

7

Conclusão

Neste estudo, partimos das teses prolépticas de Kahn e de sua maior abertura para o problema da intertextualidade em Platão contra uma tradição de comentadores do filósofo de linhagem evolutivista e mais analítica. No fundo, cremos residir na consideração maior ou menor da dimensão literário-política (e suas implicações) da obra de Platão a questão essencial que separa as leituras unitaristas e evolutivistas.

Assim, tentamos expandir não só as teses de Kahn no que diz respeito à sua visão proléptica do *corpus platonicum* (até a *República*), mas também a consideração de sua contextualidade não só com os demais autores do gênero “conversas com Sócrates”, à moda de Kahn, mas, sobretudo, com os demais gêneros literários de sua época, especialmente a comédia antiga ou política, com destaque para a obra de Aristófanes.

Mas que sentido teriam, afinal, os inúmeros achados, tais como alusões a passagens de Aristófanes e citações de suas peças em diferentes diálogos, sobretudo na *Apoloogia*? Em resposta a essa indagação, tentamos esboçar um decálogo de motivos para Platão se ter servido de Aristófanes como interlocutor presente (*Apoloogia* e *Banquete*) ou implícito de seus escritos iniciais.

Ainda nesse sentido, procuramos enfatizar o componente político inerente ao pensamento platônico na forma de um *agón* contra a poesia, a retórica e a sofística, que teria por objetivo a hegemonia em relação à direção intelectual e moral da cidade. E que teria como roteiro o modelo de embate figurado em *As rãs*, de Aristófanes, que começa com uma troca de posições²²⁹ 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 dentre os dois poetas é que torna os homens melhores na pólis.

Seguindo 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, como um gênero capaz de compreender o melhor

²²⁹ Da mesma forma, nas obras iniciais (em especial no *Protágoras*), Sócrates costuma trocar de posição com seu adversário (os juízes, Hípias e o próprio Protágoras).

dos gêneros existentes, pois seu adversário principal, nos diálogos iniciais, é o poeta e sua vitória final se dará no Livro X da *República*, com sua expulsão da cidade ideal.

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 à poesia 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*.

De todo modo, a filosofia nascente, sendo *agón*, jamais poderia perder seu elemento essencial, que é a busca da vitória. Fausto dos Santos (*op.cit.*, p.257) resume essa ideia:

“Desde os primeiros diálogos, o combate à poesia se faz como uma característica determinante da filosofia. (...) Ou seja, mesmo que ainda 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, e é o que o torna essencialmente político antes de ser filosófico. Só que não é uma busca da vitória pela vitória simplesmente, mas uma vitória em nome da verdade, com o que Platão empreende – sem tematizá-la diretamente – uma refundação da própria noção de agonismo.

Neste ponto, gostaríamos de dizer ainda umas poucas palavras finais sobre o tema da intertextualidade²³⁰ em Platão, tão explorado nesta dissertação.

O caráter inovador de Platão, que se estende das fontes aos confins de todos os domínios de reflexão possíveis a um homem de seu tempo, não corresponde, a nosso ver, ao sentido mais banal, cotidiano e, sobretudo, contemporâneo que se pode dar ao verbo “inovar”. A inovação platônica, que Diès talvez chamasse “transposição”, não apenas inova, em algum sentido, seus objetos, mas sobretudo

²³⁰ Que pode, conforme a amplitude e a intencionalidade do uso que se lhe dê, ser sinônima da noção de “transposição” criada por Diès ou apenas seu pressuposto ou instrumento necessário, numa visão mais restrita de intertextualidade como mera leitura de um autor por outro. Nossa tendência, como tentaremos expor a seguir brevemente, é de entender o fenômeno como mais estrutural e estruturante do pensamento de Platão e de sua veiculação dialógica.

inova de modo profundo e muito particular a própria compreensão do que seja “inovar”.

Não se trata apenas de dar um novo nome, uma nova perspectiva, um novo significado, uma nova articulação ao objeto que se inova, embora tudo isso possa ocorrer. Platão parece inovar tudo aquilo em que pensa num processo como o de uma refundação²³¹. Isso de tal forma que o sentido anterior não desaparece inteiramente, apenas se ofusca, perde em universalidade e mesmo em uso, torna-se um tanto anacrônico, como que escravizado ao contexto prévio em que prevalecia.

Platão, então, representaria, por assim dizer, essa visada refundadora²³² do presente e passado gregos, solo de onde seu pensamento brotou. Mas o curioso de ressaltar é que esse “novo” platônico tão radical não quer dizer esquecimento ou obliteração completa do *status quo*, muito ao contrário. Todas as antigas significações por ele “superadas” ressoam no novo por sua própria iniciativa, como se a lembrar ao leitor que sua vitória sobre a tradição não foi nem pode ser definitiva.

A mudança de visão de mundo introduzida pelo filósofo é bem-sucedida, mas a ideia de sucesso e vitória no plano do pensamento sofrem também revisão e têm de ser reafirmadas sempre pelo diálogo. As teses que constituíram toda uma tradição tornam-se como que pares dialéticos necessários das “novas” teses, as teses da refundação platônica. E nisso Platão se revela visceralmente inserido no espírito agonístico de seu tempo, mas seu *agón* não implica, como na épica e na política, uma destruição do adversário, e sim uma rendição que nunca é definitiva.

Daí a necessidade imperiosa do diálogo e de uma valorização da intertextualidade (procedimento habitual entre os escritores gregos) também de tipo inovador, em que todo o estoque cultural da tradição é sempre reinterrogado, num eterno confronto e discernimento de diferenças e aproximações. Na *República X*, isso está maravilhosamente sintetizado no repto de Platão aos poetas e seus seguidores (607d3), já citado aqui no Capítulo 5:

²³¹ Nesse ponto, temos a impressão de que a ideia de “transposição” de Diès se aproxima mais de uma acepção de “refundição” (conversão em, transformação em) do que desta de “refundação” que nos ocorre sugerir.

²³² A nota principal desse verbo “refundar” é a ideia de prover algo com novos fundamentos, ainda que mantidos intactos alguns de seus aspectos ou características.

“Concederemos certamente aos seus defensores [da poesia mimética], que não forem poetas, mas forem amantes da 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, mas também útil.”

Nessa passagem não percebo tanto o tom de ironia quanto o de reconhecimento da inexorabilidade essencial da continuação desse debate com a poesia, isto é, com a tradição, mesmo depois de lhe infligir dura derrota no plano ontológico, epistemológico e ético. De todo modo, é por isso que ousamos pensar que ele chega a ir além da noção de “transposição”, tão bem observada por Diès, a ponto de talvez ser-nos possível falar de um tipo de “refundação da tradição poética”.

Para nós, é como se a filosofia recebesse o material advindo da tradição e não só lhe alterasse o sentido neste ou naquele ponto, mas alterasse seus próprios fundamentos, o solo mesmo em que vem plantada e que orienta toda e qualquer interpretação a seu respeito. A herança, em certos casos, pode até sobreviver e se manter aparentemente inalterada em sua expressão externa, mas seus alicerces profundos não são mais os mesmos, o que transforma inteiramente o seu sentido e alcance. *Mutatis mutandis*, e num esforço explicativo maior desse fenômeno, apelaremos, como dizia o poeta Fernando Pessoa, para “a covardia do exemplo”...

Assim, na exegese jurídica constitucional, por exemplo, existe a figura de interpretação chamada (impropriamente a meu ver) de “recepção”, que consiste em que, quando um país institui para si uma nova carta constitucional, revoga, em princípio, todo aparato legal oriundo do regime anterior, que a possa contrariar ou ser incompatível com seus novos ditames. Mas há ocasiões em que uma determinada lei ou dispositivo legal já existente pode não conflitar com o arcabouço legal a ser entronizado, mas, para que não haja tal conflito, deverá, muitas vezes²³³, ser interpretado de modo muito diverso do que vinha sendo, porque são agora diversos seus fundamentos e pressupostos.

Assim também pode operar Platão com a tradição poética. Exemplo disso é a passagem da *Apologia*, 28b1-d8, em que Sócrates se compara, em sua coragem de arrostar a morte sem renunciar às suas ideias, à coragem de Aquiles de não ceder à tentação de uma vida longa e feliz em sua busca obsessiva por glória,

²³³ É claro que, como acabamos de dizer, essa revogação pode não ser total, deixando “sobreviver” ecos das normas antigas...

acompanhada fatalmente pela sua morte na batalha, prevista por sua mãe, a deusa Thétis.

A coragem, num e noutro caso, é aparentemente a mesma, tanto que enseja a comparação feita pelo próprio Sócrates, mas seu fundamento mudou, a visão de mundo que a sustenta e justifica não permanece igual nos dois casos, e assim não pode ser idêntica a interpretação deles. Nem por isso, porém, Sócrates abre mão da comparação, de invocar a tradição, mas, ao fazê-lo, exige novo exame de seus fundamentos, agora não mais consistentes na glória e no renome imortal, mas no atendimento coerente das imposições da justiça e da verdade. O que não elimina inteiramente, como já observamos, os ecos dos antigos sentidos e interpretações, que parecem estar sempre desafiando um novo *agón* hermenêutico por parte do intérprete.

Por outro lado, ao focalizarmos aqui e com destaque a leitura do diálogo hipoteticamente inicial de Platão – a *Apologia* –, tentamos evidenciar o papel da comédia, sobretudo a de Aristófanes, na estruturação da defesa de Sócrates no tribunal, isto é, na sua estranha maneira de começar seu discurso de réu de morte provocando e ridicularizando seus juízes. Na *Apologia*, destaca-se a intenção de Sócrates de fazer-se condenar para exasperar, ao limite, sua contradição intransponível com o modo de vida e a moral ateniense.

Aí se evidencia como Sócrates busca deixar à mostra um traço saliente da democracia de seu tempo, que é sua identidade com uma teatrocracia, em que o apelo à compaixão dos juízes, e, portanto, o elemento essencial da tragédia, era expediente útil para obter a absolvição dos culpados. Pretendendo resultado oposto para si no seu julgamento (convertido por ele em julgamento da cidade), Sócrates apela ao cômico, ao zombeteiro, como meio de obter, ao contrário, a condenação de um inocente (ele próprio), insinuando que, no tribunal democrático, o que menos importa é o exame objetivo da causa a ser julgada, mas sim a escolha correta do gênero teatral a ser utilizado...

Sócrates parece provocar seus acusadores e juízes, ao lhes recordar, desse modo sutil, que o período de ericamento da solidariedade nacional e de intolerância religiosa vigente em 399 a.C. (após a derrota do Peloponeso) como que veda qualquer menção menos ortodoxa a assuntos afetos à religiosidade cívica, apodados de delito de opinião e de impiedade.

Então, o único espaço público na pólis ainda imune a tal intolerância se reduz aos espetáculos cômicos nos festivais atenienses. E, se era assim, se o tema de que é acusado Sócrates só podia ser livremente tratado numa comédia, é como se Platão, ao redigir a *Apologia*, pensasse consigo: “Ora, se é comédia o que querem, usemos então a comédia...”

E, finalmente, poderíamos dizer, a título de conclusão, que os objetivos propostos na Introdução deste trabalho nos parecem, senão inteiramente alcançados, pelo menos laboriosamente perseguidos e tematizados, do modo mais insistente e detido que nos permitiram o tempo e espaço limitados para fazê-lo. Durante sua pesquisa e elaboração, pudemos nos dar conta, com mais nitidez, da vastidão dos problemas a serem tratados e da dificuldade de conter a tentação de seguir suas inúmeras ramificações. Na verdade, podem-se derivar aqui numerosas outras teses ou caminhos de investigação diferentes (embora conexos) dos delimitados de início, quais sejam, por exemplo:

- Uma melhor elaboração de outras nuances de sentido e de relação entre ironia socrática e ironia (ou comicidade) platônica ou dramática, e de sua identificação em cada caso concreto na leitura dos diálogos.

- Uma resposta mais adequada acerca da real sinonímia entre a noção de “transposição” de A. Diès e de intertextualidade platônica, as quais usamos aqui de forma praticamente indistinta.

- Um exame da possibilidade de maior sistematização das hipotéticas e aqui sugeridas críticas de Platão a aspectos da visão de mundo e das ações de Sócrates veiculadas dramática e filosoficamente nos diálogos.

- Um melhor desenvolvimento da questão de ser e aparência na arquitetura platônica dos diálogos, como um *agón* entre semelhantes e não inteiramente opostos, como mais tarde o método da divisão dicotômica do *Sofista* vai deixar claro, mostrando que, na derradeira dicotomia, o último par dicotômico, ao lado de sua divergência final, já acumulou até aquele instante numerosas convergências.

Além disso, a natureza predominantemente empírica inerente à tentativa de demonstração das teses ora sustentadas, para o que o cotejo de textos de Platão e Aristófanos foi imperativo, constituiu sempre uma ameaça à exigência de um mínimo de generalização teórica esperado de um trabalho de filosofia, ainda que de história da filosofia.

De todo modo, ficou-nos a impressão final de que esta pesquisa trouxe resultados mais favoráveis que contrários às especulações que a inspiraram. E, se restaram ainda muitas indagações irrespondidas e até prováveis inconsistências no conjunto da argumentação, isso só nos estimula a dar prosseguimento à investigação no campo da intertextualidade em Platão e à apuração continuada da fecundidade da hipótese proléptica, oriunda de Kahn, de interpretação de seus escritos.

Como já advertimos, em algum ponto desta um tanto longa dissertação, deixamos de abordar dois tópicos cuja exploração de início nos pareceu relevante na contextualização dos diálogos platônicos, quais sejam, sua relação com os dois outros grandes gêneros discursivos da antiguidade, além da comédia (e da lírica): a épica e a tragédia. Talvez o seu exame possa vir a integrar um futuro projeto de doutorado.

E, por último, é claro que os nexos aqui aventados entre a comédia aristofânica e os diálogos platônicos mais precoces pouca informação e garantia nos fornecem, à primeira vista, sobre os usos filosóficos que supomos Platão tenha feito dessa vislumbrada intertextualidade. Mas nos parece importante, no mínimo, reconhecê-la, senão como fato incontestado, pelo menos como perspectiva heurística, e tentar extrair daí algum esclarecimento sobre suas motivações e eventuais efeitos.

Tudo somado, o que se quer – e espera-se tenha ficado explícito – é seguir pistas que o cotejo dos próprios textos de Platão e Aristófanes parece fornecer ao intérprete, sem o receio de preconceitos longamente estabelecidos contra a consideração séria das peças do grande comediógrafo ou contra a ideia de terem tido os diálogos iniciais do grande filósofo uma inspiração na Comédia Antiga.