “efeitos” positivos que a “mania das musas” provoca nas almas inspiradas pelos deuses. Já na “*República*”, no livro I, II, III e X, ele condena radicalmente todos os poetas trágicos, e entre eles o Homero³⁶⁸, que foi o símbolo mais importante para a formação cultural grega. Para Platão

³⁶⁶ Ver nota 183.

³⁶⁷ Há ainda algumas cartas que tratamos no capítulo 2.

³⁶⁸ Discutimos sobre esse ponto no capítulo 2.

todos eles eram prejudiciais para a educação dos jovens. Logo, não haveria espaço para nenhum deles em sua nova cidade. O caráter mimético seria aparentemente o único motivo para a expulsão. Tanto o poeta, como o pintor, nada mais fazem do que copiar objetos que não passam de simulacros. Os verdadeiros guardiões e os jovens não podem ser educados com esses simulacros que façam as suas almas se afogarem no mar da passividade e covardia, pois essas são imitações que estão afastadas três pontos da verdade. Para o filósofo, a arte necessita estar voltada para a força da razão e da justiça, e não para falsidade que engana o nosso espírito.

Com o passar do tempo o seu posicionamento em relação à poesia foi se modificando gradualmente, como veremos a seguir. No “*Fedro*”, o filósofo afirma que na confecção dos seus mitos ele não dependia apenas da razão, com sua regra lógica fria e calculista, mas com um elemento primordial de origem “irracional”³⁶⁹, que Platão, ao que parece não teria dado conta desse grande problema no início da sua vida intelectual. O mito da caverna, entre outros exemplos, não foram esculpidos somente com a força do intelecto. Certamente essa observação não passou de forma alguma despercebida diante dos seus olhos na juventude, como também o fato de todo o seu trabalho como escritor participava da mesma imitação que combatia na “*República*”. Sua obra seria mais um simulacro como os outros criados pelo teatro, que tem, diga-se de passagem, a mesma origem na poesia.

Não é por acaso que o filósofo fará uma grande inversão a partir desse problema. Ao invés de voltar a sua análise para os simulacros, Platão vai agora direcionar seu esforço filosófico para origem da própria poesia. Há um trecho no final do “*Banquete*”³⁷⁰ que é muito intrigante, mas que será muito útil para nos ajudar a encontrar a resolução desse problema. Aristodemo descreve uma conversa entre Sócrates e Aristófanes, onde os mesmos comentam que o bom poeta tem o poder de fazer comédia assim como tragédia. Ora, esse bom poeta é certamente o filósofo, e mais precisamente Platão. Essa teoria pode ser confirmada observando alguns diálogos como “*Eutidemo*” e o “*Fédon*”. Platão não apenas trabalha com muita originalidade esses dois gêneros, como também

³⁶⁹ Platão (*Fedro* 238 c -d)

³⁷⁰ Platão (*Banq.* 223 d)

sabe explorar a “mistura” para compor seus dramas. E isso acontece pelo único fato da Filosofia ter o poder de saber qual é o limite (*peiras*), de todas as coisas. E o filósofo é o único que detém o conhecimento verdadeiro de cada uma delas, tanto das suas potencialidades, como das suas fraquezas. O mais prudente é sempre trabalhar respeitando os limites impostos entre cada uma dessas artes, e isso também vale, principalmente, para o uso da escrita e da oralidade. Não é por acaso que a sua crítica é muito bem fundamentada a respeito do seu uso, pois conhece os efeitos desastrosos que ambas as artes possuem quando utilizadas de forma equivocada e com má intenção. Sabemos através de relatos antigos que a educação (*Paidéia*) grega era essencialmente oral, mas houve um momento em que a escrita começa a aparecer com muita força. Sócrates, por exemplo, fala na “*Apologia*”³⁷¹ da facilidade de encontrar os livros de Anaxágoras que podiam ser comprados em sua época por três dracmas.

Platão foi um pensador que viveu bem no meio do auge dessas duas formas de comunicação. Ao mesmo tempo que o poder da palavra conquistava seu espaço no meio político, ela projetava seu alcance para as demais artes como a música e o teatro, que também eram meios responsáveis pela formação e transmissão de novas idéias e valores. Com ressurgimento da escrita - que nesse período foi reintroduzida pela cultura fenícia - a sua aplicação é tomada diferentemente da civilização micênica, que usava como um mero instrumento de contabilidade restrito aos escribas³⁷². Agora a sua função é de publicidade e fixidez das leis que são promulgadas nas assembléias. Em decorrência disso, ela passa ser dividida como um bem comum para todos, sendo utilizada para diversos fins, entre poetas, filósofos e o público em geral. A sua utilização toma tanta importância na vida dos gregos que ela passa ser incorporada na educação dos jovens. Sabiamente os gregos descobriram que a escrita tem a capacidade de atravessar o tempo podendo ter um alcance muito maior do que a voz.

Os primeiros filósofos que expuseram seus pensamentos através da escrita, no intuito de levar as suas idéias para os homens e os deuses, como Tales, Anaximandro e Heráclito, já indicavam o interesse de transformar as suas idéias

³⁷¹ Platão (*Apol.* 26 c).

³⁷² Sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: VERNANT, J-P. “*As Origens do Pensamento Grego*”. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

em leis que deveriam ser seguida por todos³⁷³. A divulgação dos seus ensinamentos escritos ganha uma outra dimensão do discurso oral: forja-se a si mesma como uma verdade, como uma palavra de ordem que ganha seu estatuto de imortalidade pela fixidez do congelamento da escrita. Em alguns momentos essa nova atividade será vista por autores como Platão como uma espécie de “droga” (*pharmakon*)³⁷⁴, que dependendo do seu uso pode ser um remédio ou veneno. A leitura de qualquer texto pressupõe a interpretação de quem lê, caso haja alguma engano, o texto escrito não pode responder. Diferentemente do diálogo oral, onde o ouvinte pode tirar as suas dúvidas com o seu locutor. Essa posição platônica vai acenar posteriormente para especulações sobre os métodos desenvolvidos em sua academia como veremos logo em seguida.

Há relatos que afirmam que na Grécia existiam grupos como os pitagóricos, que não eram abertos a qualquer público³⁷⁵, onde os seus conhecimentos eram transmitidos de forma oral para círculos fechados. Muitos dos ensinamentos de Pitágoras ganharam notoriedade pelo fato de alguns dos seus ex-alunos³⁷⁶ terem divulgado os seus mais importantes preceitos - mesmo contra a sua vontade - em diversos livros na antiguidade. Essa forma de conhecimento de acesso restrito era denominada de esotéricos³⁷⁷, logo, esse termo prova que certos ensinamentos

³⁷³ Ver introdução.

³⁷⁴ *Pharmakon* (Φάρμακον): Fármaco deriva do termo grego *phárn*, que tanto pode significar veneno como remédio. A esse respeito há um importante livro sobre esse assunto que se chama “A farmácia de Platão”, do filósofo francês Jacques Derrida. Na história sobre Theuth, ele diz ao rei do Egito que a escrita poderia deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Mas, o rei apresenta um contra-argumento dizendo que a escrita pode ajudar a levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não exercer a memória de modo mais apropriado. Essa é mais uma estranha passagem que poderíamos relacionar com a figura do Sócrates histórico, pois sabemos que ele nunca escreveu nada. Esse ponto é importante também para o modo pelo qual Platão escolheu para expressar seus pensamentos.

³⁷⁵ Ver capítulo 1. “A revolução de Orfeu.”

³⁷⁶ Diógenes afirma que Empédocles teria sido acusado de divulgar preceitos pitagóricos que eram proibidos para o público. Em detrimento disso ele foi expulso da comunidade. Para mais informações ver o livro VII de Diógenes de Laércio.

³⁷⁷ *Εσωτερικός*: Esotérico, no interior, na intimidade. Ver Jâmblico (aprox. 240-330 d. C.), filósofo e místico neoplatônico, se refere aos discípulos da escola pitagórica nos seguintes termos: “Estes, se tivessem sido julgados dignos de participar nos ensinamentos graças ao seu modo de vida e à sua civilidade, após um silêncio de cinco anos, tornavam-se daí em diante *esotéricos*, eram ouvintes de Pitágoras, usavam vestes de linho e tinham direito a vê-lo” (*Vita Pythagorica*, cap. 17, 72). Mais tarde, as palavras *eksôterikos* e *esôterikos* passaram a ser aplicadas, por engano, aos ensinamentos de Aristóteles por Clemente de Alexandria (aprox. 150 - 215 d. C.) na sua obra *Strômateis*, composta cerca do ano 208 d. C. Clemente supunha ser Aristóteles um iniciado, pelo que seriam (esotéricos) os ensinamentos que facultava no seu Liceu a discípulos já instruídos. No entanto, tratava-se simplesmente de um ensino oral que Aristóteles qualificava como ensinamento acroamático, isto é, transmitido oralmente, nada tendo de esotérico no sentido iniciático do termo. Tal conotação será efectuada por Orígenes (aprox. 185-254 d. C.), teólogo alexandrino e discípulo

eram passados em círculos fechados para um pequeno grupo de discípulos. Especialistas como Giovanni Reale (REALE, 1997) afirma que muitas dessas escolas, como a platônica e aristotélica, seguiam essa mesma metodologia de Pitágoras dividindo seus estudos em duas formas: uma de caráter geral, que era difundida para todos, e outra que era ministrada somente para os alunos que freqüentavam essas escolas. Isso demonstra que nem todo conhecimento era compartilhado com a população. O acesso nessas escolas, segundo o especialista, também não era livre. Dizem que na porta da academia de Platão estava impressa em letras maiúsculas a seguinte frase “Sem geometria não entre” (*Ageometretos medeis eisito*)³⁷⁸, isso era um aviso que indicava que esse espaço do saber não poderia ser freqüentado por qualquer um. Platão ao aceitar apenas as pessoas que soubessem geometria, já estava selecionando os que eram aptos para estudar Filosofia. O conhecimento se distinguia, segundo o Filósofo, em diversos níveis³⁷⁹ que precisava se alcançado metodicamente por qualquer pretendente para chegar até o conhecimento puro da idéias³⁸⁰. Logo, para o iniciante se aventurar nos caminhos tortuosos da Filosofia era necessário atender esse pré-requisito, pois a geometria trabalha basicamente com o raciocínio lógico crítico e abstrato, sendo esses atributos inerentes à Razão. Reale defende ainda que os pontos mais importantes desses estudos eram transmitidos oralmente, e não em seus famosos diálogos. Em seus livros estariam apenas um resumo mais simples de suas doutrinas que teriam sido escritas para difusão no grande público. Ele parte das anotações expostas no livro da “*Metafísica*” de Aristóteles para defender sua tese. Essa é uma grande polêmica que tem uma vasta bibliografia especializada, onde podemos encontrar divergentes posições sobre esse tema. Não é o nosso intuito abordar essa questão, mas de pontuar o choque entre a escrita e oralidade que teve seu ápice no século quinto a.C.

de Clemente, ao contestar as críticas do anti-cristão Celso, na sua obra *Contra Celsum*: “Chamar *oculta* à nossa doutrina é totalmente absurdo. E de resto, que haja certos pontos, nela, para além do *exotérico* e que portanto não chegam aos ouvidos do vulgo, não é coisa exclusiva do Cristianismo, pois também entre os filósofos era corrente haver umas doutrinas *exotéricas*, e outras *esotéricas*. Assim, havia indivíduos que de Pitágoras só sabiam *o que ele disse* por intermédio de terceiros; ao passo que outros eram secretamente iniciados em doutrinas que não deviam chegar a ouvidos profanos e ainda não purificados” (Livro I, 7).

³⁷⁸ *Ageometretos medeis eisito* (ἀγεωμέτητος μηδεὶς εἰσίτω): Sem geometria não entre.

³⁷⁹ Esse ponto foi abordado por nós no capítulo 2.

³⁸⁰ Platão (*Rep.* Livro VI, 511 d-e).

Feita essa pequena digressão, que abordou a relação da escrita e oralidade na Grécia, gostaríamos de chamar atenção agora para o elogio que Platão faz ao “Delírio” a partir da passagem (*Fedro* 244 a), o filósofo começa demonstrando a sua verve poética ao estabelecer a relação entre os termos “loucura” (*manike*) e “clarividência”. (*mantike*) Para ele existe uma ligação entre esses dois termos que posteriormente será analisado com mais precisão no livro para falar sobre o amor e a Filosofia. Em outro diálogo chamado *Íon*³⁸¹, essa questão reaparece com o objetivo de tentar entender o trabalho do poeta a partir desses problemas que estão no *Fedro*³⁸². Segundo os antigos, o “Delírio” que vem dos deuses é mais nobre do que a sabedoria que vem dos homens. Quando a peste e a morte atacavam o povo como punição de erros cometidos no passado, essa força possuía alguns mortais inspirando-os para as profecias no intuito de descobrir uma saída, através de preces e cerimônias, para cessar a cólera divina que recaía sobre os homens. Sendo assim, o “Delírio” tem o poder de preservar homens dos males futuros através de cerimônias expiatórias, e ritos misteriosos que eram proferidos por homens verdadeiramente “inspirados” e imbuídos de espíritos proféticos que tinham o dom de libertar o povo desses males oriundos do mundo divino.

Logo após fazer essas explanações, surge uma ressalva do filósofo que diz ainda que quem se aproxima da arte poética, sem o “Delírio” que as Musas despertam, pensando que apenas pelo raciocínio será bom poeta, sê-lo-á imperfeito, pois que a “obra poética inteligente” se ofusca perante aquela que é proveniente do “Delírio”. E é exatamente esse ponto que nos interessa, pois é aqui que o filósofo vai reconhecer a necessidade e a importância dessa força de caráter irracional³⁸³. A seguir vamos fazer algumas observações no intuito de entender um dos maiores enigmas do pensamento platônico.

Para o filósofo o “Delírio” se divide em quatro modalidades: o religioso, profético, poético e amoroso. Segundo Platão, ao contrário do que pensava o sofista Lísias, o “Delírio” é uma manifestação de grande importância na vida humana pelas razões que foram expostas no parágrafo anterior. A sua origem é “divina”, e podemos perceber isso em todas as suas aparições que surgem através

³⁸¹ Platão (*Íon* 533 d 1-2).

³⁸² No capítulo anterior pontuamos essa relação entre os dois diálogos.

³⁸³ Platão (*Fedro* 245 a)

das “musas” que estão em conexão direta com o mundo divino. Este ponto, diga-se da passagem, será utilizado por Platão como um parâmetro que nos permitirá identificar quem é o verdadeiro poeta (filósofo) e o simples manipulador de versos (sofista) ³⁸⁴. Ele defende no diálogo que o “poeta” e o “filósofo” são os seres de alma mais bem aventurada, pois ambos têm a capacidade de captar o reflexo do “mundo das ideias” que eles contemplaram em outra existência. Após um grande período de purificação retornam ao corpo humano, e a partir disso tentam lembrar-se das coisas que viram e, com isso, darem “forma” aproximada às vagas lembranças através de todos os recursos disponíveis em nossa linguagem³⁸⁵. Essa capacidade, segundo a “lei de Adrasteia” é apresentada em nove tipos diferentes, que estão dispostas em uma ordem decrescente. A partir da menor para a maior capacidade da alma captar as ideias. E é nesse ponto que Platão vai afirmar que a nossa condição humana implica em um esforço para tentar compreender a “Ideia”, ou seja, somos capazes de partir das multiplicidades das sensações para alcançar a unidade de todas as coisas através da reflexão. Através da reminiscência que a nossa alma contemplou ao lado das divindades e, nos desvencilhando de tudo aquilo que atribuímos realidade nessa presente existência poderemos alcançar o verdadeiro “Ser”. Logo, o único que pode fazer com que seus pensamentos atinjam a essa altura é o filósofo. Pois este aplica, através da reminiscência, todo o seu empenho para estabelecer uma ligação direta com o mundo divino. E mesmo que a maioria dos ignorantes o chame de louco, faz-se necessário que este ser bem aventurado esteja desvinculado de todas as atividades humanas para que possa dedicar-se ao seu ofício divino, que é, a saber, o de restabelecer a conexão perdidas entre os dois mundos. E nesse instante surge uma questão crucial para o filósofo: qual seria o modo mais eficaz para expressar essa experiência divina? Mas antes de responder essa pergunta, Platão vai tentar entender qual é a relação da retórica com a filosofia, e é isso que vamos ver a seguir.

A grande diferença entre a retórica sofística e a filosófica, é que a segunda serve como guia para a alma alcançar a “Beleza” e a “Justiça”. Enquanto que a retórica sofística é uma técnica (*tekhne*) empregada para impor aos ouvintes o seu

³⁸⁴ Sobre esse ponto ver o capítulo 2.

³⁸⁵ Notem como esse posicionamento é marcado pela influência pitagórica que também aparece no diálogo “Fedon” e no “Timeu”.

ponto de vista, ou ensinar a compor belos discursos, no intuito de sair vencedor em qualquer debate. Como foi dito anteriormente, o diálogo “*Fedro*” pode ser interpretado como uma reconciliação entre a Filosofia e Retórica, pois o filósofo reconhece a necessidade de ambas para a instauração do seu projeto político-pedagógico. Aliás, a própria forma de compor seus diálogos é um belo exemplo de como podemos usar a escrita e a oralidade. Essas duas potências de expressão da linguagem estão caminhando sempre juntas por todo o livro, como um dos temas centrais que estabelecem relação direta com os outros pontos que eu chamei atenção no início desse trabalho. Notem como Platão está muito preocupado com a questão de “saber” como utilizar essas ferramentas com cautela e leveza em prol do alcance da verdade. Há uma passagem que ilustra bem isso:

[268 d e] “Porém acho que não o increpariam com rusticidade; à maneira de qualquer músico que encontrasse um homem convencido de conhecer harmonia, só pelo fato de saber como deixar uma corda com o som mais grave ou agudo, não lhe diria de modo muito grosseiro: estás louco idiota! Não; exatamente por ser músico, falaria com brandura: caríssimo, quem quiser ser músico, forçosamente terá também de saber isso; porém nada impede que ignore totalmente a harmonia que tiver essa disposição. Só possuis as noções preliminares do estudo; mas a própria harmonia, essa nem suspeita o que seja.”³⁸⁶

Essa passagem apresentada serve para marcar a diferença entre a educação sofisticada e a que era oferecida por Platão em sua academia. E mais: ao contrário do modo impositivo – que era empregado pelos sofistas – o filósofo, mais uma vez, nos mostra a importância da gentileza e da humildade no método pedagógico. No primeiro livro da “*República*” podemos ver a agressividade desses mestres da retórica:

[I, 336 b] “Sócrates: - Enquanto conversávamos, muitas vezes Trasímaco se tentava apoderar da argumentação, mas os que se sentavam junto dele impediam-no, pois queriam ouvir a argumentação até o fim. Logo que fizemos uma pausa, e eu disse aquilo, não manteve mais a calma, e, preparando a investida, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos reduzir a pedaços. tanto eu como Polemarco ficamos verdadeiramente aterrorizados. Então, ele, voltando-se para o meio, exclamou: ‘o que estais para aí a tagarelar há tanto tempo, ó Sócrates?’”³⁸⁷

Platão descreve de modo exemplar a arrogância e agressividade que são atributos inerentes ao comportamento do sofista Trasímaco. Em diversos momentos esse grande orador zomba de Sócrates e o trata com o mais frio desdém. A sua autoconfiança, e prepotência, funda-se no seu poder de elaborar

³⁸⁶ Tradução: Carlos Alberto Nunes.

³⁸⁷ Tradução: Maria José Vaz Pinto.

discursos que pretende apenas destruir a tese do seu oponente, no caso o argumento de Sócrates. É importante ressaltar aqui o modo como Platão sutilmente evidencia as características mais importantes dos seus personagens para compor o seu teatro filosófico. Se o leitor desavisado não perceber as nuances que são acentuadas pelo autor em sua vasta obra, certamente não poderá desfrutar da riqueza que podemos acompanhar através dos seus olhos para entender o seu tempo. A seguir veremos como o filósofo usa o seu poder de observação para desenvolver seus personagens e compor os seus diálogos.

Sem sombra de dúvidas, Platão usou o seu olhar inspirado para dar vida aos seus mais importantes personagens, independentemente das posições dos especialistas sobre esse assunto, nesse presente trabalho, assinalamos vários pontos relativo ao caráter da construção dramática que o filósofo explora de maneira única para montar o seu teatro filosófico. Como foi visto anteriormente, sobretudo, no *Capítulo 2*, a matéria prima, o ponto determinante para o escritor, sem dúvida alguma, refere-se à imagem de Sócrates, e a sua relação íntima com a polis. Não é novidade alguma afirmar que ele é o seu principal personagem conceitual. Sócrates era uma figura de origem humilde que sempre perambulava pelo interior da cidade³⁸⁸. Esse lugar tinha para ele uma importância crucial para a composição da dramaturgia dos diálogos platônicos, pois é justamente aí que ele vai abordar diversos atenienses com a intenção de questioná-los sobre os mais diversos assuntos que estão sempre associados à vida social e política de seu país. A “cidade” é o cenário aonde vão acontecer os mais importantes encontros, e desenvolverem as discussões de cunho ético-moral que vão permear boa parte da obra do autor. Aliás, não é por acaso, que Sócrates é o personagem mais importante para Platão. Primeiro, porque a sua condenação à morte representa o retrato explícito das injustiças e corrupção que levaria Atenas ao seu declínio posteriormente. E segundo, porque ele é o grande marco referencial dentro da História da Filosofia antiga em relação aos filósofos que o antecederam, os chamados pré-socráticos (*physikoi*)³⁸⁹, que na sua grande maioria tratavam de questões cosmológicas; Enquanto que Sócrates foi o primeiro a trazer o questionamento filosófico para o âmbito da esfera humana. E são justamente estes

³⁸⁸ Ver capítulo 2.

³⁸⁹ Ver capítulo 2.

dois pontos que fazem com que Platão escolha Sócrates como um dos seus principais porta-vozes dentro dos seus diálogos.

3.3

O filósofo e a cidade

A alma questionadora de Platão o impedia de tomar parte direta da vida política de seu tempo. Em boa parte da sua carreira intelectual iria sempre revelar-se uma crise, que por sinal, o acompanhou até no fim da sua vida, como veremos posteriormente em um trecho selecionado da “*Carta sétima*”. Para ele, o filósofo precisa viver distante da prática política para poder direcionar todos os seus esforços em prol do estudo sobre a natureza política, e na construção e desenvolvimento de projetos de reforma social que visam formar um alicerce sólido para o estabelecimento da “cidade perfeita”; com isso, o filósofo atuaria ativamente ao lado dos governantes para a concretização do seu nobre ideal. Na “*Carta sétima*”, por exemplo, vemos um manifesto político onde podemos notar a pretensão de Platão em querer aplicar todo o seu conhecimento teórico para a efetivação de suas idéias. Além disso, este documento é um dos poucos relatos que teria sido escrito pelo autor no final da sua vida, onde ele fala sobre a sua experiência com a política. A seguir cito uma importante passagem desta carta, onde o filósofo expõe em um tom bem realista sobre este ponto e a sua relação com Sócrates, sendo este também outro dado importantíssimo que essa carta nos revela. Vejamos a seguir:

[324 c d] “quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, mal me tornasse senhor de mim mesmo, ir direto à política. e eis como alguns eventos das coisas políticas me atingiram. Como o governo era detestado por muitos, nasceu uma revolução, e da revolução foram propostos alguns homens como magistrados, cinquenta e um, onze na cidade alta, dez no Pireu – cada um dos dois deveria dirigir a assembleia popular nas cidades – e, de todos, estabeleceram trinta magistrados com pleno poderes. Destes, alguns que me eram por acaso familiares e conhecidos logo me convidaram para também participar dos trabalhos que me convinham. E eu não senti que fosse coisa espantosa, devido a minha juventude. Pois, pensei que haveriam mesmo de dirigir conduzindo a cidade de uma vida injusta para um modo justo; por isso prestei atenção ao que fariam. E logo vi que esses homens em pouco tempo mostraram que a antiga constituição era como de ouro.- além disso, um amigo meu,

mais velho, Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então o mais justo de todos, mandaram-no com outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para a morte, a fim de que fosse cúmplice dos negócios deles, querendo ou não. Mas ele não deixou se persuadir e arriscou-se a suportar tudo, em vez de se tornar cúmplice deles em atos ímpios. – considerando então todas essas coisas e ainda outras tais não pequenas, desgostei-me e afastei-me dos males de então. Em não muito tempo, caíram os trinta e todo o governo dessa época; de novo, mas mais lentamente, arrastava-me o desejo de administrar a coisa pública e o governo. De fato, havia também nessas agitações muita coisa acontecendo com a qual alguém poderia se desgostar, e não era de espantar que nessas revoluções acontecessem vinganças pessoais. Contudo, os que então chegaram usaram de muita equidade. Mas calhou que alguns que detinham o poder levassem ao tribunal esse nosso companheiro, Sócrates, lançando a mais injusta acusação, que se aplicava menos do que tudo a ele. Pois, uns acusaram-no como ímpio, outros condenaram e mataram este que não quis participar de uma ímpia condução ao tribunal de um dos amigos deles, então exilado, quando exilados eles próprios, tinham caído em desgraça. A mim, que observava essas coisas e os homens que faziam política, quanto mais examinava as leis e os costumes e avançava em idade, tanto mais me parecia difícil ser correto o dedicar-me à política. Pois, sem amigos e companheiros fieis, não é possível agir – Ora, não era fácil achar quem tomasse a iniciativa, uma vez que nossa cidade não era administrada mais nos costumes e usos dos ancestrais, e não era possível conseguir com facilidade outros novos amigos e companheiros. – A corrupção dos artigos e leis e dos costumes alastrava tão espantosamente, que eu, que de início estava pleno ímpeto para realizar o bem comum, olhando para eles e vendo-os sendo completamente levados de qualquer modo, acabei em vertigem.”³⁹⁰

Esta passagem é bem esclarecedora para nos mostrar todo o esforço empenhado por Platão para tentar salvar o seu povo da desgraça ocasionada pela ambição e ignorância, que se alastrou com a popularização da sofística em seu tempo. Onde a maioria desses mestres pregava idéias de cunho individualista e reacionária, levando deste modo os jovens atenienses – futuros políticos – a se tornarem cada vez mais fracos e mesquinhos. No livro I da “*República*” podemos constatar - através do personagem Trasímaco - as teses que eram difundidas com grande força para a juventude³⁹¹. A Justiça para este sofista seria uma mera convenção. O que existe de fato é o domínio do mais forte sobre o fraco. O evento que desencadeou este episódio da “*tiranía dos trinta*” é um exemplo citado por Platão de como o processo político, assim como a educação, estavam doentes e

³⁹⁰ *Carta Sétima*. Tradução: José Trindade Santos.

³⁹¹ Mario Untersteiner, em seu trabalho de pesquisa que reúne todos os fragmentos dos sofistas através da doxografia antiga, no livro “*Sofisti, Testimonianze e frammenti*”, fasc.III, inclui também esta passagem que contém o bem elaborado discurso de Trasímaco no livro primeiro da *República* (343 a- 344 c; 348 b-349 a), com este procedimento, o pesquisador aceita esta parte do diálogo como uma prova real, através do testemunho de Platão, da concepção ético-políticas defendida pelo sofista. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: Mario Untersteiner: “*I Sofisti. Testimonianze e Frammenti*”. La Nuova Italia, 1949.

necessitando de profundas mudanças em suas bases. Vimos também, e com mais clareza, porque a figura de Sócrates foi tão importante em sua vida. Além de ser um homem muito justo, e prudente, era também corajoso. Qualidades essas essenciais para o verdadeiro filósofo e político. E é por isso que a cidade é um dos cenários mais importantes na obra platônica, pois toda a sua vida foi dedicada a buscar a mais perfeita organização para que todos os homens possam alcançar a mais plena felicidade. Para ele, o ser humano só poderá entender a si mesmo quando aprender a contemplar a harmonia que sustenta todo céu, e com isso tentar espelhar essa grandiosidade na organização da sua própria cidade. E é exatamente por isso que o filósofo precisa viajar sozinho no meio da escuridão, pois somente assim ele poder trazer um pouco de luz e conforto para o rebanho que caminha aleatoriamente sem direção. As questões que são tratadas no “*Fedro*”, por exemplo, revela-nos a angústia de um grande espírito que tentou traduzir a linguagem do infinito para buscar entender o que é o amor, e de como esse afeto é importante para a fundação de uma nova sociedade, onde suas bases serão feitas com justiça e honestidade. Para isso, o filósofo precisou mais uma vez navegar com a força do pensamento para tentar recuperar algumas lembranças que estão adormecidas em nossas almas.

Ao distanciar-se da cidade, Platão quer nos mostrar que as questões que serão abordadas neste diálogo serão outras – não menos importantes, diga-se de passagem – e é por esse motivo que Sócrates atravessa os “limites” (*peiras*) do seu espaço habitual indo em direção a um novo cenário que não sofreu ainda a intervenção do homem. Um lugar onde a natureza floresce com todo o seu esplendor e beleza. O vento que sopra naquele dia quente de verão vem acrescido com o frescor da água do rio, e que ao tocar o seu corpo, tem o poder de despertar em sua alma o “entusiasmo” necessário para fazê-lo compor um belo discurso em homenagem a *Eros*. E em consequência deste ato, Sócrates também vai nos mostrar a importância da “mania das musas”, como a origem de todas as coisas boas para os homens. Sendo assim, não poderia existir um lugar melhor para a composição deste belo livro, e Platão sabia muito bem disso.

Conclusão

O objetivo geral da nossa pesquisa foi apresentar alguns pontos importantes que marcaram o desenvolvimento da construção dramática da personagem de Sócrates dentro dos diálogos de Platão. No primeiro capítulo desse trabalho, apontamos que o diálogo platônico está totalmente relacionado com o “drama” da linguagem que os primeiros poetas e filósofos tiveram que enfrentar para exprimirem as suas impressões do mundo. Vimos também que Heráclito foi um dos primeiros filósofos que reuniu sob o nome de “*Logos*” diversas características que são inerentes ao processo de constituição da Natureza (*physis*).³⁹² Sendo também o primeiro a fazer a transposição dessas características para dentro do processo de construção do seu discurso. E conseqüentemente, apresentamos como a sua obra foi essencial para desenvolvimento da Literatura e da Filosofia antiga. E nesse sentido, ambas as expressões retrataram o despertar humano mediante ao reconhecimento dessas forças divinas (*athanatoi*) que regem as nossas vidas. Esse esforço foi essencial para que o homem pudesse ampliar a sua capacidade de comunicação e organização sociopolítica na cidade. No último capítulo tivemos a chance de ver como Platão aperfeiçoou o drama para que ele pudesse atender as suas finalidades filosóficas através da construção dramática da personagem de Sócrates. Para isso, foi importante que ele estudasse de modo minucioso as diversas expressões culturais tradicionais do seu tempo para construir com perfeição o seu drama filosófico.

O seu trabalho foi profundamente marcado pelos diálogos socráticos que foi um gênero literário muito importante na antiguidade. No início da *Póetica* (1447 b) Aristóteles menciona algumas características da elaboração da poesia antiga, e chama atenção para a dificuldade de classificar os diálogos socráticos. Contudo, ao olharmos com mais atenção para o aspecto psicológico da estruturação, que a

³⁹² Ver página 16.

sua descrição transmite, poderemos encontrar a ordem das expressões literárias que foram importantes para o seu mestre na elaboração da sua obra literária que encontramos no livro III da *República*. Diferentemente de Platão, Aristóteles estabeleceu, através da sua obra, um conceito da sua posição na História³⁹³ (JAEGER, 1934). Segundo Jaeger, o macedônio desenvolve as suas idéias a partir da crítica que faz aos seus predecessores, especialmente Platão e seus colegas. Logo, esse comportamento que está expresso em seus tratados é importante, como foi ressaltado pelo helenista alemão, para estudarmos algumas características da construção dramática de Sócrates que encontramos nos diálogos de Platão. E essa talvez seja uma das principais diferenças entre ambos os pensadores, pois o filósofo não fala utilizando a primeira pessoa do singular³⁹⁴. Essa sua singularidade marca profundamente a sua originalidade dentro da história da Filosofia. Mesmo passando por diversas modificações, a sua obra artística como pensador foi mantida até o final de sua vida através do diálogo, pois ela é a imagem do pensamento e do método dialético desenvolvido pelo seu mestre Sócrates. Porque o que aprendemos do diálogo é algo consistente: é o processo de aprendizagem pelo qual é constituído a partir do encontro entre duas almas. É exatamente desse modo que é pautada a sua proposta pedagógica. O seu encontro com Sócrates revela em vários níveis (ético, político, epistemológico e pedagógico) a importância do “outro”³⁹⁵ para o processo de reflexão que visa a busca da plenitude de nossa existência dentro de uma cidade que seja organizada através do ideal do “Bem” e da “Justiça”.

³⁹³ Ver nota 1.

³⁹⁴ Exceto nas cartas.

³⁹⁵ O terceiro ator.

Referências bibliográficas

ADAM, J. *"The Vitality of Platonism and Other Essays"*. By James Adam, Late Fellow and Senior Tutor of Emmanuel College, Cambridge. Edited by his wife, Adela Marion Adam. Cambridge: At the University Press, 1911.

ANDERSON, D. *"The Masks of Dionysus: A Commentary on Plato's Symposium"*. New York: SUNY Press, 1993.

ANÔNIME, *"Prolégomènes à la philosophie de Platon"*, L. G. Westerink e J. Trouillard, A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

ARISTÓTELES. *"Metafísica"*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de G. Reale. Trad. Port. M. Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

_____. *"A política"*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1996.

ARNAOUTOGLU, Ilias. *"Leis da Grécia antiga"*. Trad. Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Carnelós. Rev. Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus Editora Ltda. 2003.

BORNHEIM, G. A. (Org.). *"Os Filósofos Pré-Socráticos"*. - São Paulo: Cultrix, 1989.

BRANDÃO, Junito de Souza. *"Mitologia Grega"*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *"Teatro grego: tragédia e comédia"*. 4 ed. Petrópolis: Vozes. 4ª edição, 1988.

BRISSON. *"Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine"*, Aldershot (Variorum) 1995.

BROCHARD, Victor. *"Os cétricos gregos"*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

BURNET, J. – Taylor, A. E. *"Varia Socratica"*, pres. y trad. A. G. Robledo, México, ed. UNAM, 1990.

BURNET, John. *"A Aurora da Filosofia Grega"*. Traduções de Vera Ribeiro, Agatha Bacelar, Henrique Cairus e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

CHATELET, François. *“El pensamiento de Platón”*. Barcelona: Nueva Colección Labor, 1973.

CHERNISS, Harold. *“Aristotle’s criticism of Presocratic philosophy”*. Baltimore, 1935; reimpr. New York, 1964.

CICERO. *“De natura deorum/Academica”*. Loeb Classical Editions, ed. H Rackham, London: Cambridge University Press, 1994.

COSTA, Alexandre. *“Heráclito, Fragmentos Contextualizados”*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

CROISET, Alfred & CROISET, Maurice. *“Histoire de la Litterature Grecque”*. Paris: E. Bocard, 1887- 1899. 5 vols.

ERNEST Barker, *“The Politics of Aristotle”*, Translated with an Introduction, Notes and Appendixes, (New York: Oxford University Press, 1958).

ERIC A. Havelock. *“Preface to Plato”*, Volume One of a projected History of the Greek Mind, (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1963).

E. Taylor. *“Plato, The Man and His Work”*, (New York: Meridian Books, 1956).

FRANCO, Irley, *“O sopro do amor: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão”*, Rio, Palimpsesto, 2006.

F. M. Cornford, *“Plato’s Theory of Knowledge”*, (New York: The Liberal Arts Press, 1957).

_____. *“Plato’s Cosmology”*, (New York: The Liberal Arts Press, 1957).

FOUCAULT, M. *“História da sexualidade 3: O cuidado de si.”* Ed. Graal - RJ, 1985.

GALÍ, Neus. *“Poesia silenciosa, pintura que habla”*. Barcelona: El Acantilado, 1999.

GAZZINELLI, G.G (Org. e trad.). *“Fragmentos órficos”*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

GROTE, George. *“Plato and The Other Companions of Sokrates”*, [London: John Murray, 1865], facsimile de Adamant Media 2005.

GOMPERZ, T. *“Greek Thinkers”*. Trad. de Laurie Magnus. London: John Murray, 1949.

GRUBE, G. M. A. *“Plato’s Thought”*, Edimburgo, University Paperbacks, 1970 (1.^a ed. 1935).

G. S. Kirk. *"Heraclitus: The Cosmic Fragments"*, Cambridge: The University Press, 1954.

GUTHRIE, W.K.C. *"History of Greek Philosophy. Volume I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans"*. Cambridge University Press, 1962.

_____. *"Orfeo y la religión griega"*. Buenos Aires: EUDEBA, 1970.

_____. W.K. C. *"Os Sofistas"*. Tradução de João Rezende Costa, São Paulo. Ed. Paulus. 1993.

_____. *"Los Filósofos Griegos"*. trad. Florentino M. Torner. - México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

HEIDEGGER Martin. *"Plato's Sophist"*. Edition translated to the English by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

JAEGGER, Werner. *"Paidéia: A Formação do Homem Grego."* Traduzido por Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes. 4ª edição, 2003.

JULIUS Stenzel. *"Plato's Method of Dialectic"*. translated by D. J. Allan, Oxford: The Clarendon Press, 1940.

Mario Untersteiner. *"The Sophists"*. translated by Kathleen Freeman, Oxford: Basil Blackwell, 1954.

NAILS, Debra. *"The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics"*. [S.I.]: Hackett Publishing, 2002.

ROBIN, Leon. *"La Morale Antique"*. Paris, PUF, 1947.

LESKY, Albin. *"A tragédia grega"*. Traduzido por J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva. 2ª edição, 1990.

LIMA, Paulo Butti. *"Platão: uma poética para a filosofia"*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LUCRETIUS. *"De Rerum Natura"*. With an English translation by W.H.D. Rouse. Revised with new text, introduction, notes, and index by Martin Ferguson Smith. (Loeb Classical Library). Pp. lxii + 602. London: Heinemann, 1975.

MURRAY, Penelope. *"Plato on Poetry: Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b"*. Cambridge University Press, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *“A filosofia na idade trágica dos gregos”*. Tradução Maria Inês Madeira de Andrade; revisão Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *“O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo”*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das. Letras, 1996.

KAHN, Charles H. *“Plato and the socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form”*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2004.

KEFERD, G. B. *“O movimento sofista.”* São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. *“O conceito de Ironia”*. Trad. bras. Alvaro Vals. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1991.

KIRK, G.S. e RAVEN, J. E. (Org.). *“Os Filósofos Pré-Socrático”*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

KOYRÉ, A. *“Introdução à leitura de Platão”*. trad. Helder Godinho, Editorial Presença, Lisboa.

_____. *“Introduction à la Lecture de Platon”*. Paris: Gallimard, 1962.

HADOT, Pierre. *“O que é a filosofia antiga?”* 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

H. F. Cherniss, *“The Riddle of the Early Academy”*. Berkeley: University of California Press, 1945.

HAVELOCK. Eric. *“Originis of Western literacy”*. Toronto: Ontario Institute for Studies Education, 1976.

_____. *“A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais”*. Tradução de Ordep José Serra. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

_____. *“Prefácio a Platão”*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. São Paulo, Papirus, 1996.

HESÍODO. *“Os Trabalhos e os Dias”*. trad. Mary de C. N. Lafer. - São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *“Teogonia” – “A Origem dos Deuses”*. Tradução e introdução do professor Jaa Torrano. 3ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *“Ilíada”*. trad. Odorico Mendes. - Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1964.

PAUSANIAS. *"Description of Greece"*. Translated by Jones, W. H. S. and Omerod, H. A. Loeb Classical Library Volume I. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

PEREIRA, Isidro. *"Dicionário Grego-Português e Português-Grego"*. Braga (Port.): Livraria-Editora Apostolado da Imprensa, 1998.

PLATÃO. *"Fedro"*, in Diálogos vol. V; trad. Carlos Alberto Nunes. - Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Diálogos: "Teeteto, Crátilo"*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. *Diálogos: "Protágoras, Górgias, O banquete, Fedão"*. Trad. C. A. N. Belém: Ed. da UFPA, 1980.

_____. *"A República"*. trad. M^a Helena da R. Pereira. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *"Apologia de Sócrates"*, tradução J. Bruna; coleção os Pensadores nº2 Sócrates, São Paulo, Abril, 1973.

_____. *"Fedro. Cartas. Primeiro Alcebiades"*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986 (Coleção Amazônica. Série Faria Brito).

_____. *"Mênon"*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2001.

PLATO. *"in 12 volumes"*. (The Loeb Classical Library). Cambridge, Harvard University Press e Londres, William Heinemann Ltd, 1969.

PLATON. *"Obras completas"*. Traducción del griego, preámbulos e notas por Maria Araujo. Madrid, Aguilar, 1966.

_____. *"Complete works"*. Ed. J. M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

PLUTARCO. *"Vidas paralelas"*. Tradução de Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

_____. *"Vidas dos homens Ilustres"*. tradução do Pe. Vicente Pedroso a partir da edição clássica francesa de Amyot, com observações de Brotier, Vauvilliers e Clavier. Edameris, São Paulo, 1954.

PLUTARCH'S *"Moralia"*. In fifteen volumes. With an English translation by W. C. Helmbold. (Loeb Classical Library.) London: Heinemann, 1939.

PROCLO. *“Lecturas del Crátilo de Platón”*. Edición de Jesús M^a. A. HOZ, Ángel G. PUJOL, José M. RUIZ. Madrid: Akal, 1999.

RUSSELL, B. *“History of Western Philosophy”*. Nova York, Simonp & Schuster, 1945.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *“Introdução aos Diálogos de Platão”*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SEGONDS, S. Ph. *“Proclus: Sur le Premier Alcibiade de Platon”*. Tome I. Texte établi et traduit. Paris: Les BellesLettres, 1985.

S. H. Butcher, *“Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art”*. New York: Dover Publications, 1951.

SOUZA, J.C. (Org.). *“Os Pré-Socráticos”*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SÓFOCLES. *“Antígona”*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

SOPHOCLES. *“Antigone; Oedipus the King; Oedipus at Colonus. In: Sophocles I”* [texto e trad. de F. Storr]. London, Loeb Classical Library, 1981.

_____. *“Antigone; The Women of Trachis; Philoctetes; Oedipus at Colonus”*. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. The Loeb Classical Library 21. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

TAYLOR, A.E. *“Plato: The Man and his Work”*. [S.l.]: Courier Dover Publications, 2001.

UNTERSTEINER, M. (org.). *“Sofisti, fasc. I”*. - Firenze: La Nuova Italia, 1967.

VERNANT, J-P. *“As Origens do Pensamento Grego”*. 6^a ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

VIDAL- NAQUET, P. *“Mito e tragédia na Grécia antiga”*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Perspectiva, 2002.

WILLIAM, D. Ross. *“Aristotle”*. New York: Meridian Books, 1959.

_____. *“Aristotelis fragmenta selecta”*. Oxford, 1955.

ZELLER, E. *“Sócrates y los Sofistas”*. Trad. de J.R. Armengol. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955.

_____. *“Outlines of the history of greek philosophy”*. Meridian, New York, 1955.