

Justificação da necessidade de uma interpretação proléptica ampliada de Platão numa perspectiva político-literária, em diálogo com Aristófanis

Não é difícil admitir que o grande motor inicial da carreira de escritor de Platão tenha sido sua insatisfação com os modos de viver e pensar prevalentes na Atenas de sua juventude e que levaram, em última análise, à condenação injusta do “melhor dos homens de seu tempo” (*Carta VII*, 324e2), seu mestre e amigo Sócrates.

Deveria, então, ser igualmente natural admitir como típica e originariamente platônica o desejo de fundar um novo Estado “filosófico”, racionalizado e justo, sobre as ruínas do velho Estado “poético”, irracional, crivado e dominado por excessos passionais.

No entanto, embora tal afirmação possa ser feita sem grandes objeções entre os estudiosos de Platão, pouca ou nenhuma consequência prática se costuma extrair dessa avaliação, em termos da interpretação dos próprios diálogos, ficando reduzida à mera curiosidade biográfica. Pelo contrário, parece-nos indispensável que o diagnóstico do primado da política entre as preocupações mais precoces e persistentes na vida e na obra do filósofo tenha máxima relevância na leitura de seus escritos.

Então, assumido o caráter estratégico de reforma política como objeto do pensamento platônico desde os primeiros momentos de sua performance de pensador, cabe observar e descrever os movimentos táticos do desenvolvimento e divulgação de sua visão a respeito.

E a tática adotada por Platão parece ter sido a de administração gradual e antecipatória (proléptica) de posições críticas que, por sua radicalidade e virulência contestatória (caso do combate à democracia e à poesia), não poderiam ser comunicadas sem cuidadoso preparo, idêntica cautela, ressaltada por Kahn (*op.cit.*, p.66-67), de resto empregada pelo filósofo no que tange à revelação de elementos teóricos de conteúdo contrafactual, original e complexo de seu pensamento (caso da Teoria das Formas).

Como diz Jaeger (*op.cit.*, p.588-589):

“Para o homem cujas obras fundamentais são a *República* e as *Leis*, a política era não só o conteúdo de certas fases de sua vida, durante as quais se sentia impelido à ação, mas também o fundamento vivo de toda sua vida espiritual. Era objeto de seu pensamento, que englobava e abrangia tudo o mais.

(...) Educação = Política seria, talvez, a analogia ou proporção mais

Alma Cidade

representativa do essencial do projeto pedagógico-político platônico na *República*, que termina com uma consequência ‘literária’: a exclusão da poesia mimética.”

Da junção entre uma perspectiva de leitura disposta a dar o máximo possível de consequência a essas motivações políticas e literárias de Platão, que parecem permanentes desde o encetamento de sua obra até a *República*, e o reconhecimento da existência de um método proléptico de Platão para sua exposição (descoberto por Kahn) nasce a própria ideia desta dissertação.

Por outro lado, Giorgio Colli (2010, p.18) talvez não tenha atinado com a correta e complexa relação entre filosofia e retórica quando afirma: “Na dialética lutava-se pela sabedoria, na retórica, por uma sabedoria orientada para o poder.”

Na verdade, a filosofia, pelo menos a de Platão, também luta por uma sabedoria politicamente orientada, quer também o poder político: apenas não visa tanto ao domínio sobre as emoções do cidadão (persuasão), mas, sobretudo, ao domínio sobre sua alma racional (contra a *stásis* na alma). Assim, a filosofia platônica é, em certo sentido, uma luta pelo poder.

Como atesta Marrou (1990, p.108-109), competente historiador da educação na Antiguidade:

“A Academia não é apenas uma escola de filosofia, mas também de ciências políticas, uma fonte de conselheiros e legisladores à disposição dos soberanos e das repúblicas.”¹⁶⁵

(...) Por um momento, entrevê-se o misterioso elo que ligava entre si os discípulos da Academia (*Carta VII*, 350c), constituindo uma sorte de confraria de peritos políticos, cuja ação conjugada podia desempenhar, em certo momento, um papel efetivo na história, como efetivamente desempenhou, por exemplo, quando do retorno de Dion a Siracusa, em 357 (Plutarco, *Dion*, 22).”

E, para Platão, pois, não há dúvida de que os desacertos vividos pelos atenienses devem ser debitados à política democrática.

¹⁶⁵ A enumeração de estadistas que Platão espalhou pelo mundo helênico está também em Marrou (*ibid.*, p.108-109).

Entretanto, examinada mais de perto em seus mais profundos e inaparentes determinantes, o filósofo se dá conta de que essa organização política se funda numa visão de mundo inteiramente distorcida, em valores subvertidos por um humanismo materialista e uma moral relativista, cuja origem estaria profundamente enraizada na herança cultural da tradição poética.

Esse esforço platônico de remontar às causas últimas da crise de seu tempo reforça seu arsenal explicativo e teórico, levando-o à construção da própria filosofia. Então, essa rejeição da poesia já está presente nos primeiros diálogos.

Gerald Else (1986, p.3) considera que, “sob a influência de Sócrates, Platão opera a rejeição radical dessa mesma cultura grega”. De todo modo, a rejeição da poesia por Platão não o impede de ver o seu poder e sua influência (sua dimensão política e educativa), porque não se trata, no seu caso, do mero desprezo socrático (que recusa liminarmente, a um só tempo, poesia e política). E exatamente por se dar conta tão claramente do poder de sedução e convencimento da linguagem poética é que não pôde abrir mão de usá-la, ele também, em seus escritos, desde que submetida à verdade (*Fedro*). Além disso, a expulsão da poesia da cidade tinha de ser suprida na lacuna que abre na dimensão estética na cultura grega por um sucedâneo à altura, mas ainda mais refinado, porque mais racional e vinculado à verdade: a prosa poética da filosofia¹⁶⁶, na forma dos diálogos socráticos.

Seja como for, embora Else não constate ou, pelo menos, não desenvolva esse aspecto de que a rejeição platônica da poesia inclui a incorporação mitigada dessa mesma poesia por Platão, numa versão “purificada” por ele, por outro lado, o autor percebe muito bem que a história pessoal do filósofo e a centralidade da poesia no ambiente intelectual de sua época determinaram um cunho intensamente pessoal e intensamente político a essa rejeição.

Observa Else (*op.cit.*, p.4), oportunamente, que seu tratamento da poesia não poderia ser o de Aristóteles, ou seja, “como um tópico intelectual entre outros”. Não poderia ter a esse respeito o ar *blasé* de seu discípulo.

Platão raramente discute, de fato, poesia; ele a combate com todas as armas que lhe vêm à mão, e possivelmente até no terreno de sua própria alma de poeta. Acharmos apenas que Else sublinha demais o drama pessoal, subjetivo, dessa luta interior de Platão contra a poesia, quando o mais importante, ao nosso ver, é a

¹⁶⁶ Segundo Aristóteles, os diálogos estão entre a poesia e a prosa, Rose 72.

dimensão político-filosófica desse combate, que, afinal, é o combate para decidir o governo das almas e da cidade, se pela poesia ou pela filosofia. Ou, em outras palavras, se a educação dos cidadãos será baseada no controle das emoções pela razão ou no estímulo estético ou catártico dessas emoções. A rejeição platônica da poesia implica, como já vimos, a da retórica e da sofística.

De qualquer modo, o ângulo da apreciação crítica da poesia por Platão é o da destituição da autoridade cognitiva (fonte de poder político) reivindicada pelos poetas. Nesse sentido é a reflexão de Else (*op.cit.*, p.6-8):

“A primeira preocupação de Platão com a poesia foi a questão do conhecimento do poeta, refletida desde os diálogos iniciais: *Apologia*, *Íon* e *Protágoras*.

Na *Apologia*, o poeta é aquele que diz belas coisas, mas sem ter verdadeiro conhecimento delas, por inspiração divina. No *Protágoras*, a interpretação oposta, mas igualmente possível, de um verso de Simônides serve para mostrar a inutilidade desse recurso sofístico de interpretar poemas para chegar-se à verdade.

No *Íon*, ‘um pequeno diálogo farsesco’, o poeta é presa de uma ‘loucura poética’ que lhe paralisa inteiramente o funcionamento da razão, o que o torna um mero porta-voz inconsciente da divindade.

(...) Porém, essa dicotomia entre razão e inspiração não existia antes dele (*Íon*) e de Demócrito (B18, Diels): ‘Semelhantermente, quando o poeta escreve qualquer coisa com possessão e sopro divino, são belas essas coisas...’

Que ele tenha feito uso de Demócrito é provável, mas não certo. O que conta mais é sua orientação socrática, que não deixa nenhum real espaço para a poesia na vida da razão. De qualquer forma, fica evidente a rota de colisão entre o entusiasmo poético e a razão socrática.”

A aproximação platônica entre poetas e políticos é também detectada por Else (*id.*, *ibid.*):

“No *Mênon*, Sócrates sugere a ideia de que ‘a opinião correta’ (*orthé dóxa* ou *doxa alethés*) não é inferior ao conhecimento científico (*epistème*), exceto por sua confiabilidade, e faz equivaler também o tipo de *insight* na política com o dos profetas e cantadores de oráculos, ‘porque eles também, em seu estado de possessão, dizem muitas coisas verdadeiras, mas não têm conhecimento de nenhuma delas’ (99c).”

Assim, o conhecimento (ou falta dele) de poetas e políticos é posto no mesmo nível, nessa leitura combinada de *Apologia* e *Mênon*:

“Este é um eco muito próximo da afirmação de Sócrates na *Apologia* sobre os poetas; assim, as duas passagens, tomadas em conjunto com o que foi dito sobre inspiração no *Íon*, significam que Platão, não apenas no tempo em que se voltou para Sócrates, mas 15 ou 20 anos mais tarde quando fundou a academia, pôs o

conhecimento dos poetas – ou falta dele – no mesmo nível do dos políticos.” (*id.*, *ibid.*)

De todo modo, a situação de penúria cognitiva dos poetas é indiretamente lembrada aqui, ao sistematizar o conhecimento próprio dos políticos.

Além disso, ao nosso ver, o combate de Platão à poesia implica uma incorporação purificada dessa última, num processo quase imperceptível que culmina na eliminação do resíduo impuro¹⁶⁷. O combate contra a retórica termina numa mera submissão desta aos objetivos da filosofia (*Fedro*, 260d5-9). Já o combate contra a sofística exigiu a mais profunda autocrítica de Platão, uma revisão ampla de seu pensamento e de sua herança intelectual (caso da ruptura com Parmênides), e só se conclui com a rendição incondicional do inimigo e no banimento de seu projeto de Paideia.

Assim, a verdadeira expulsão da pólis promovida por Platão não é tanto em relação à poesia e ao poeta (que em muita medida já estavam incorporados e transpostos no novo gênero filosófico), mas, sobretudo, em relação ao sofista que reside no poeta.

Da mesma forma, a poesia é assimilada pelo Sócrates platônico à retórica como subarte do prazer e da adulação, como assinala Else (*id.*, *ibid.*):

“No *Górgias*, cujo centro temático é a retórica, a poesia é relacionada junto com esta num rol de pretensas artes, cujo objetivo real seria apenas o prazer e a adulação.

Na antítese e entre dois modos de vida – o sofisticado e o filosófico – chega-se a oposição entre o bem e o prazer. Aqui, a nota de desprezo pela poesia é indisfarçável (502bd): há uma série de ‘artes’ devotadas ao prazer: música instrumental e coral, poesia ditirâmbica e, como clímax, a poderosa e pretensiosa arte da tragédia, que alveja apenas adular a multidão no teatro. Assim, poesia, incluindo a tragédia, é somente uma espécie de apelo retórico à massa: homens, mulheres, crianças, escravos e homens livres, todos juntos (502d).”

À certa altura de seu *Autour de Platon* (1972), Diès, depois de classificar a retórica como a arte da banalidade distinta, a arte da aparência, de dizer melhor que ninguém o que todo mundo pensa, diz que a luta contra a retórica “estenderá sua condenação até a poesia” no Livro X da *República*. Achamos que é o contrário: a condenação à poesia é anterior e explica e implica a condenação da retórica.

¹⁶⁷ O próprio caráter formalmente mimético dos diálogos é a maior prova disso.

Tal como o *poietés* é anterior ao *rhétor*, assim também seu enfrentamento por Platão teve igual precedência, já sendo tematizado no *Íon* e *Hípias Menor*, diálogos anteriores ao *Górgias*. O Livro X eleva ao plano ontológico ambas as condenações.

De todo modo, a crítica platônica à retórica não acarreta seu abandono, mas antes sua “transposição” a serviço da filosofia, como entende Diès (*op.cit.*, p.408, 413-414):

“A filosofia precisou, para conquistar seu lugar ao sol, travar uma guerra encarniçada a todas as retóricas: judiciária, sofística e erística. Até chegar a afirmar que sem filosofia não há verdadeira retórica (*Fedro*, 260e).

Mas a utilização sucede à condenação e a própria guerra foi acompanhada todo o tempo de utilizações e transposições parciais.

(...) A utilização da retórica se encontra em todos os diálogos em diferentes medidas, mesmo deixando-se de fora a imitação intencional, o pastiche e a caricatura: os discursos do *Protágoras*, do *Górgias*, a série de discursos do *Banquete*, o *Menexeno* inteiro. Há gorgianismos em Platão, mesmo sem contar suas paródias.

As interrogações retóricas e os volteios aconselhados pelos retóricos são frequentes (podem indicar dificuldade da questão, novidade do assunto, dúvida sobre o método a escolher: *Sofista*, 236e, 342b, *Parmênides*, 137b, *Filebo*, 15d).

(...) A verdade é que o diálogo de Platão é um diálogo real, isto é, uma argumentação e uma conversa viva, que é tributária, ao mesmo tempo, do diálogo socrático, da disputa erística, com a qual o diálogo socrático pode com frequência se confundir, e da discussão judiciária. Mas Platão é artista da dialética tanto quanto artista do drama... e se diverte com muita frequência em defender sua santa verdade com as armas profanas da retórica.

(...) Embora a combata, Platão não deixou de utilizar a retórica.

Mas há melhor: Platão usa a retórica expressamente para combatê-la.”

Trata-se então de um longo combate político, o da obra de Platão, cujos inimigos principais estão já definidos: poetas, sofistas, retóricos, políticos, que, segundo ele, pouco diferem no essencial.

A tese proléptica encontra, assim, uma explicação natural.

Como bom estrategista, Platão não poderia gastar toda sua munição contra inimigos tão poderosos e reconhecidos (cheios de aliados) num único combate onde expusesse e utilizasse atabalhoadamente todo seu arsenal.

Só para exemplificar o poder da poesia e ter claros os limites que oferece à mudança cultural proposta por Platão, basta lembrar as passagens de *As nuvens* (1445, 1454, 1362, 1377) em que Strepsíades, depois de, com muita dificuldade, aceitar as novas doutrinas a que é apresentado por Sócrates, faz duas últimas e heroicas ressalvas a elas: recusa legitimidade ao espancamento da mãe e às

críticas à tradição artística, ilustração cômica, portanto, do peso e autoridade cultural da poesia.

Assim, era preciso programar-se, escalonar as batalhas, dividir o inimigo, atacá-lo em seu flanco mais fraco, e, sobretudo, não correr o risco de incompreensão e hostilidade já votadas a seu mestre e que o silenciaram. Além disso, há razões de ordem pedagógica, filosófica e literária para diferir o enfrentamento frontal com a tradição poética (razões para se disfarçar, para mimetizar).

No diálogo *Protágoras* (316de) o protagonista diz que os antigos poetas eram, na verdade, sofistas, mas que disfarçavam suas opiniões (através de personagens) por medo de provocar hostilidades. Essa, diga-se de passagem, pode ter sido uma das razões de o próprio Platão incursionar pela ficção, já que, em diversos lugares de sua obra, deixa entrever sua preocupação com a segurança não só do filósofo e sua postura crítica da pólis, mas da própria cidade, potencialmente ameaçada de instabilidade social em virtude da disposição (missão) socrática de desmascarar os cidadãos indiscriminadamente.

Além disso, como nota com acuidade Glenn M. Most (2008):

“Os poetas, notadamente Hesíodo e Homero, por sua inegável influência sobre o modo de pensar o mundo de qualquer grego, forneceram, no mínimo, o parâmetro inicial para as indagações dos filósofos, que, provavelmente, conduziram suas reflexões no sentido de ‘rivalizar conscientemente com os primeiros poetas gregos’.”

E continua:

“Nos seus primórdios, a filosofia grega, tanto quanto a poesia, não se dirigia a um seleto grupo de iniciados (como hoje), mas a toda a sociedade de que participavam os filósofos. Não surpreende, pois, que exibissem uma dependência mais consciente, e talvez mais proveitosa, em relação a textos basilares de sua cultura (os quais, no caso da cultura grega de então, eram textos poéticos) do que a maioria dos filósofos modernos.

Ignorar essa dependência, descartá-la como não filosófica ou mesmo justificá-la como uma lamentável forma de pensamento primitivo de que se pode extrair e como que resgatar o núcleo realmente interessante, os argumentos filosóficos, é inadvertidamente submeter-se a uma noção bastante recente e provinciana do que é ou não filosofia, projetando, então, a-historicamente essa mesma noção sobre uma situação discursiva do passado distante, cujos participantes certamente julgariam tais ideias muito estranhas.

Portanto, uma razão para estudar a poética da filosofia grega em seus primórdios reside no alargamento de nosso sentido do que faz com que a filosofia seja filosofia.”

Platão talvez seja a última grande manifestação desse vínculo imanente e desse diálogo constante da filosofia (ou do pensamento racional) com os textos fundadores da cultura grega, os textos poéticos.

Mas há várias espécies de razões de diferimento da crítica platônica à poesia. Razão política: a incompreensão e hostilidade para com o novo (caso exemplar de Sócrates). Razão pedagógica: permitir que o leitor faça o mesmo percurso intelectual seguido por ele, de gradual aprofundamento causal. Razão filosófica: responder à mimesis poética com a antimimesis filosófica como um percurso da aparência à essência. Razão literária: descrever o “*iter*” da antimimesis e retardar seu duelo final com a origem da tradição poética – o próprio Homero. Mas vamos por partes.

Alguns diálogos no trajeto da *Apologia* até a *República* podem deixar mais clara a necessidade dessa interpretação proléptica, na medida em que o alvo da dialética platônica (através de um Sócrates combatente do elenco) é a poesia (ou o poeta). Examinemos, então, alguns desses diálogos em que o debate com a poesia é mais claro: o *Íon*, *Hípias Menor*, *Mênon*, *Eutífron*, *Protágoras* e *Crátilo*.

Íon

No *Íon*, segundo Kahn (*op.cit.*, p.105),

“Sócrates enfatiza que a principal característica do rapsodo é entender o pensamento do poeta e interpretá-lo para a audiência (530c). Assim, ao focar a atenção na exegese da poesia, e não simplesmente em sua performance, Platão aponta para o papel fundamental na educação grega desempenhado pela poesia em geral e de Homero em particular. É como uma influência moral e intelectual que a poesia se torna o objeto da crítica de Platão, e não como uma forma artística seja aqui seja em outros escritos.”

Portanto, desde esse diálogo precoce, o critério platônico de exame da poesia não é estritamente literário, mas do seu papel de formação do cidadão, isto é, político, em última análise. Não há razão, pois, para surpreender-se com a reiteração e desenvolvimento dessa noção nos Livros II, III e X da *República*.

O questionamento de Platão é quanto à autoridade cognitiva da poesia. Os próprios poetas alegavam ser divinamente inspirados e era sua “sabedoria” e seu

“pensamento” que jogavam relevante papel na educação grega. Mas Platão faz sua alegação voltar-se contra eles, ao negar qualquer componente intelectual a esse saber, reduzido a mero dom divino, passivamente adquirido.

A isso, Platão opõe ironicamente, na *Apologia*, não a pretensão de saber do poeta, capaz de facilmente fazer-se transmitir, mas apenas o desejo de saber do filósofo, ciente de sua limitação diante do saber divino, mas capaz até mesmo de desafiá-lo e testá-lo se esse se apresentar numa face humana, como simples *lógos*¹⁶⁸.

Mas, nas palavras de Kahn

“De todo modo, eliminando seu componente intelectual, Platão, como Heráclito antes dele (DK, b42, 56, 57), desconsidera sua alegação de serem *sophoi*. Nisso, o *Íon* funciona como uma demonstração da tese da *Apologia*, em que o exame dos poetas levou Sócrates a concluir que ‘não foi por sabedoria ou habilidade (*sophia*) que eles compuseram seus poemas, mas por um dom natural (*phúsei tini*) e frenesi, como os profetas e cantadores de oráculos’ (22b, *Apologia*).”

De qualquer forma, essa contestação da poesia como fonte de conhecimento e, portanto, de aperfeiçoamento moral dos cidadãos, vale dizer, a contestação política e filosófica da poesia parece ser um dos grandes *leit motivs* a orientar a obra de Platão da *Apologia* até o Livro X da *República*, quando uma demonstração epistemológica e ontologicamente fundada é alcançada e fornecida.

E arremata Kahn (*op.cit.*, p.108-109):

“O alvo final não é somente o poeta da Atenas contemporânea, mas seu grande predecessor, o próprio Homero.

Essa discussão sobre o valor educativo da interpretação da poesia, sobretudo de Homero, volta indiretamente no *Hípias Menor* e diretamente no *Protágoras* (338e ss).

A teoria platônica da *téchne* começa no *Íon* como princípio fundamental de mapeamento um-a-um entre ciência e seu objeto. Esse princípio é tão cuidadosamente articulado no *Íon* (537c-538a) que é tido por demonstrado em outras discussões de *téchne* (*Górgias*, 462b-465a, *Cármides*, 171a), e, mesmo, na *República*, 447d, estendido para cobrir capacidades (*dúnameis*) e usado para distinguir objeto de conhecimento e objeto de opinião.

Esse princípio de mapeamento um-a-um entre *téchne* e objeto é aplicado à pretensa arte de exegese de *Íon*, levando à conclusão de que se este fosse realmente detentor de tal arte deveria ser capaz de falar igualmente sobre os demais poetas ‘porque suponho que a poesia é uma coisa única’ (532c8).

Isso esclarece o sentido da parte final do *Banquete* (223d), em que Sócrates defende que ‘é próprio do mesmo homem dominar a arte de compor comédia e

¹⁶⁸ Como na sentença oracular atribuída a Apolo, um exemplo de *lógos* apofântico, submetido por Sócrates, como ele próprio narra na *Apologia*, a seu elenco.

tragédia, e aquele que é poeta trágico por arte (*téchnei*) também seria um poeta cômico', já que 'a poesia é uma coisa única'.

Se não o conseguem, isso só demonstra que não é por técnica que compõem, mas porque são inspirados por diferentes Musas (*Íon*, 534c)."

O desfecho do diálogo evidencia a vinculação da pretensão cognitiva de Íon à pretensão de poder político (comicamente explorada por Platão na confusão absurda do rapsodo entre os objetos da arte poética e da arte militar e política, culminando na cômica reivindicação por Íon do generalato).

O alvo principal do diálogo é a questão do objeto da poesia. O *Íon* é o diálogo onde proporcionalmente mais ocorre a palavra *poietés*.

A respeito do que falam os poetas? Sobre o mesmo, segundo Sócrates (531c).

Em todo caso, há várias teses no *Íon*:

- a) Quem possui *téchne* é capaz de julgar o que se diz sobre ela (531d-532b).
- b) O entusiasmo como origem da poesia (534b).
- c) A poesia não provém da alma do poeta, mas é dom divino (536d).
- d) Cada técnica é fonte única dos conhecimentos que lhe são próprios (537a-539d).
- e) Impossibilidade de linguagem descolada daquilo sobre o que se fala (540b-e).
- f) *Téchne* equivale a possuir certo conhecimento.

A possessão equivale a ser possuído pelo conhecimento alheio, como indica Santos (2008, p.55):

"O que Platão chama aqui de *téchne* e *epistéme*, ao que tudo indica, é algo que deve estar à disposição. Pressupõe um saber controlável e manipulável, que poderia ser acessado a qualquer momento pelo detentor desse saber, circunscrito à especificidade de um determinado campo do agir."

No transcorrer do diálogo, ficou claro que o rapsodo não "possui" essa sabedoria, sendo antes "possuído" pela sabedoria do poeta, que, por sua vez, é possuído pela sabedoria dos deuses. O poeta está na inteira dependência dos deuses. A pretensão pelo poeta de autonomia resvala, na verdade, na completa submissão da alma, na perda da liberdade, definida à moda grega, como ausência do domínio de outrem sobre si.

Já a insubmissão da alma à heteronomia divina é reivindicada por Sócrates na *Apologia* e no *Críton* (cf. *Apologia*, 28d4-8, *Críton*, 46b4-5).

Hípias Menor

Quanto ao *Hípias Menor*, considerado por Kahn o diálogo provavelmente seguinte, assim se manifesta esse comentador (*op.cit.*, p.114):

“Já no *Hípias Menor*, além de sofista, educador profissional, Hípias é um polímata (368be, *Protágoras*, 315c). Em consequência, as questões geminadas da *téchne* e educação são levantadas aqui de forma mais aguda que no *Íon* (o papel da poesia na educação). A continuidade com o *Íon* é temática e dramaticamente assegurada no começo desse diálogo, quando Hípias acaba de se apresentar numa exibição retórica ‘sobre Homero e outros poetas’ (363c2).

O fragmento DK86b6 dá conta da pretensão de Hípias de criar um novo tipo de discurso a partir de Orfeu, Museu, Hesíodo, Homero e outros (garante a continuidade, importante para Platão, entre os poetas e os sofistas). A conversa começa com um debate sobre temas homéricos e seu pano de fundo temático é, tanto quanto no *Íon*, o papel da poesia na educação.

A pergunta inicial de Sócrates é se Hípias também pensa, como a maioria, que Aquiles é um homem melhor que Odisseu. Hípias concorda, dando ao epíteto *polútropos* ligado a Odisseu o sentido de ‘falso, enganador’ (*pseudés*), o que dá ensejo a Sócrates de perguntar se ‘você quer dizer que um homem verdadeiro e um homem falso são diferentes um do outro?’”

Vê-se aqui o tema filosófico da verdade e da falsidade, que vai atingir uma sofisticação filosófica e uma objetividade conceitual muito maior nas obras mais tardias de Platão como o *Sofista*, em que a demonstração da possibilidade de se dizer o falso importará numa ruptura com Parmênides e num golpe decisivo contra os sofistas, já desponta agora num contexto muito mais compatível com o personagem Sócrates dos primeiros diálogos, que é de uma certa subjetividade, um viés *ad hominem*, envolvendo o exame do caráter de alguém (prolepse da questão do falso) e da incoerência entre o que defende e o que pratica.

No *Hípias Menor*, isso fica evidente na dificuldade do personagem-título identificar o gritante sofisma de Sócrates, pano de fundo de toda a argumentação, que é a proposital confusão armada por este entre a série semântica relativa à capacidade técnica de fazer algo (indicativa de um *saber* técnico específico) e a série semântica ligada à deliberação consciente de praticar uma ação (indicativa de um *saber* moral).

O que se sugere, então, é que, sob pena de se estar propondo uma inverossímil nulidade lógica de um interlocutor tão cultivado, o motivo da

“cegueira” do sofista para tão óbvio sofisma consiste em que a admissão da autonomia do conhecimento moral em face do conhecimento técnico implicaria um imediato questionamento de sua própria prática sofisticada de se esquivar dessa distinção, subestimando e mesmo visando superar impedimentos éticos, através de um projeto de vida e ensino fundado na retórica, na persuasão a qualquer custo, e, portanto, na eficiência de sua capacidade de convencimento em detrimento da consideração do valor moral em jogo nesses exercícios e demonstrações (“*epideíxeis*”) em que se notabiliza.

Portanto, o sofisma de Sócrates só tem sucesso com Hípias por ser este quem é, alguém cuja própria vida seria refutada se ele, refutando Sócrates, argumentasse que saber técnico e saber moral são domínios autônomos, e que seria, assim, logicamente ilegítimo transportar conclusões entre tais domínios.

Além disso, a linha logicamente correta de raciocínio conduziria Hípias a confrontar-se com uma situação em que, em certas circunstâncias aludidas no diálogo, o detentor de saber técnico tem de ceder a considerações de ordem moral, o que equivale dizer que esse saber, conotado como “poder de fazer”, abriria mão do próprio poder que o constitui, que, no fundo, é o núcleo do poder político na Atenas democrática.

Em suma, Sócrates ardilosamente recorre a um sofisma sob medida para o sofista com quem se confronta, único para o qual não pode ter resposta que não ponha em xeque sua própria vida e atividade principal, de reduzir a dimensão moral à uma questão técnica, retórica, de maestria linguística. Assim, o *Hípias Menor* é talvez o diálogo em que o interrogatório socrático mais se aproxime do que ele vai, pouco depois, condenar com veemência, isto é, a erística, a argumentação meramente agônica, para ganhar a discussão.¹⁶⁹

E, caso não se adote a tese proléptica de Kahn (prolepse da questão do falso, da relação virtude/conhecimento, da transição de refutação-desmascaramento para refutação do argumento), ou se cai numa contradição entre o Sócrates desse e dos futuros diálogos, ou se recusa a autoria dessa obra ou, ainda, se reconhece, como teriam de fazer os intérpretes analíticos e evolutivistas de Platão, que o Sócrates

¹⁶⁹ Outro exemplo disso é o *Eutidemo*.

histórico realmente procedia, quem sabe ingenuamente, mediante sofismas tão palmares¹⁷⁰.

Mas, seja como for, Platão reserva sua alfinetada para a poesia, como se dissesse: é no que dá tentar fazer filosofia através da interpretação de Homero – pode-se dizer, afinal, qualquer coisa.

Há um momento particularmente interessante na argumentação de Kahn (*op.cit.*, p.114) a respeito:

“Sócrates (...) estabelece que um procedimento enganoso (engano, trapaça) inteligente requer conhecimento do assunto, e então mostra que a capacidade de mentir é sempre encontrada junto com a capacidade de dizer a verdade (365e ss). Portanto, o que é admirável é a capacidade de fazer mais ou menos, o melhor ou o pior.”

Nesse ponto, é interessante notar que, no universo do pensamento mitológico de Homero, autor evocado no diálogo, atribuía-se aos deuses e em seguida aos heróis, junto com a capacidade de fazer algo com excelência, a capacidade correlata de desfazê-lo igualmente bem. Assim, por exemplo, Apolo, o deus da medicina, se era capaz de curar, podia também trazer a doença, como a peste referida no início do canto I da *Iliada*, e se Aquiles feriu Filoctetes, só ele podia regenerá-lo.

Tanto o fazer divino como o heroico não se resumiam à mera capacidade intelectual ou habilidade de fazer algo positivo e, por consequência lógica, fazer o seu contrário negativo, mas tanto a ação como seu desfazimento correspondiam a poderes positivos de um agente superior.

Essa dupla capacidade de fazer e desfazer algo é transposta do contexto épico para o contexto retórico de Hípias, que como “autêntico sucessor” desses poderes divinos e heroicos, podendo também dizer (fazer com a palavra) algo melhor que ninguém, seria, por isso mesmo, o mais capaz de desdizê-lo. Assim, no contexto do diálogo, quem melhor conhece algo é o mais capacitado a afetar desconhecimento sobre esse algo: quem conhece e, por isso, acerta, seria o mais capaz de errar propositalmente (voluntariamente). (Prolepse da discussão do papel da vontade.)

¹⁷⁰ Vlastos reflete seu incômodo com o *Hípias Menor* em *Ironist and Moral Philosopher* (1991, p.289-290).

Aqui, e do mesmo modo que o deus e o herói fazem, indiferentemente, o que é bom ou o que é mau, segundo sua conveniência e com pouca ou nenhuma consideração de ordem moral a instruir-lhes os atos, assim também o sofista faz indiferentemente o discurso que defende a posição justa e o que recomenda a injustiça, sem maiores preocupações morais, de acordo com a conveniência e a oportunidade, típicas razões políticas, portanto, razões dependentes apenas da capacidade de fazer (os *dissoi logoi*, atribuídos a Protágoras, figurados como o Raciocínio Justo e Injusto em *As nuvens*).

De todo modo, esse relevo dado por Sócrates no *Hípias Menor* à dimensão da capacidade (*dýnamis*) de fazer bem e mal, obscurecendo a finalidade moral, tem o condão, somado à ambientação poética (épica) do diálogo, de aproximar o modo de pensar sofisticado do modo de pensar mitológico, criando assim uma impressão de parentesco e continuidade entre o poeta e o sofista, sempre cara ao pensamento de Platão, que, mais tardiamente (*República*, 596c4-e4), a defenderá explicitamente, como vimos.

Sócrates dá como exemplo a questão da aritmética, especialidade de Hípias:

“O homem ignorante que quer mentir dirá muitas vezes a verdade involuntariamente (*ákon*), por acaso, porque ele não sabe; enquanto que tu que és hábil nessa matéria (*sophós*), se quiser mentir, sempre o farás consistentemente.” (367a)

Aqui, Sócrates apela diretamente à vaidade e fantasia de poder do sofista. Mostrando por analogia a coincidência das duas capacidades na mesma pessoa em todas as artes, conclui que “a pessoa verdadeira não é melhor que a falsa, uma vez que são a mesma” (367c8); a poesia confronta o princípio da não contradição. Daí, isso não poder ser a distinção entre Aquiles e Odisseu (369b), como pretende o sofista.

Nesse ponto, acaba a primeira seção do diálogo.

É claro que, nessa passagem, Sócrates não tem nenhum escrúpulo em sofismar, deslizando sem maiores qualificações de um argumento do campo técnico (da capacidade de fazer) para a série moral (da deliberação de fazer); é igualmente claro que quem pode fazer algo não necessariamente quer fazê-lo.

Mas, como apontamos, não é um sofisma arbitrário, mas sim um sob medida para o caso do sofista, que, para Sócrates, age como todo sofista, como se tal

diferença não existisse ou não importasse, já que a consideração moral é sempre secundária à consideração técnica, à habilidade do agente.

Kahn (*op.cit.*, p.115):

“Hípias não se convence e faz um discurso pretendendo provar a superioridade de Aquiles e a falsidade de Odisseu. O interessante é que, no diálogo, Hípias é colocado na situação de defender um argumento moral, embora superficial e limitado à moralidade convencional, e Sócrates, o argumento de base técnica, numa inversão cômica de posições.

Sócrates responde com três citações da *Ilíada* para mostrar que é Aquiles, não Odisseu, que diz o que é falso. Nesse ponto, cabe a Hípias introduzir uma opinião de conotação moral, ao dizer que, se Aquiles diz o falso, o faz ‘não por premeditação, mas sem intenção (*ákon*)’ (370e). E essa é a impressão mais natural da leitura de Homero.

Em resposta, Sócrates indica passagens (episódio da embaixada, Livro X) em que deliberadamente Aquiles teria enganado Odisseu. E afirma, de modo genérico, que ‘aquele que mente voluntariamente é melhor que o que mente involuntariamente’ (371e7).

Ou, mais genericamente ainda, aquele que faz o mal voluntariamente é melhor que o que o pratica involuntariamente (372de).

A princípio, Sócrates confessa certa dúvida sobre essa tese, mas a defende na terceira seção (373c) por uma *epagogé* sistemática, com exemplos de uma gama de práticas e artes humanas, culminando com ‘é a marca de um homem bom fazer injustiça voluntariamente, mas de um homem mau fazê-lo involuntariamente’ (372b2).

Assim o diálogo termina em confusão. Hípias é incapaz de encontrar a falha do raciocínio (talvez porque toca em um ‘ponto cego’ seu), mas não se convence da fantástica conclusão de Sócrates. A conclusão é falaciosa e obviamente falsa. Hípias reconhece a falsidade, mas não encontra a falácia.”

Além de apontar indiretamente a falha de caráter de Hípias que o impede de ver a falácia, e de antecipar temas filosóficos candentes na obra platônica, como a questão da “vontade” e da “técnica”, o diálogo também problematiza, a seu modo cômico, a máxima moral de Sócrates, segundo a qual a virtude (o agir moral) é conhecimento (capacidade?).

De todo modo, fica claro que o “conhecimento” socrático não é do tipo técnico, sob pena de cair-se nas conclusões absurdas do *Hípias Menor*, mas sim um saber que, de algum modo, tem a ver com uma deliberação moral, e, portanto, trata-se de um julgamento prévio e independente da mera capacidade técnica. De novo, Kahn (*ibid.*, p.116-118):

“Para Aristóteles, a falácia reside na distinção entre uma clara capacidade como arte e ciência (*dýnamis*, *téchne* ou *epistème*) e uma disposição fixa ou traço de caráter (*Ética a Nicômaco*, 1129a7, 1140b21, e *Metafísica*, 1025a).

A capacidade intelectual é uma capacidade para opostos: o médico sabe como envenenar tanto quanto curar.

Uma *héxis* (disposição) como a virtude moral, por outro lado, é uma capacidade voltada a uma direção fixa, treinada para atingir certo objetivo, confiavelmente guiada pelo que Aristóteles chama ‘escolha’ (*prohairesis*). E a transição da série técnica para a série moral é, portanto, uma passagem ilegítima do âmbito da capacidade para o da vontade, mas é arditamente preparada por Platão com a seguinte definição de capacidade: ‘A pessoa que é capaz faz o que quer e quando quer’ (366b6, 366b2).

Tal definição já contém a necessária desconsideração de qualquer moralidade de base objetiva, que possa informar a vontade.

Mais enigmática é a defesa de Sócrates do segundo paradoxo: quem faz o mal voluntariamente é melhor do que quem o faz sem intenção. Isso realmente é válido para as capacidades técnicas e as atividades físicas, mas não se aplica a questões que envolvam justiça (*dikaíosyne*). Quem mata deliberadamente não é melhor que o que o faz involuntariamente. Essa estranha conclusão só é possível se se define justiça, como Sócrates, como ‘a capacidade ou uma forma de conhecimento ou ambas’ (375d8). Isso porque a justiça e a virtude moral em geral não são uma capacidade bipolar para opostos.

A falácia também pode ser diagnosticada como o movimento do *bem* num sentido relativo ou funcional (*bom em* alguma atividade) para o *bom* num sentido absoluto e moral: uma boa pessoa, um bom homem.

A única indicação de Sócrates de que o conhecimento da virtude não é igual ao conhecimento de uma *téchne* está na penúltima frase do diálogo: ‘Assim, o homem que erra voluntariamente e comete atos injusto e vergonhosos, *se existe alguém desse tipo*, será somente o homem bom.’ A regra ‘diga o que realmente pensa’¹⁷¹ imputada a Sócrates é violada aqui por ele mesmo.

Se Hípias é figurado no diálogo como defensor inábil da posição correspondente ao senso comum de moral, por que Sócrates é representado como um sofista inescrupuloso, defendendo teses falsas com argumentos falaciosos?”

É o que se pergunta Kahn.

Nossa hipótese de resposta tem a ver com a tese de que o *corpus platonicum* até a *República* tenha sido concebido como um *agón* entre filosofia, de um lado, e a retórica sofística e a poesia (quase sempre assimilados no fundamental) de outro. E que tal *agón* tenha por objetivo a hegemonia em relação à direção intelectual e moral da cidade. E que tenha como roteiro o modelo de embate figurado em *As rãs*, de Aristófanes, que começa com uma troca de posições¹⁷² entre os personagens Dioniso e seu escravo e prossegue com um *agón* entre Ésquilo e Eurípedes pelo trono de melhor poeta do Hades.

Na comédia antiga, tal *agón* principia sob o critério estético e termina sob o critério moral e político, para apurar quem é que torna os homens melhores na pólis.

¹⁷¹ Regra defendida por Vlastos como essencial ao elenco socrático.

¹⁷² Da mesma forma que nas obras iniciais (e no *Protágoras*) Sócrates costuma trocar de posição com seu adversário (os juizes, Hípias e o próprio Protágoras).

Segundo o primeiro critério dessa comédia – o da qualidade literária da obra –, Platão precisa impor-se ao poeta no próprio terreno deste, o “estético”, daí sua opção por escrever diálogos e diálogos como um gênero capaz de compreender o melhor dos gêneros existentes, pois seu adversário principal é o poeta e sua vitória final se dará no Livro X da *República*.

De acordo com o segundo critério – o político e moral –, Platão precisa impor-se aos retóricos e sofistas e também de novo aos poetas, tidos por educadores do povo, seja por Platão seja por Aristófanes, como acabamos de ver, no seu papel de influenciar os rumos políticos da cidade e a formação dos cidadãos. Daí a obrigação do filósofo de contrapor toda uma Paideia de base filosófica e de fazer coincidir sua culminação com a redação de seu último livro dedicado à elaboração final do que seria a melhor constituição política para a cidade: as *Leis*.

Além do roteiro de Aristófanes a justificá-la (que dá aos diálogos iniciais seu tom cômico), a troca dramática e filosófica de posições no diálogo tem também a utilidade de poder deixar mais clara e desenvolvida em seus problemas a tese oposta, que na *Apologia* e no *Hípias Menor* sequer é enunciada pelos adversários¹⁷³.

Seja como for, sem uma tese desse tipo ou como a de Kahn, valorizando a dimensão literário-política da obra como um todo, fica difícil, como ocorre aos evolucionistas, até mesmo aceitar como compatível com o Sócrates histórico o conteúdo desse curioso diálogo, como é o caso de Hermann e Guthrie, chegando alguns a duvidar até de sua autenticidade.¹⁷⁴

Provoca-os Kahn (*op.cit.*, p.118-119):

“Devemos acreditar que Sócrates era realmente assim, e que Platão nos deu um retrato fidedigno dele? O mais plausível é pensar que Platão opera aqui com ‘uma larga medida de liberdade artística’.

A única coisa indubitável é que a virtude e o vício *não* devem ser entendidos simplesmente como uma capacidade ou habilidade. Ser bom como ser humano não é igual a ser bom na corrida ou na aritmética. Se virtude é uma técnica, deve ser uma arte ou ciência de uma espécie pouco usual, envolvendo a vontade racional ou desejo (*boûlesthai*) de uma forma bastante específica.

¹⁷³ Não há nesses dois diálogos, como de resto nos não aporéticos, uma tese oposta explícita a refutar.

¹⁷⁴ Hermann (1839, p.432, n.251) cita Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 2.20) para mostrar que o conteúdo não seria socrático. Assim também Guthrie (1965, p.197), citando Stallbaum e Grote.

É verdade que Platão vai sempre querer enfatizar a importância decisiva do componente cognitivo na excelência moral: a virtude em seu mais elevado nível sempre será representada como uma *téchne*, uma forma de conhecimento. Mas, esfregando nossos narizes aqui nas desagradáveis consequências de equiparar a justiça com uma habilidade ou capacidade ordinária, Platão deve estar nos alertando para a dificuldade de ver exatamente que tipo de conhecimento pode garantir virtude para seu detentor.

O *Hípias Menor* não é formalmente aporético, mas nos deixa com um problema a ser resolvido nos outros diálogos. Vistos numa perspectiva mais larga, em relação ao futuro, *Íon* e o *Hípias* têm muito a dizer: olhando para trás de um trabalho posterior de Platão pode-se ver que a conversa de Sócrates com o rapsodo pressagia seu encontro com os poetas no *Banquete*, exatamente como seu encontro com Hípias prenuncia seu confronto com sofistas de maior porte no *Górgias* e *Protágoras*. Mas, desdobrando seu conteúdo no *Banquete*, *Górgias*, *Protágoras*, *Laques*, *Cármides*, constitui a primeiríssima parte da resposta platônica a uma das mais profundas questões em teoria moral, a questão levantada pela primeira vez no *Hípias Menor*: como se deve entender a conexão entre conhecimento e caráter moral, entre razão e virtude?”

Esse diálogo, em suma, explora:

- 1) A ambiguidade da linguagem poética, sua homonímia.
- 2) A inadequação da prática de usar os poetas para tratar de questões morais (poetas não são, como se pensava, os condutores espirituais do povo). Não é válido se moralizar a partir do poeta e ter a poesia na conta de *arkhé* da conduta humana, diria Santos.
- 3) O fato de o sofista falar pelo poeta, detentor de um saber que não sabe refletir-se, alimentando-se do ilusório poder de convicção sobre uma assistência que facilmente confunde realidade e espetáculo.
- 4) Como nó lógico-dramático, a passagem sofística da série técnica para a série moral, quando se trata indiferentemente de “capacidade” ou de “volição”, induzindo à conclusão de que “quem sabe e pode (fazer)”, se quer (fazer), fará melhor tanto o correto quanto o errado, o mal, como o bem. Quem não sabe (fazer), por sua vez, faz pior seja o correto seja o errado. O saber não passa de um instrumento do querer.

A inversão socrática está justamente na relação entre saber e querer.

Quem sabe o bem, não pode não desejá-lo nem deixar de fazê-lo, sua “vontade” é arrastada pelo conhecimento.

Além disso, no esquema das representações mítico-poéticas, o conhecimento serve tanto para fazer algo como para desfazê-lo. Exemplos: Aquiles e a flecha envenenada; Apolo e a peste; ou as musas da Piéria de Hesíodo e a capacidade de dizer indiferentemente coisas verdadeiras e falsas. A mesma

pessoa faz e desfaz, se quiser, aquilo que sabe, sem grandes freios ou considerações morais.

Platão, no *Hípias Menor*, evidencia a insuficiência das *téchnai* para explicar o saber moral. Nas *téchnai*, o saber é inteiramente manipulável pela vontade. No plano moral socrático, a vontade é arrastada pelo saber. Indiretamente, o que se está dizendo é que o âmbito moral não se confunde com o âmbito técnico e que a transposição mecânica de considerações e princípios de uma área para outra leva ao absurdo. Entretanto, a moral da tradição poética não distingue bem esses campos.

Não é por outra razão que Hípias, nutrido nessa tradição e máximo expoente do saber fazer (produzia até o que vestia), não podia mesmo atinar com os sofismas tão singelos em que Sócrates o enredou: desmascará-los implicava desmascarar-se a si mesmo, seus valores, seu próprio modo de viver.

O saber sofisticado, instrumental, pretensamente técnico, na esteira do poético, está longe de poder perceber a força cogente da sabedoria moral socrática, não servindo senão de meio de execução dos caprichos de quem sabe. Para a sofística, Bom é quem faz bem e não quem faz o Bem.

Eutífron

Por sua vez, no *Eutífron*, o que Eutífron sabe sobre piedade é o que os poetas disseram que os deuses disseram. E, no dizer de Jaeger (*op.cit.*, p.605), “a acusação de impiedade é uma acusação política porque a ofensa aos deuses põe em risco toda a cidade, pois o culto aos deuses é que garantia a estabilidade das leis e ordenações da pólis”.

Então, o filósofo quer aprender de Eutífron o que é a piedade “sempre a mesma, ela própria, em todas as ações” (5d) piedosa, “de todo contrária à impiedade”. O que seria a qualidade característica específica que “torna a ação ímpia, ímpia”.

Aqui, Ross (1976, p.12-14), Szlezák (1992, p.168) e Magalhães-Vilhena (1998, p.135) veem em “*eîdos*” ou “*Idéa*” (5a-d, essa característica específica) as possibilidades de significação que expressam ou pelo menos antecipam a teoria das Ideias. E Kahn já viria a computar esses diálogos como estrategicamente

proléticos da Teoria das Ideias e taticamente aporético, no esforço frustrado de operar sem ela.¹⁷⁵ As divindades tradicionais deteriam a medida da piedade.

E o que Eutífron faz com o pai, nota Fausto dos Santos (2008, p.65), é o que aprendeu com os deuses da tradição poética (*id.*, *ibid.*). Mas o poeta diz a verdade? (6a-c) Se ser piedoso é ser agradável aos deuses, no entanto, não há no mundo divino consenso nem unidade quanto a isso.

“O que está em jogo é a validade de se tomarem os deuses da tradição poética como modelos exemplares para a conduta humana”, observa Santos (*ibid.*, p.70).

Eis a crítica de Sócrates ao dogmatismo de uma soberania que se estabelece pela aceitação e repetição do que os poetas disseram a respeito do que disseram os deuses (12a). Para Sócrates, poetas devem ser contestados: “Digo o contrário do que disseram os poetas.”

Só que o poeta aqui contraditado não é ainda Homero, é Estásimo¹⁷⁶ quando diz: “o respeito provém do temor”. Segundo Sócrates, dá-se o inverso, sendo o temor uma parte do respeito (12c), como a piedade é parte da justiça. Ao final, a ortodoxia poética falha ao procurar e fornecer argumentos para a definição de “piedade” (*ibid.*, p.78).

Eutífron representa a associação (ou a confluência) entre o poeta e o adivinho inspirado (*ibid.*, p.79). Assim, desde a *Apologia*, os diálogos vão priorizar a autonomia do *lógos* nos assuntos que concernem não aos deuses (assunto da religião), mas aos homens, seus valores e sua vida em sociedade: daí o exame e a tentativa de contradição de Apolo por Sócrates, já no início de sua carreira.

E não é essa dependência do divino que se espera do filósofo e nem mesmo do *technítes* numa sociedade crescentemente orientada pela *téchne* e *epistème*.

Kahn (*op.cit.*, p.91) sintetiza o embaraço provocado pelo *Hípias Menor* entre os intérpretes tradicionais:

“O enigmático *Hípias Menor*: para Wilamovitz, não passa de brincadeira juvenil. Para R.K. Sprague, o que Platão deseja é fazer uma reflexão inicial sobre os conceitos de ‘bom’ e ‘voluntário’. T. Szlezák compreende o diálogo vinculado às

¹⁷⁵ Coisa semelhante diz Cornford sobre o *Teeteto*.

¹⁷⁶ Até na escolha do poeta a combater está presente o critério evasivamente antecipatório (prolético): não seria de boa tática Platão atacar frontalmente Homero logo no início de sua carreira filosófica e literária.

questões relativas à escrita da filosofia, levantadas no *Fedro*. Fowler, Samaranch e Guhtrie o interpretam como uma tentativa de Platão de demonstrar *ad absurdum* a tese socrática de que o mal só pode ser cometido involuntariamente, não existindo ação injusta voluntária.”

Protágoras

Já no *Protágoras*, dramaticamente e desde o início do diálogo, Sócrates não quer ser confundido com um sofista (314d). Fausto dos Santos (*op.cit.*, p.103), de novo, averba:

“O começo do diálogo deixa clara a intenção de vincular a sofística à tradição poética, e, portanto, como sendo uma falsa novidade como proposta de Paideia. E é o próprio Protágoras que indiretamente o confirma, ao declarar (316d) que a sofística é uma ‘técnica antiga’, ocultada por disfarces por temor aos rancores e intrigas dos invejosos.”

A “técnica” de Sócrates, ao contrário, ao não se disfarçar, expõe-se aos rancores e à inveja dos intrigantes (ver *Apologia*, 22e8-23a4).

O poeta seria, segundo Protágoras, um sofista disfarçado, que, por medo, oculta seus pensamentos. Enquanto o filósofo (Sócrates) não tem medo e se expõe publicamente. Daí a pergunta de Sócrates a Protágoras: “Pondera tu agora o assunto, se achas conveniente falar conosco em particular ou na companhia dos outros” (316 b-c). (Ou seja, se tens medo e tens algo a esconder ou não.) Homero, Hesíodo e Simônides – diz o sofista – ocultaram a sofística sob a forma de poesia (316d). E quem se disfarça forja apenas aparências. Diz Fausto dos Santos (*op.cit.*):

“Protágoras insinua uma certa covardia da tradição poética em externar seus pensamentos, coisa que ele não tem, declarando-se abertamente um sofista (317b-c). Para Protágoras, não há dúvida: a sofística é o original de que a poesia é o disfarce: 317c. E o objetivo, assumido por ele, na sofística é tornar os homens o melhor possível nos assuntos da cidade, por ações e por palavras (318e-319a).”

É o mesmo objetivo enunciado por Homero na *Iliada*,¹⁷⁷ só que tendo agora em vista a pólis constituída. O sofista seria então um poeta inserido na pólis, um poeta-político.

Mais uma vez, Platão parece implicitamente desnudar o sofista: este não poderia ser o original na tradição da sabedoria porque o elemento político, que lhe é essencial, não estava presente na origem homérica – a pólis anda não se desenvolvera então, e, portanto, inexistiam “cidadãos” propriamente a serem educados.

Ao tentar, em seguida, esclarecer a dúvida socrática sobre a ensinabilidade da virtude, Protágoras moderniza a mitologia com uma versão de sua lavra do mito de Prometeu, deixando mais uma vez clara suas raízes na poética (320d).

No fundo, para Platão, é e sempre foi a poesia que deteve a anterioridade do primado moral e intelectual em Atenas, sendo a sofística uma emanção recente e claramente política da tradição por ela representada.

Outra vez, Santos: “Protágoras defende, como ponto capital na educação do homem, o conhecimento e a capacidade de julgamento da poesia (338-339a).”

Como diz Jaeger (*op.cit.*, p.636):

“[A poesia] era uma das formas fundamentais da Paideia sofística. (A arte enquanto reflexão consciente sobre a *areté*, e, portanto, sobre a educação.) E, não a toa, é Simônides o poeta analisado, aquele mesmo tido como o primeiro poeta a exigir pagamento por suas produções, tal como Protágoras teria sido o primeiro a cobrar por suas ‘lições’ (349a), na qualidade, pois, de primeiro sofista, colacionado no *Protágoras* e, depois, na *República*, quando volta a se tratar de justiça, tradição moral e arte (Livros I e X). O mesmo Simônides, sinônimo de cupidez para Aristófanes (*Paz*, 695 ss.)”

Por seu turno, agrega Fausto dos Santos (*op.cit.*, p.120):

“Sócrates parece ironicamente sugerir, apelando para falácias e sofismas, que a fala poética se presta a qualquer interpretação (347a) e sugere que se deixe de lado na discussão ‘poemas e versos’ (347b).”

Ou: “Em se tratando de poesia, cada um pode fazer a sua própria medida.” (*ibid.*, p.128) O homem poético é que seria a medida de todas as coisas, vínculo mais uma vez entre poesia e sofística.

¹⁷⁷ Canto IX, 445, em que Fênix, preceptor de Aquiles, resume assim a essência de seus ensinamentos ao pupilo ilustre: “Por isso me mandou [teu pai], para que te fizesse eminente na oratória, eficiente nas obras.”

Sócrates encarece os ouvintes e seu interlocutor a usar “os seus próprios discursos” (347c), dispensando “vozes alheias a quem não é possível perguntar acerca do que dizem” (347e), e tentar “pôr à prova a verdade e nós mesmos” (347e-348 a). Nesse ponto, “Protágoras parece não ver como continuar na luta sem a aliança poética” (*ibid.*, p.130).

E finaliza Santos (*ibid.*, p.243):

“Privado por Sócrates do socorro da poesia, a Protágoras nada resta senão imitar o discurso filosófico (Sócrates) (351d-e). Para o vulgo, de nada valem (e, no fundo, para o sofista) *sophia* e *epistème* para a conquista da vida boa, já que pertence à condição humana ser vencida pelos prazeres (352e). Embora aporético, o *Protágoras* mostra, na atitude oposta dos debatedores, com quem está a coragem (Sócrates) e o que ela não é (o que a tradição poética e Protágoras pensam ser).”

No *Mênon*, solicitado a definir *skhéma* (figura) e cor, Sócrates diz que sobre a última dará uma definição à maneira “*tragiké*”¹⁷⁸ (76e). Vê-se de novo aqui como a poesia (dramática, no caso) e a sofística se interligam em Platão.

Recorrendo outra vez a Santos (*ibid.*, p.160):

“O mundo de Mênon é o do virtuosismo homérico. Como Mênon está aferrado à tradição poética, Platão usa Píndaro para introduzi-lo numa mitologia purificada e desviada da fonte (linhagem) homérica. A linguagem do político advém do *mûthos*, a linguagem do gênero poético (99c-d), nada sabendo eles do bem eventual que venham a fazer, exatamente como os adivinhos e cantadores de oráculos inspirados pelos deuses.”

Crátilo

Finalmente, no que se refere ao *Crátilo*, esse diálogo discute, como se sabe, qual a relação entre nomes e coisas nomeadas. Nomes aqui são dotados de conteúdo descritivo, conforme a tradição dos nomes próprios gregos.

Portanto, o debate do significado dos nomes é um debate com a tradição poética dos nomes significativos, que prepara a elucidação de *Sofista* em termos do valor de verdade do que a tradição entendia por tais nomes, desdobrando-os em suas partes essenciais – *ónoma* e *rhêma*. Pondera Santos (*ibid.*, p.185, 199, 213 e 219), no entanto, que

¹⁷⁸ “*Tragiké*” quer dizer “rebuscado”, a um tempo vago e inventivo demais, buscando impressionar e não ser claro e preciso.

“a investigação da relação entre nomes e coisas não é somente linguística, mas também ontológica.

Debate entre convencionalismo (*Górgias*) e naturalismo (*Antístenes*) linguístico.

Ambas as correntes admitem a aderência entre nomes e coisas: todo nome, se é nome, é certo, ficando impossível o erro e a mentira. A chave para sua contradição por Sócrates é a mesma: a possibilidade de dizer o falso. Para explicar, porém, numa paródia filosófica, em que consistiria a ‘natural exatidão dos nomes’ (391a), Platão diz ser preciso recorrer à sabedoria mais originária, anterior à própria sabedoria de ‘Homero e os outros poetas’ (391d).

(...) Num momento de fantasiosa etimologia do *Crátilo*, Sócrates dá a origem da palavra ‘herói’ como vinda de ‘*eíron*’ (falar), de modo que o gênero dos heróis não é senão uma tribo de sofistas.

(...) Ante a dificuldade da tarefa de verificar se os nomes primários estão de acordo com a *ousía* das coisas que nomeiam, Sócrates diz que se poderia apelar para a ‘solução poética: declarando que os nomes primitivos foram estabelecidos pelos deuses e que por isso mesmo estão certos’ (425e). Referência aqui ao ‘*deus ex machina*’ dos trágicos.

Ou ainda para a solução sofística: que em virtude de sua vetustez é impossível explicação para eles.

Para Crátilo, não há nomes falsos porque quem diz, diz necessariamente o que é, dada a relação imediata do *lógos* e do *ón*. Para Hermógenes também, embora por vias diversas (identidade por convenção); ambos propõem a aderência total da palavra ao ser. Um propugna a identidade natural entre ser e coisa e o outro, a mesma identidade, só que por convenção.

O curioso é que os limites da analogia, levada a sério na *República*, entre a pintura e a escrita, de alcance ontológico, são explicitamente apontados no *Crátilo*: a verdade e a falsidade são propriedades exclusivas do dizer (430d). O filósofo tem de priorizar no conhecimento as próprias coisas e não a linguagem que as expressa, não deve se deixar arrastar pelas palavras. A constituição do filósofo (*lógos*), por outro lado, se dá no confronto com o poeta (*mûthos*).”

E é relevante lembrar que, na análise dos nomes significativos de deuses e heróis, Sócrates está fazendo comicidade com uma remota tradição poético-religiosa, em que falar presentificaria a coisa falada. Para essa tradição, o simples enunciar do nome de alguém já conteria o seu fazer essencial, dizendo ou atualizando o que aquele ser é, já que nesse nome significativo *ónoma* e *rhêma* estão presentes.

O combate sarcástico do Sócrates platônico a essa tradição remota se justifica porque toda a tradição poética e a própria sofística herdam, de certa forma, esses postulados, ao fecharem as portas da linguagem ao discurso falso porque alegam que, ou se diz o nome correto (na verdade, uma proposição) do ser nomeado ou então não se está falando dele ou mesmo falando de coisa nenhuma.

5.1

Notas sobre a evolução proléptica do Sócrates platônico, da erística à dialética

É importante reparar numa certa evolução dos diálogos, da erística aberta a formas mais propositivas (cooperativas). Sócrates faz apelo à sua própria natureza não competitiva e ao espírito não competitivo de seu discurso (o que vai pronunciar em *Banquete*, 199b). Mas essa profissão de desinteresse mal esconde a real postura de seu autor (Platão) em face aos gêneros culturais e literários representativos de uma visão de mundo oposta à da filosofia.

A busca fraternal da verdade e não a vitória no debate é enfatizada por Sócrates em *Banquete*, 201c. Mas se isso é correto no plano filosófico e dialético de duas almas procurando a verdade, no plano político, que inclui uma Paideia, a reestruturação da cidade e não apenas o debate interpessoal, o que implica a remoção de obstáculos e adversários, o agonismo e a derrota radical dos opositores é a regra (banimento do poeta): não há outro caminho.

Esse aspecto talvez diferencie o projeto de um eventual Sócrates histórico do projeto platônico porque o primeiro se nega a participar de reformas da pólis como um todo, ao recusar, desde a *Apologia*, qualquer envolvimento com as coisas da política, situando-se apenas, empiricamente, como alguém dedicado à reforma das almas individuais, uma a uma. É como se Platão quisesse associar à luta de Sócrates pelo “Bem”, que nada mais precisa que duas almas concertadas para tal fim, procedendo dialeticamente, com a luta pelo “Belo”, com sua inafastável e essencial implicação política, como a face mais visível (sensível) do Bem. Mas o fato é que a dialética combativa socrática tem a ver com o duelo com a poesia, como lembra Else (*op.cit.*, p.8).

Pode-se, no entanto, pensar além disso que, tendo o duelo platônico com a poesia chegado ao fim, esse tema e suas repercussões no modo de argumentar e de construir dramaticamente os diálogos tenham conhecido um ocaso natural (e talvez planejado). Prossegue Else (*op.cit.*, p.44):

“A mimesis no sentido de fazer réplica aparece com força a partir de 500bd, resgatando uma expressão dita em 395c, de forma, então, enigmática: ‘Os guardiões serão artífices (*demiourgós*) da liberdade para a cidade.’ Este sentido

ganha amplitude na metáfora da modelagem da cidade pelo guardião-filósofo (500e-501c).”

Aqui, “surpreendentemente” para Else, há uma referência a Homero como tendo visto e representado a imagem divina encarnada em seres humanos, isto é, nos heróis, muito antes de ter-se ouvido falar dos artistas-filósofos de Platão. Else atribui isso a uma “inconsistência de heroicas proporções” por parte de Platão, para a qual “não há resposta racional”. Na nossa opinião, porém, há inteira racionalidade nessa passagem, desde que se interprete bem o papel do poeta na alegoria da caverna, como tendo tido previamente ao filósofo acesso às Ideias, através da inspiração divina¹⁷⁹. Caso contrário, ou seja, sem esse acesso prévio às Ideias por parte do poeta em relação ao filósofo, ficaria inexplicado o fato de aquele já ter imitado os seres existentes no mundo externo à caverna (fazendo deles bonecos), sinal claro de já ter, de algum modo, entrado em contato com eles.

De qualquer forma, o filósofo é o único que pode, de fato, “ver” e imitar as Ideias diretamente, ao cabo de um longo processo de preparação intelectual, de tipo dialético-proposicional¹⁸⁰. Por outro lado, no Livro X da *República*, pela primeira vez Platão faz a relação entre o conceito de imitação e a teoria das Ideias.

Quanto à questão política informando os procedimentos metodológicos de Platão, pode-se dizer que há, como adverte Kahn, no *Hípias Menor*, o primeiro uso metodologicamente marcado de *dialégesthai* para a técnica de perguntas e respostas, em contraste com a preferência do sofista pela oratória. A preferência pelo método de perguntas e respostas comparado ao dos longos discursos pode também ter uma implicação política tácita, na forma de uma sutil ironia contra a democracia.

Como se sabe, a democracia grega prometia a todos os cidadãos uma distribuição equitativa de poder na condução da cidade. No plano político, essa igualdade se manifesta na capacidade, em tese igual, de exercer diretamente todos os principais cargos públicos pelo voto isonômico ou pelo sorteio, seja os de executivos e de juízes, seja na participação direta nas deliberações da assembleia.

¹⁷⁹ Ver nosso artigo publicado em *O que nos faz pensar*, cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio, out 2008, p.95-116, sob o título “Os bastidores da caverna de Platão”.

¹⁸⁰ Essa ideia de que a preparação e a atividade do filósofo, conforme consta da sequência inteira dos primeiros diálogos, para chegar à iluminação final que traz a *República* são, basicamente, um processo dialético-proposicional, solidamente ancorado na linguagem como expressão do real, deve-se à posição assumida sobre o assunto pela Prof^a Maura Iglésias, da PUC-Rio.

Só que, na prática, como o acesso a tais cargos e a possibilidade de ter sua opinião acatada na assembleia dependia do domínio da palavra, do poder de convencimento de que o orador-cidadão era dotado, o regime democrático terminava sendo, como denuncia Tucídides (II, 65) referindo-se a Péricles, o governo de todos pelo primeiro cidadão, o próprio Péricles. Daí se segue que a origem do verdadeiro poder democrático está no poder de convencimento do cidadão. E como esse poder se exercia, sobretudo na assembleia, através de longos discursos de quem detinha essa técnica, que não davam margem, seja por falta de tempo seja por falta de preparo oratório ou ambição dos presentes, ao exame minucioso e contraditório de tudo o que foi dito, o resultado é que seu exercício terminava sendo monopólio de usuários competentes, como no caso de Péricles.

Assim, a *macrologia* assemblear estava associada, na prática, à frustração da promessa igualitária de participação política, primeira promessa democrática. Alternativamente, a promessa dos diálogos socráticos e seu método de perguntas e respostas curtas e logicamente articuladas dão margem não só a uma troca mais racional e crítica de ideias e propostas como (e aí a ironia platônica) a uma possibilidade de distribuição muito mais democrática da verdadeira fonte do poder político em Atenas: o uso político da palavra.

Aliás, esse direito igual de acesso à palavra com fins políticos é historicamente a primeira faculdade na experiência de organização política dos gregos, remontando a Homero, em que as tomadas de decisões se davam coletivamente na assembleia dos guerreiros reunidos em círculo, e em que os pretendentes ao uso da palavra encaminhavam-se ao centro (*eis méson*, espaço público) para sua comunicação ou sugestão. A isonomia começou então pela *isegoría*, seu primeiro princípio, portanto.

E é esse mesmo princípio que se acha seriamente ameaçado, no século V, com a radicalização da democracia, ou mesmo inteiramente frustrado, exatamente porque o aumento de pessoas em condições de deliberar é muito maior que na época dos guerreiros homéricos (só os aristocratas) e não há tempo de todos se manifestarem, e também porque a heterogeneidade crescente da população e as diferenças educacionais, em suma, as profundas diferenças existentes inviabilizam, na prática, a permanência dessa ancestral *isegoría*.

Ora, o modelo de *braquilogia* discursiva de Sócrates, entre outros benefícios, restaura e até amplia esse direito à oportunidade de uso igual da palavra, entronizando o diálogo com a forma verdadeiramente democrática de deliberar. Logo, os diálogos socráticos se constituem desde o início, ironicamente, como uma alternativa mais democrática de uso político da palavra¹⁸¹, do intercâmbio discursivo com vistas a deliberações importantes.

Mas é claro que a natureza dessas deliberações e a concepção de sua importância política sofrerá uma resignificação (a cura das almas da ignorância, como é dito no *Hípias Menor*, 373a) que termina na homologia alma/cidade expressa na *República*. O apelo de Sócrates a Êudikos, o hospedeiro da casa onde se trava o diálogo *Hípias Menor*, no sentido de pedir a Hípias que lhe responda, insinua exatamente isso que acaba de ser dito, isto é, a natureza passiva da maioria dos participantes da assembleia que se limitam a ouvir os poucos oradores: “Porque tu me estimulaste a conversar com Hípias, não a ouvir seus discursos (373a6-7).”

É a prova de que todas as assembleias e reuniões na pólis tomam a forma de sua assembleia mais importante, a de caráter institucionalmente político: essas reuniões com sofistas e os próprios espetáculos teatrais o exemplificam, na medida em que reproduzem o paradigma de posições estanques de oradores (pessoas que falam) e pessoas reduzidas a apenas escutar em silêncio.

Diz Kahn (*op.cit.*, p.304):

“No *Górgias* e no *Protágoras* esse contraste é mais sistemático. Uma coisa é *dialégesthai*, outra é ouvir discursos (447b-e). Quando Sócrates pergunta a Polo que arte é a de *Górgias* e ouve apenas o elogio dela, aproveita para mostrar o erro da resposta que ‘mostra que Polo estudou o que é chamado retórica e não dialética (448d9)’, caso contrário teria percebido que a regra de bom método é especificar sobre o que alguém fala antes de julgar se é bom ou mau (463c). De algum modo, *dialégesthai* tem aqui conexão com a busca pela definição (único exemplo antes da *República*), mas a ênfase aqui é na habilidade em perguntas e respostas mais que na questão ‘o-que-é-X?’ em si mesma. A *micrologia* (449c5, 461d6) permite o modo de prova e refutação (elenco).”

Finalmente, quanto à técnica de diferimento proléptico, diz Kahn: “No *Hípias Menor*, há o primeiro uso metodologicamente marcado de *dialégesthai*

¹⁸¹ É claro que Platão, ao limitar seu ensino dialético a poucos e bons, desacreditava dessa alternativa “socrática” de democratizar o uso da palavra, através da abertura de tal possibilidade de participação em suas conversações a qualquer pessoa do povo.

para a técnica de perguntas e respostas, em contraste com a preferência do sofista pela oratória.” E mais: “Os exemplos até aqui faziam uso do verbo *dialégesthai*. No *Ménon*, 75d, se encontra a primeira ocorrência em grego da raiz nominal *dialektiké*, que vai (na *República*) dar à dialética seu nome.”

Não esquecer aqui uma possível e sutil alusão à apresentação elusiva e diferida do nome do personagem Odisseu na *Odisseia*¹⁸². O paralelo se faz, nesse particular, pela observação da importância da referência explícita ou implícita a Odisseu em passagens cruciais dos escritos platônicos, como no *Fédon* (a jangada de Odisseu, no momento exato de enunciar, pelo método de hipóteses, a doutrina das Formas) e na *República* (na ocasião precisa da demonstração da divisão tripartite da alma), que representam momentos decisivos da suposta diferenciação do que poderia ter sido pensamento socrático e o que é produção platônica.

Há, nos diálogos iniciais, como que uma insinuada identificação, *mutatis mutandis*, entre próprio Platão e Odisseu, com quem parece se encontrar em instantes teoricamente capitais. Por outro lado, em contrapartida, Platão faz Sócrates identificar-se com Aquiles na *Apologia*, e faz ambos se digladiarem em

¹⁸² No próêmio da *Odisseia*, parece estar faltando algo importante, que não faltava no da *Iliada*. Trata-se do nome do protagonista, ou seja, de Odisseu, ao contrário do de Aquiles, na *Iliada*, já presente e devidamente apresentado desde as primeiras linhas do poema. Chama a atenção o fato de o nome do herói só ser enunciado no caso nominativo, ou seja, no caso reto, como sujeito, no verso 57 do Canto I, não obstante ser ele o protagonista e o tema principal do poema. No entanto, inicialmente, ele surge, no verso de abertura, apenas como epíteto: “*ándra polútropon*”, o herói multiversátil, muito rodado, poliardiloso. Depois, é mencionado, nos versos 13 e 17, como pronome (“ele”, elíptico). E, mesmo quando começa a aparecer o nome de Odisseu, é no dativo (*Odusêi*), e, portanto, justamente no caso mais indireto da língua, equivalente (entre outras funções) ao nosso objeto indireto. É o que ocorre também nos versos 19 e 49, em que o nome Odisseu figura, ora como objeto do ódio de Posidon, ora como objeto das preocupações de Atena. No verso 19, *Odusêi* é dativo do verbo “*meneáinein*”, “estar furioso”: Posidon estava furioso com ele por lhe ter cegado o filho, Polifemo. E, tenha-se presente que “o que odeia” é o próprio sentido de seu nome (*Odússomai*, *Odisseia*, XIX, 407), como esclarece quem o batizou – seu avô, Autólico. Então, Odisseu é o que odeia por ser ou ter sido odiado, ou seja, é, em última análise, o vingador. Seu nome, portanto, já dá uma pista proléptica da trama e, sobretudo, do desfecho da epopeia em sua homenagem. Mas, ainda outra vez, o herói é referido no acusativo, na forma ainda de um epíteto, “o pranteado infeliz” (“*dústenon odurómenon*”, v.55). Finalmente, apenas no verso 57 Odisseu faz sua aparição completa e autônoma, no nominativo: só aqui ele é, de pleno direito, *Odusseús*, no caso reto e não disfarçado em epíteto ou em casos oblíquos. Assim, o caráter de Odisseu já se insinua desde o início do poema, como o de um ser evasivo, mimético, que se apresenta se ocultando, através de substitutos, através de algo ou alguém que troque de posição com ele. E, assim, em certo sentido, realiza o projeto de todo conhecimento e de toda arte poética, condenados a se expressar dizendo também o outro de si mesmos, através da palavra, representação simbólica sempre insuficiente e devedora ante a vitalidade e singularidade insubstituíveis do ser que se esforça para traduzir. O tema de Odisseu como o herói sem nome, astuto, sempre disfarçado, já está prefigurado prolepticamente na *Iliada*, quando, no Canto X, ele se apresenta à noite, numa emboscada, disfarçado, no episódio intitulado “*dolonia*”. Mas o curioso, e que nos parece digno de nota, é o uso, por Platão, desse expediente diferido, próprio da épica, quando apresenta sua *tekhne dialektike*.

posição invertida no *Hípias Menor*. Sem falar que a prolepse é um procedimento típico do gênero épico.

Mas deixemos Kahn (*ibid.*, p.306) continuar:

“O contraste aqui não é com a retórica, mas com a erística, isto é, não entre discurso longo e curto, mas entre diferentes modos de argumentação tipo pergunta-e-resposta. *Dialégesthai* representa aqui uma construtiva e cooperativa forma de conversação como oposta à disputa erística pela vitória no debate (*República*, 454ab, 537e, 539c, *Filebo*, 17a4, *Sofista*, 231e).

Erística é a busca da refutação pela refutação, como uma espécie de esporte, como aparece em *Mênon*, 75c8-d7. Sócrates consegue que Mênon concorde que entende e aceita os termos a serem usados pelo filósofo na nova definição de figura (75d7-76a3). No contexto citado do *Mênon* (75cd) há uma ênfase na ordem epistêmica: o projeto pela definição parece requerer um movimento do familiar para o menos familiar, do conhecido ao desconhecido. Mas isso leva ao paradoxo de Mênon sobre procurar o que não se conhece, e a resposta a tal paradoxo é a reminiscência.

Anamnese explica como a busca por uma definição desconhecida é possível em princípio, mas ainda não encontramos nenhuma definição de virtude. Então, Sócrates introduz como substituo o método de hipótese: se virtude é tal-e-tal, então é ensinável; se não, então segue-se uma outra coisa.

Já no *Crátilo* e *Eutidemo* aparece o adjetivo *dialektikós* para pessoas que são versadas na arte da conversação filosófica.”

Se está correta minha suposição de o diferimento da introdução de um nome fundamental por Platão ter como inspiração a introdução propositalmente retardada por Homero do protagonista Odisseu, é de se esperar que os exemplares ou substitutos do nome (*dialektiké*), gradualmente apresentados, vão se aproximando, até a forma final, qual seja o caso reto *Oduusseús*. E é o que acontece.

No *Eutidemo* e *Crátilo*, a palavra *dialektikós* já não é mais verbo, mas nome, embora ainda não um substantivo, conquanto assuma já a categoria gramatical mais próxima do nome: o adjetivo. Tanto que, na sintaxe dos casos, já é igualmente representada, como o substantivo, pelo nominativo. Diz Kahn (*ibid.*, p.309):

“No *Crátilo*, o uso do termo *dialektikós* é precedido de uma cuidadosa *epagogé* (390b) e seguida de uma articulação dessa habilidade com o acesso às Formas – o que esta coisa é em si (390e2) – dos nomes.

No *Eutidemo*, há a mais estrepitosa prolepse em Platão, quando se trata da relação entre matemática e dialética, antecipando a linha dividida e o currículo dos guardiões, na *República*, VII (290c). Esta é a única referência semitécnica à dialética no *Eutidemo*. Mas o diálogo inteiro é relacionado com a arte de

dialégesthai no sentido do *Mênon*, 75d, como oposta à erística. É uma provocativa sugestão de coisas por vir servindo a uma função protréptica como a aporia.”

Desse modo, como vimos, dialética e Teoria das Formas são os objetos (ou critérios) de prolepse admitidos por Kahn. Mas, numa leitura proléptica de base político-literária como a nossa, a reforma do mundo grego, para Platão, passa necessária e primeiramente pela desconstituição do lugar hegemônico ocupado pela poesia. Isso explicava, é claro, a conexão “natural” entre política e literatura.

Assim em *As rãs*, na fala do personagem Eurípedes em 973-979, as palavras são todas ligadas a verbos concernentes ao raciocínio e à filosofia. Em 1005, diz o personagem Ésquilo: “Mas para que ele (Eurípedes) não se gabe de ter-me deixado em aporia...” Vê-se aqui que o efeito da aplicação do elenco é deixar o antagonista em aporia, exatamente como Sócrates ao aplicar seu elenco nos diálogos.

De novo, a filosofia parece brotar como nova poética, purificada, racionalizada, reformada, mas deixando transparecer sua linhagem, em que a figura de Sócrates é instrumento, e parece subordinar-se a um projeto literário-filosófico maior. Nesse sentido, talvez se possa dizer que, se há uma catarse operada por Platão, ela seria objetiva e não subjetiva, isto é, visaria ao próprio gênero literário e não ao espectador ou leitor.

Mas é em *As rãs*, 1009, que fica mais clara a intertextualidade com Aristófanes e a intenção platônica de substituição da poesia pela filosofia no papel de direção intelectual e moral da pólis. À pergunta de Ésquilo a Eurípedes, “em que é que devemos admirar um poeta?”, vem a resposta: “Em sua inteligência e bom conselho, porque tornamos melhores os homens nas cidades.” Ora, é precisamente essa a função prescrita ao filósofo, como o melhor político, no *Górgias*¹⁸³. Em contrapartida, a pena para quem torna os homens piores, diz Dioniso em *As rãs*, só pode ser a morte (1011). Seria uma antecipação da razão de decidir dos jurados no processo socrático?

Em 1030, o *agón* se encaminha para o problema da relação entre poesia e utilidade para os homens. Nesse ponto, o valor dos poetas é diretamente relacionado aos bens que propiciam: Orfeu, aos mistérios e ao afastamento da

¹⁸³ Sócrates, antes de se considerar nesse diálogo como o único ateniense que se dedica à verdadeira arte política (421d4-6), diz a Cálicles, acerca aqueles que foram considerados bons políticos em Atenas: “Se foram bons cidadãos, é evidente que cada um deles, individualmente, deixou melhores uns tantos cidadãos, que antes eram ruins.”

morte, Museu, a curas de doenças e a oráculos, Hesíodo, aos trabalhos da terra, à agricultura¹⁸⁴, e o divino Homero (chamado assim, exatamente como no *Fédon*, 95a), que recebeu honra e glória das coisas úteis que ensinou, como linhas de combate, virtude militar e armamentos de homens.

Aqui, se pode pensar na maneira de Sócrates referir-se a Homero no *Teeteto*, ironicamente, como general Homero¹⁸⁵, e na conclusão estapafúrdia de Íon, no diálogo homônimo, de ser ele, graças a sua afinidade com Homero, o melhor general da Hélade.

Nesse aspecto, de medir o valor da poesia pela sua utilidade social, como não se recordar do passo 607d3 da *República*, em que Sócrates lança seu desafio final à poesia, depois de expulsá-la da cidade ideal?

“Concederemos certamente aos seus defensores que não forem poetas, mas forem amadores de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida humana. E escutá-los-emos favoravelmente, porquanto só teremos vantagem, se se vir que ela é não só agradável, como também útil.”

Ainda em *As rãs*, 1426, a crítica de Eurípedes a Ésquilo transita sem dificuldade do nível estético ao político, mostrando que nem mesmo os poetas, na Atenas da época, avaliavam a poesia por critérios estritamente artísticos, o que seria, aliás, um anacronismo absurdo. Diz o Eurípedes aristofânico: “Detesto o cidadão que se mostra lento a ajudar a pátria, mas muito pronto a fazer-lhe grande mal, engenhoso para si próprio, mas sem soluções para a cidade.” A própria descida de Dioniso ao Hades tem por fim “a salvação da cidade e a celebração dos coros”, ou seja, a catábase dionisíaca tem objetivo político-poético.

Respondendo à pergunta de Eurípedes “para que efeito desceste?”, o deus explica: “Para que a cidade, uma vez salva, celebre os coros.”

Fica claro nessa réplica que, nesse duplo objetivo, a precedência é da salvação, ou seja, da segurança política da cidade. É preciso a cidade estar salva para celebrar coros, mostrando uma homologia entre política e poética, talvez correspondente à homologia política/estrutura da alma ou política e filosofia,

¹⁸⁴ Ver no Livro X da *República* ideia similar em 363a10-d2, citando igualmente Hesíodo, Morfeu e Museu como poetas com funções benfazejas aos humanos.

¹⁸⁵ *Teeteto*, 153a: “E quem se atreveria a lutar contra um exército tão forte e um general como Homero, sem cair no ridículo?”

exposta na *República*, IV. Em todo caso, é a transição poético-filosófica que sustenta o vínculo que defendemos entre a *Apologia* e o Livro X da *República*.

Com isso, chega-se ao papel deste.

5.2

***República*, Livro X: fim do itinerário proléptico**

A respeito do Livro X da *República*, diz Santos (*op.cit.*, p.24):

“Ao invés de um apêndice mal-ajambrado, podemos ver no referido livro o corolário epistemológico daquilo que, perfazendo sua unidade, veio sendo desenvolvido desde o início da obra e, quiçá, de todo um percurso filosófico, começado bem antes, desde os primeiros diálogos.”

Para Jaeger (*op.cit.* p.979), o último livro da *República* é onde Platão “diz sua última palavra acerca da missão educativa da poesia, do ponto de vista da filosofia, isto é, do puro conhecimento da verdade”. Até a etimologia ajuda a compreender a força política da poesia: os cânticos em glória aos antepassados eram chamados “*nómoi*” (leis).

A poesia como ponto de partida da Paideia grega é enfatizada no *Protágoras* pelo personagem homônimo (338e-339a). E o poeta em questão, escolhido como exemplo por Protágoras, é Simônides, o mesmo que surge com função paradigmática nos Livros I e X da *República*. E Protágoras o escolhe como exemplo porque essa poesia se refere à essência da *areté* (virtude). Porque “Platão liga aqui diretamente a Paideia sofística àquele aspecto da antiga poesia que traduzia uma reflexão consciente sobre a *areté* e, portanto, sobre a educação. Para ilustrar isso, era Simônides um autor especialmente indicado.” (JAEGER, *op.cit.*, p.636)¹⁸⁶

E como sabe? Aristófanes, em *Paz*, 695, esclarece esse ponto: “Fama proverbial de Simônides: ‘Fulano tornou-se num Simônides’ (faz tudo por dinheiro).”

¹⁸⁶ Afirma Protágoras nessa passagem que “o conhecimento dos poetas constitui a parte fundamental da paideia”.

Mas, voltando, nesse momento, à tese proléptica que Kahn defende, ela diz respeito, como visto, não à unidade de todo o pensamento de Platão, mas à unidade de seu projeto em 12 diálogos, do *Laques* até a *República*. Segundo ele próprio, “o *Górgias*, como a *Apologia* e o *Críton*, se situam fora desse projeto, e a segunda parte do *Fedro* aponta para algo mais.¹⁸⁷” A unidade do projeto proléptico platônico formulada por Kahn deixa de fora, segundo suas próprias palavras, os diálogos que chamamos de pré-aporéticos. Isso porque seu grande critério de inclusão nesse bloco unitário de diálogos é o fato de serem preparatórios ou prolépticos em face da Teoria das Formas em sua apresentação mais acabada na *República*.

O indiscutível mérito de Kahn é ter descoberto o fio condutor dessa série de diálogos, o que os une a todos a um mesmo fim, qual seja, à Teoria das Formas e à *República*: a prolepse. Mas o que propomos é, sem negar a notável descoberta de Kahn, estabelecer, em aditamento, outro fio condutor que também leva à obra final de sua série – a *República* –, mas que a amplia, agregando a ela os diálogos pré-aporéticos. Esse fio condutor, ao qual se juntará o de Kahn a partir do *Laques*, é de natureza político-literária e não apenas filosófica: trata-se do combate à poesia como instrumento cultural hegemônico de direção intelectual da pólis¹⁸⁸.

Além disso, esse mesmo fio condutor vai se estender e desdobrar para além dos diálogos intermediários na forma de um combate direto à sofística, já que mesmo o enfrentamento com o poeta já visava, também prolepticamente, sobretudo à interseção deste com o sofista e o retórico, ao seu parentesco ideológico com estes, e não, evidentemente, aos aspectos formais e mais propriamente literários da poesia¹⁸⁹. A mesma prolepse de Kahn pode-se aplicar à nova série alargada de diálogos, isto é, a que vai desde o primeiro diálogo até o *Fedro*.

E o grande objetivo estratégico (e, portanto, inscrito na natureza proléptica e política do fio condutor) é legitimar a filosofia, como novo gênero cultural, rival e futuro destronador da poesia no controle intelectual e moral (e, portanto, político)

¹⁸⁷ Essas considerações de Kahn são importantíssimas para a minha própria tese, na medida em que esta visa a incluir esses diálogos num projeto proléptico de maior alcance temporal e natureza mais genérica.

¹⁸⁸ Ver a respeito teses de Havelock apresentadas parafrasticamente no Capítulo 2 deste trabalho.

¹⁸⁹ Ressalte-se aqui também como alvo platônico os recursos poéticos (ritmo, imagens, melodia, espetáculo) destinados a encantar e paralisar a parte racional e crítica da alma para melhor impregná-la de sua mensagem enquanto conteúdo.

da cidade. Para tanto, e aí se explica a opção de Platão por um gênero literário já disponível, mas apenas incipiente – o diálogo socrático –, era preciso vencer o rival completamente, destituindo-o de todo seu prestígio e influência.

Nesse sentido, não bastava inaugurar uma nova prática discursiva que fosse apenas mais rigorosa, de maior precisão conceitual e moralmente mais justificável. Se o fizesse na forma de ensaios e tratados no estilo do que comporia a seguir Aristóteles, sua criação não passaria de mais um gênero cultural para se acrescentar aos demais já existentes, ainda que crítico da poesia. Era preciso, para os ambiciosos propósitos de dominação político-intelectual platônica, que não restasse qualquer espaço de influência política na pólis para a poesia. Era preciso desmoralizá-la e aniquilar inteiramente suas possibilidades de sobrevivência digna na cidade.

E, tendo em vista que a tradição poética gozava de imenso apreço pelo público em geral, sobretudo graças à beleza e ao apelo emocional de suas produções, era imperioso não só desmascará-la em sua ignorância essencial e sua potencial virulência moral, mas superá-la no apreço do público em sua ânsia de beleza e emoção. Assim, a filosofia se impunha um compromisso de máxima exigência em relação à beleza de sua veiculação, enquanto promovia uma rediscussão do que seria o próprio Belo.

Para o período considerado (dos primeiros diálogos até a *República*) pensamos haver em Platão, por um lado, um projeto político-literário e, de outro, um projeto filosófico, como duas dimensões bem articuladas e planejadas em suas grandes linhas desde a obra de estreia, provavelmente a *Apologia*. É bastante provável, no entanto, segundo a tese de Kahn, que o projeto propriamente filosófico só tenha adquirido uma feição nitidamente proléptica a partir dos diálogos de definição, com vistas à sua culminação na *República*.

Seja como for, a inspiração primariamente política dos diálogos é atestada não só pela própria vida do filósofo, que, em face do ocaso da pólis ateniense, após o desastre do Peloponeso, por três vezes tentou de algum modo experimentar suas teses políticas em Siracusa, na Sicília. Em reforço a isso, sabe-se que na Academia diversos de seus discípulos não atenienses foram encarregados de produzir constituições para suas cidades natais, como já mencionamos aqui. A própria obra derradeira do *corpus platonicum* – *Leis* – mantém muito viva a

preocupação central de toda a vida, ao tematizar desde o título a organização política e a constituição da cidade.

Por outro lado, a decisão de transmitir por escrito suas ideias na forma de um gênero literário popular à sua época – os diálogos socráticos – é uma decisão de caráter estratégico, do ponto de vista político, pois seu grande objetivo me parece ter sido, pelo menos no período aqui considerado, disputar com a poesia, a sofística e a retórica a hegemonia intelectual, moral e pedagógico-política da pólis.

Para tanto, os diálogos, a par de seu valor intrinsecamente filosófico e da espantosa originalidade de suas teses nesse campo, têm no agonismo contra poetas, sofistas e retóricos talvez a mais importante baliza, não só para a escolha de sua forma literária como também para seu encadeamento intertextual e proléptico. O agonismo nesse caso não se reduz meramente ao gosto tão grego pela disputa enquanto disputa, no intuito de mostrar quem é melhor, mas constitui-se no meio mais importante, único e necessário para apurar-se a identidade da filosofia, que afinal só é o que é não sendo retórica, poesia e sofística, e forjando sua identidade num contínuo embate contra elas. Mas, ao mesmo tempo, a filosofia só admite e requer comparação com essas práticas e domínios culturais por compartilhar com elas um mesmo gênero e a mesma ambição política.

Daí por que, tanto no seu termo inicial – a *Apologia*, o relato da eleição por Sócrates de seus adversários fundamentais, o poeta, o político e, secundariamente, o demiurgo – quanto no seu termo final – o Livro X da *República*, culminando com a expulsão da poesia da cidade –, a luta político-pedagógica de Platão, que funda a filosofia, ao requerer, em seu recuo reflexivo, fundamentação ontológica, epistemológica, se destaca sempre em absoluto primeiro plano.

5.3

O nexo profundo entre o Belo e o Bom e o diálogo socrático como sua forma literária necessária

Por outro lado, a homologia e a indissociabilidade nos diálogos platônicos entre forma literária e conteúdo filosófico são uma exigência originária e

intrínseca ao seu próprio modo de pensar. A não separação entre estética e ética é característica do pensamento grego primitivo, nos diz Jaeger (*op.cit.*, p.61); para ele,

“o procedimento de separá-las surge relativamente tarde. Para Platão, ainda, a limitação do conteúdo de verdade da poesia homérica acarreta imediatamente uma diminuição no seu valor. Foi a antiga retórica que fomentou pela primeira vez a consideração formal da arte...”

E essa não separação Platão parece ter retomado na forma de um tratamento orgânico (literário-filosófico) entre Belo e Bom. Assim como Belo e Bom são uma unidade em Platão, assim também forma e conteúdo não se dissociam em seus diálogos, devem implicar-se mutuamente de modo “natural” exatamente como a narração épica exigia uma estrutura formal rigidamente ritmada, o hexâmetro dactílico: o conteúdo exige sua forma própria.

O pensamento platônico não é apenas proposicional, mas também fortemente imagístico. O Bem deve ser entendido através do Belo, seu aspecto mais visível, mais perceptível. Assim, como desprezar a beleza poética dos diálogos se se quer aceder ao Bem e à verdade? Em consequência, parece uma pretensão antiplatônica, uma *hýbris* contra Platão e seu modo de ver a realidade, ignorar a “escada” estética que ele tanto se empenhou em oferecer e trilhar, ao lê-lo, reduzindo-o somente a um encadeador de silogismos e definições à maneira de um Aristóteles ou mesmo de um hipotético Sócrates histórico.

O *Banquete* mostra a Beleza como a mais intuitiva das Ideias, e não por acaso é por ela que introduz essa sua doutrina ou essa sua explicação da realidade. A Beleza é que garante, em seu bifrontismo sensível-inteligível, analogicamente passível de ser apresentado, a compreensão do nexos orgânico e necessário entre essas duas instâncias ou *tópos* no jargão do filósofo: o visível (estético) e o noético. Else (*op.cit.*, p.19) considera que:

“Em 377e, Platão enuncia suas queixas contra os poetas, que contam histórias falsas para crianças e adultos, sobretudo quando apresentam uma mentira feia. Entende por isso ‘quando em sua história alguém delineia (compõe) uma semelhança (esboço) pobre do caráter de deuses e heróis como um pintor, cujos retratos não têm semelhança com os originais’. Essa passagem tem cinco implicações importantes:

- 1) O ato de contar histórias (o que faz o poeta) é ou inclui um processo de produzir semelhanças.

- 2) Nisso, é análogo à pintura.
- 3) Os originais dessas semelhanças são deuses e heróis, cuja real natureza Platão conhece, mas não a maioria (ou todos) dos poetas, dado que ele sabe que suas histórias não guardam tal semelhança.
- 4) Os esboços poéticos são ‘falsos’ por não serem semelhantes aos originais.
- 5) Mas os esboços que nem ao menos se parecem com os originais são ‘falsidades feias’.”

Aí já se percebe, e Else poderia ter acrescentado mais uma implicação à sua lista, que a não correspondência ou similitude da imagem com o original é ao mesmo tempo feia e falsa, e que parece ser feia porque é falsa. Isso mostra uma aparente coimplicação entre as duas noções, tal que o critério primeiro é o da verdade ou falsidade da realização artística, origem de sua fealdade estética. Donde se pode concluir uma curiosa relação entre beleza e verdade (ou Bem): a beleza tem papel propedêutico em face ao bem, mas só a compreensão deste permite um critério seguro para a distinção do que é realmente belo.

Finalmente, há que mencionar o jogo de intertextualidades praticado por Platão nos diálogos, bem descrito por Nihgtingale e Clay¹⁹⁰, com os gêneros literários tradicionais (diálogo intergenérico), entendidos como “formas de pensamento”¹⁹¹ (Bakhtin), em que parece que o objetivo fundamental do filósofo é a definição de filosofia por contraste com a tradição poética: não é fácil distinguir essência/ aparência. Diz Nightingale (*op.cit.*, p.4):

“O diálogo socrático, é claro, se semelha ao drama em sua mimesis de pessoas em conversação e em ação; é na comédia, afinal, que Sócrates faz sua aparição como personagem literário. De acordo com Clay, a comédia propiciou tanto um modelo como um alvo para os escritos socráticos iniciais, enquanto a tragédia se ofereceu como um paradigma depois que a execução de Sócrates o converteu numa famosa (ou infame) figura histórica.

(...) É somente em Platão (e não em Xenofonte) que encontramos a marca da tragédia e da comédia. Como Clay observa, é Platão quem explora a técnica da ironia trágica; e é Platão que ‘reflete em seus diálogos socráticos sobre os gêneros literários estabelecidos em termos de que seus diálogos eram para ser entendidos e contra que eles tinham de sustentar o contraste’.”

Nossa ideia¹⁹² de que Platão “define” seu novo gênero discursivo – a filosofia – em diálogo, senão em oposição sistemática, pelo menos em luta

¹⁹⁰ Segundo Nightingale, Clay reconhece a filiação do diálogo com os gêneros do mimo e da biografia, mas coloca ênfase especial em sua interação com a comédia e a tragédia.

¹⁹¹ Essa discussão dos gêneros literários como formas de pensamento é travada por Bakhtin em seu livro *Questions of Literature and Aesthetics*.

¹⁹² Ideia compartilhada com Fausto dos Santos, *op.cit.*

constante, em face dos gêneros tradicionais, criticando-os, mas quase sempre incorporando-os de forma “purificada” em sua variada e brilhante técnica expositiva, é, pelo menos em parte, o que também admite Nightingale (*ibid.*, p.10-11): “Com o fim de criar uma disciplina especializada de filosofia, Platão teve de distinguir o que ele estava fazendo de todas as outras práticas discursivas que reivindicavam a sabedoria.”

E não se trata aqui de uma disputa formal: ao contrário, o que está em jogo é nada menos que a hegemonia cultural e consequentemente política da pólis, por parte de uma determinada maneira de pensar e de dizer o mundo. Para a autora, gêneros não são meramente formas artísticas, mas formas de pensamento, cada qual adaptado a representar e conceitualizar certos aspectos da experiência mais que outros. Diz ela (*ibid.*, p.3-4):

“Ao mesmo tempo em que Platão, nas *Leis*, critica a degeneração verificada na arte de seu tempo (que extrapola para o domínio político) por misturar anarquicamente gêneros literários e ritmos musicais, pretendendo, assim, eliminar quaisquer regras na arte e criar no povo a falsa impressão de que tudo que agrada a alguém está correto, sendo o único critério de correção o gosto pessoal, ele mesmo, na prática, é um mestre na mistura dos gêneros tradicionais em seus textos. Veja-se a respeito: *Banquete* (223d, tragédia e comédia), *Fédon* (60d-61b, poesia e prosa), *Fedro* (241d, ditirambo, épica e lírica).”

O ponto de partida da autora é a tese da incorporação por Platão dos gêneros da poesia grega e da retórica em seus diálogos. Alguns exemplos são o poema de Simônides no *Protágoras*, a oração fúnebre no *Menexeno*, os elogios em prosa no *Banquete*, o encômio zombeteiro de Lísias no *Fedro*. E conclui Nightingale (*ibid.*, p.4-5):

“É claro que o modo de discurso próprio da filosofia é a conversação dialética dos interlocutores, mas isso não esgota as formas de expressão contidas nos diálogos, que muitas vezes dialogam com outros gêneros de discurso. Para se ter mais clara a natureza desse ‘diálogo’, é preciso fixar a noção de gênero como não meramente uma noção de interesse artístico, mas como formas de pensamento.

Sokratikoi logoi: Aristóteles, *Poética*, 1447b11, *Retórica*, 1417a21. Esse gênero teve início no final do século V, pouco antes de Platão começar a escrever. Tudo que nos resta são os diálogos de Platão e Xenofonte e fragmentos de Esquines.”

Interessa à autora (*ibid.*, p.14) a análise da disciplina da filosofia como um evento histórico localizado num contexto sociopolítico particular, como uma

prática cultural inventada e legitimada e construída artificialmente por Platão para fazer frente às demais práticas culturais com pretensão à sabedoria.

Essa necessidade de cada forma cultural se definir por contraste com as mais próximas é que faz G.E.R. Lloyd (1990, p.57) observar, analisando os escritos dos primeiros cientistas gregos:

“Um fenômeno recorrente, não apenas em medicina, mas também em filosofia e mesmo em matemática, é a tentativa de uma explícita autodefinição, a preocupação de afirmar o que, aos olhos dos autores em questão, separa sua arte ou ciência de outras, ou sua abordagem desta arte de outras abordagens.”

Mas, em suma, Nightingale (*op.cit.*, p.61) acentua que “na luta da filosofia por definir-se e legitimar-se, diferenciando-se de outros saberes e práticas culturais tradicionais ou da época, a estratégia era a comparação depreciativa dessas últimas e de seus representantes intelectuais”.

Ou, como pensa Clay (*op.cit.*, p.4): “É Platão que reflete, dentro de seus diálogos socráticos, sobre os gêneros literários estabelecidos, em termos dos quais seus diálogos deviam ser entendidos e contra os quais eles deveriam sustentar o contraste.”

O fato é que Platão não apenas reflete sobre os gêneros estabelecidos, mas, de fato, incorpora tanto os *topoi* quanto os textos desses gêneros em seus diálogos. E o esforço de Platão para distinguir o filósofo do último rebento da tradição poética que combate (o sofista) é tal que, até mesmo no *Sofista*, diálogo tardio, esse trabalho diacrítico ainda está em operação. Fausto dos Santos (*op.cit.*, p.257-258) resume essa ideia:

“Desde os primeiros diálogos, o combate à poesia se faz como uma característica determinante da filosofia. (...) Ou seja, ainda que não dispusesse da fundamentação epistemológica e ontológica necessária para fazê-lo, Platão já antevia a necessidade da expulsão do poeta da cidade.”

E é nessa luta contra o discurso poético que o *lógos* filosófico vai se constituir, é o que o torna essencialmente político antes de ser filosófico. Um *lógos* em luta contra a visão de mundo, os valores, o relativismo intelectual e moral, herança da tradição poética, isso é, que está na origem da crise da pólis, constituindo, da perspectiva filosófica, o inimigo principal a ser batido. Esse diagnóstico permeia toda a obra de Platão até a *República*, incluindo a *Apologia*.

Como bem salienta Santos, além disso, a alternativa sofística de Paideia tem uma vantagem inicial sobre a socrática porque não exige uma mudança total de mentalidade nem ruptura com a tradição, e sim uma adaptação, uma transposição meio mecânica do espírito homérico para a cidade democrática. Uma característica fundamental desse espírito é a mentalidade guerreira, daí a erística, em que a linguagem é a arma.

Assim, concluímos, sendo a palavra a arma disponível nessa cultura, Sócrates se apresenta como um combatente do *lógos*, mas faz desse combate uma luta pela integridade da alma e da cidade. Por isso, isto é, por causa da natureza estratégica e política (de disputa) do projeto platônico de destronar o poeta, é que há um tom indisfarçavelmente agonístico nos diálogos, por mais que o Sócrates de Platão volta e meia encareça sua natureza cooperativa, baseada na *philía*.

Os sofistas emprestam, por sua vez, o fundamento de seu poder à linguagem poética, à intrínseca polissemia das palavras, que, transposta para a cena política, gera a ambiguidade dos discursos, útil para a persuasão. Como os poetas, eles supervalorizam a linguagem. A sofística e a poesia buscam dizer algo (com significado). A filosofia, dizer algo sobre algo (com valor de verdade). Mas, para fazê-lo, precisa antes e sempre desconstituir o que foi dito e o modo de dizê-lo e desmascarar o fim do que se diz por poetas e sofistas. Esse desfazimento contínuo é constitutivo da filosofia.